

2

SPECIALE 96 PAGINE

**RIVISTA
ANARCHICA**
bimestrale
marzo-aprile 1979

- * * * /Ai lettori/82
- Alberto Moroni/Motivi di attualità/84
- Rosanna Ambrogetti/
La metà del cielo, le streghe ed altre cose/88
- Intervista a Castoriadi/
Socialismo burocratico/97
- Annamaria e Giancarlo Varagnolo/Le panie delle comuni/103
- Intervista a Noam Chomsky/
Sulla società anarchica/119
- Mauro Alberto Mori/
Tra vissuto e ideologia/132
- Antonio Porrello/
Comportamento umano e relazioni sociali/154



**IL NUOVO
C.C.P. E'
10928315**

* * */Ai lettori/82

Alberto Moroni/Motivi
di attualità/84

Rosanna Ambrogetti/
La metà del cielo, le streghe
ed altre cose/88

Intervista a Castoriadis/
Socialismo burocratico/97

Annamaria e Giancarlo
Varagnolo/Le panie delle
comuni/103

Intervista a Noam Chomsky/
Sulla società anarchica/119

Mauro Alberto Mori/
Tra vissuto e ideologia/132

Antonio Porrello/
Comportamento umano e
relazioni sociali/154

Edizioni RL - Genova
Autorizzazione Tribunale di Napoli
29441 del 30.12.48
Abbonamento annuo: L. 4.000
(estero il doppio)
Gerente Responsabile: Pio Turrone
Redazione e Amministrazione:
Codello Francesco
Casella Postale Aperta
31049 Valdobbiadene (TV)
c.c.p. 10928315 intestato a: Codello
Francesco - Casella Postale Aperta
31049 Valdobbiadene (TV)
Stampa: La Cooperativa
Tipolitografica arl
via S. Piero 13/a 54033 Carrara
tel. (0585) 75143

Numero speciale di Volontà questo: la rivista esce infatti a 96 pagine invece che 80 per permettere ad alcuni articoli di essere pubblicati visto che li ritenevamo interessanti.

Da parte nostra questo è uno sforzo anche finanziario per favorire la diffusione e il miglioramento della rivista.

Per quanto concerne il dibattito sull'autogestione pubblichiamo due interventi, uno di carattere generale sulla società anarchica (intervista a Noam Chomsky), l'altro più particolare relativo al problema del conflitto tra individuo e collettività (o meglio gruppo) nella vita delle comuni.

In occasione dell'8 marzo (peraltro già passato) segnaliamo l'intervento della nostra nuova collaboratrice Rosanna Ambrogetti che ha fatto un breve ma chiaro esame storico e critico del femminismo e in generale dei problemi relativi all'emancipazione della donna.

Infine, oltre ad una interessante intervista a Castoriadis sulla società burocratica, abbiamo pubblicato anche due interventi sul movimento del '77 e più in generale sui movimenti giovanili.

I saggi "Comportamento umano e relazioni sociali" e "Tra vissuto e ideologia" sono i primi interventi di una ricerca sul movimento di contestazione e autogoverno diretta da Antonino Porrello e di cui Mauro Mori è collaboratore.

Come si vede tutti temi stimolanti ed attualissimi che speriamo possano favorire l'intervento e il dibattito di altri compagni.

Per concludere alcune note amministrative.

Preghiamo i compagni di sospendere l'invio di soldi e richieste varie all'indirizzo di Giovanni Tolu e di servirsi di quello della rivista segnalato nella prima pagina.

Abbiamo bisogno di soldi e soprattutto che tutti paghino i loro abbonamenti e ne procurino, possibilmente, di nuovi. Chi non intendesse più rinnovare l'abbonamento è pregato di comunicarcelo onde facilitarci il lavoro. Ringraziamo i compagni che con sforzi hanno contribuito ai lo-

ro rinnovi e alle sottoscrizioni. Speriamo che anche gruppi anarchici si incarichino di diffondere la rivista. Continuiamo a spedire una copia omaggio a chi ne farà richiesta.

AI LETTORI

Siamo in pieno clima elettorale ma il problema sarà affrontato solo di striscio perchè la posizione anarchica è di critica e rifiuto delle elezioni. Esse sono sempre una delega di potere e quindi un atto di conservazione sociale, un meccanismo di verifica delle forze più qualificate a gestirne i problemi di sfruttamento e repressione.

La novità europea non cambia niente di questa logica: al di là del fatto elettorale, dietro lo slogan dell'Europa unita non c'è l'Europa dei popoli che abbattano le frontiere per risolvere nella fratellanza internazionale i loro problemi di vita collettiva. C'è invece l'Europa degli Stati, cioè dei gruppi di comando; certamente l'Europa dello stato più forte e la gerarchia del capitale organizzata a livello europeo per la difesa dei suoi privilegi e la sua espansione nel mondo.

Niente di nuovo quindi in queste elezioni; è ancora il vecchio ritornello che incanta la povera gente e la illude di risolvere i suoi problemi con una crocetta; tutte le crocette segnate sulle schede sono croci della nostra schiavitù.

Qualcosa di nuovo invece ci è venuto dall'Iran, anche se nessuno se ne è accorto.

Prima della rivolta in Iran, sembrava una verità incontestabile l'impossibilità che un popolo in rivolta possa aver ragione contro uno stato moderno con la sua organizzazione militare. Ogni progetto rivoluzionario sembrava bollato di ingenuità e irrealismo, perchè al di là del grosso problema della maturazione rivoluzionaria delle masse popolari, tutto sembrava cadere sul problema di fondo dei rapporti di forza con l'apparato militare di stato specialmente se protetto da una grande potenza.

Del resto è sempre stato l'alibi inconfutabile della vecchia sinistra, questo dello scontro finale perdente e dell'inutile tragedia della rivoluzione fallimentare. E' sempre stata la giustificazione di tutti i suoi compromessi.

La sconfitta americana nel Vietnam aveva dato qualche iniezione di ottimismo, ma era evidente che l'eroismo dei vietnamiti del sud sarebbe stato insufficiente senza l'intervento indiretto ma determinante di altri stati e della stessa potenza russa. Sembrava insomma che un popolo in rivolta potesse avere successo solo se inserito nel gioco politico delle grandi potenze con relativi conflitti all'interno delle gerarchie militari e politiche del proprio stato.

Mezzo secolo di orge militari in tutto il mondo sembravano confermare questa tesi; la sola presenza dei carri armati in Ungheria e in Cecoslovacchia che aveva messo fine ad una rivolta popolare e ad una svolta politica, il fallimento della guerriglia nell'America latina e il golpe militare in Cile sembravano convalidare in modo definitivo i termini di chiusura di questo problema.

Mentre in tutto l'Iran era in corso la repressione sanguinosa, il premier cinese stringeva la mano allo scià e il governo russo gli mandava telegrammi di auguri per il suo compleanno. Non erano gesti sprovveduti ma calcolate solidarietà fondate sul giudizio inconfutabile che il popolo non avrebbe mai prevalso contro un esercito disciplinato e compatto.

In tutti gli stati moderni, dietro l'organizzazione del consenso c'è il braccio armato che garantisce la soluzione dei momenti critici. Questo principio è la cerniera di sicurezza del potere su cui si fonda tutta la politica mondiale.

E invece è avvenuto l'inconcepibile, l'assurdo che ha capovolto tutte le regole della realpolitik. Un popolo disarmato contro un regime superarmato e superprotetto da tutte le potenze del mondo che godevano dei suoi favori economici, è riuscito a rovesciare il regime senza neanche il ricorso alle armi avvenuto soltanto negli episodi finali a situazione già segnata. Con manifestazioni eroiche di piazza contro il fuoco dei militari, con la paralisi di tutte le attività economiche ha reso il paese ingovernabile determinandone la

caduta.

La rivoluzione in Iran ha dimostrato che quando un popolo è profondamente convinto delle sue ragioni di rivolta può liberarsi anche del potere più armato e garantito. E' una dimostrazione che ha scardinato la sicurezza di ogni potere nel mondo e non avrà mancato di sorprendere e impensierire i governanti anche se hanno finto di ignorare la verità scomoda che viene da quel fatto.

Se il contenuto di questa rivolta fosse stato una maggior fiducia del popolo in se stesso e nelle sue possibilità di autogoverno e autogestione della vita collettiva, avremmo avuto nel mondo oltre che una dimostrazione rivoluzionaria nuova anche una svolta ed una realtà nuova. Invece i contenuti della rivolta sono stati valori tradizionali e religiosi che hanno quindi portato la restaurazione del vecchio ordine sociale sia pure con indirizzi politici diversi.

La nuova giustizia sociale annunciata in nome del corano non ha portato naturalmente niente di nuovo all'infuori di un vuoto e feroce rigorismo morale. A proposito della ferocia repressiva dei tribunali maomettani, noi che siamo in Italia dobbiamo doverosamente ridimensionarla. Infatti non si tratta che di una legge reale attenuata, ammenocchè la legge reale non sia un corano peggiorato. Infatti in Iran si uccide dopo processi sommari, mentre in Italia l'ultimo dei poliziotti è autorizzato ad eseguire per le strade la condanna a morte contro qualsiasi cittadino. Se il corano taglia le mani ai ladri, la legge reale li ammazza come cani.

Tuttavia il misterioso Komeini dev'essere stato mandato dal destino per svelare ancora una volta la vocazione repressiva della religione. Ne avevamo bisogno dopo la pericolosa infatuazione che si era diffusa nel mondo. Mentre in Iran masse enormi di popolo plaudivano l'ayatollah, altre masse enormi di popolo plaudivano nel Messico l'altro pontefice, quello più grande di

Roma. Un vento sepolcrale di resurrezione religiosa soffiava sul mondo e il divismo pontificale sembrava avere preso il posto di quello cinematografico che adesso è un po' in crisi.

Se il barbudos maomettano ha il pregio del riserbo e della brevità, l'altro suo collega romano parla sempre, è la bocca instancabile della verità, lui solo sa la verità su tutte le cose e i problemi del mondo e ce la grida in continuazione senza pietà, amplificata dai mezzi moderni di comunicazione di massa. E poi è un papa bello, giovane, aitante, sportivo, solleva i bambini gioca al tennis sa sciare fare poesie e tante altre cose, è anche un po' erotico. Un papa così ce l'ha proprio mandato lo spirito santo, per la beatitudine adorativa delle masse.

Le aspirazioni di libertà e di giustizia sembrano coniugarsi con la religione e questa scenografia si saldava con l'effettivo ripiegamento delle coscienze anche più avanzate nella religione con l'assurda ricerca di valori nuovi. Poi è venuta l'ondata repressiva in Iran ad aprire un po' gli occhi. Se la religione dimostra quello che realmente è, una vecchia trappola in funzione del potere, non ci dispiace. La restaurazione teocratica in Iran ci dovrebbe servire di esempio contro le seduzioni dei vecchi fantasmi religiosi e salvarci dalla restaurazione teocratica strisciante in questitalia.

Alberto Moroni

Accingendomi a scrivere questi pochi appunti sulla "questione femminile", non posso fare a meno di avere un certo disagio. Disagio dovuto, forse, al timore di essere liquidata sin dalle prime righe con la bollatura delle solite cose "di" donne, "fra" donne, "per" donne.

Ed invece la molla che mi ha spinto a scrivere è proprio la voglia di uscire dal ghetto in cui più o meno si sono sempre rintanate le compagne, per parlare della loro specifica condizione di donne.

E' presunzione la mia? Sono convinta di no; ed è per questo che vorrei scrivere per l'ennesima volta (per me la prima) sull'argomento.

La mia non vuol essere una revisione critica del femminismo, in un momento in cui fra l'altro, questa va per la maggiore. E' semplicemente il mio pensiero di sempre, maturato, verificato e sostenuto innanzitutto nella mia pratica quotidiana.

Per poter parlare della situazione del movimento della donna oggi in Italia, penso possa essere utile dare uno sguardo ai primi passi che si sono mossi in questo senso.

In Italia i primi momenti di rilievo (verso la fine dell'800) sono stati da un lato l'emergere nell'ambito della sinistra di figure femminili come la socialista Anna Kuliscioff e le anarchiche Leda Rafanelli e Nella Giacomelli, che tennero anche varie

conferenze pubbliche sull'argomento, e dall'altro l'entrata sempre più massiccia delle donne nei movimenti di emancipazione sociale.

Ed è infatti negli ultimi anni dell'800 che si assiste all'entrata delle donne nelle leghe di resistenza e nelle organizzazioni politiche. Leghe e organizzazioni che daranno vita anche ai famosi moti della Boje ed ai moti di Milano del 1898.

In queste lotte che, pur partendo da esigenze immediate come il miglioramento delle condizioni di lavoro e la lotta contro le tasse governative e regie, si inserivano nella più generale lotta per l'emancipazione sociale, le donne ebbero un ruolo determinante e di primo piano, paragonabile al ruolo delle "petroleuses" nella Comune di Parigi (fra le quali spiccava l'anarchica Louise Michel).

In quegli anni assistiamo anche alla nascita, all'interno della sinistra, dei primi gruppi caratterizzati da un impegno specificamente femminile.

In questo ambito è da ricordare, a livello internazionale, l'anarchica Emma Goldman che con la sua opera ed i suoi scritti influenzò profondamente tutto il pensiero progressista americano ed anglosassone.

In Italia anche nel movimento anarchico nei primi anni del 900 si formano gruppi di donne libertarie che daranno vita anche ad un giornale anarchico

liberazione
della donna

WOMEN
UNITE

DEMONSTRATE
MARCH 28 12 NOON
23 ST. AND 1 AV
RALLY 2:30 PM
MIDTOWN SQUARE



Dia internacional de la Mujer

(“La donna libertaria” che si stampava a Forlì) ed alle prime agitazioni in favore della limitazione delle nascite e della libera maternità. A quell'epoca uscirono anche i primi opuscoli sul controllo delle nascite.

Questa presenza della donna nelle lotte sociali sarà un filo continuo sino all'avvento del fascismo.

Non a caso i moti di opposizione al fascismo che videro protagoniste le donne, furono numerosi. Fra di essi, nel 1924, quello delle braccianti di Molinella delle operaie dei tabacchifici e delle tessitrici di Bologna e Milano che rifiutarono in massa la tessera dei sindacati fascisti.

Inoltre negli anni dell'antifascismo clandestino e della resistenza, le donne occuparono un posto importante sia dal punto di vista politico, sia organizzativo che militare creando vari gruppi di azione che lavoravano in stretto contatto con le Brigate Partigiane (“Volontarie della Libertà”, “Gruppi di Difesa della Donna” ecc.).

Molte furono le lotte promosse e condotte in prima persona dalle donne; è rimasta famosa la rivolta delle donne di Ragusa del 1945 contro il militarismo, il fascismo ed il nuovo imperialismo anglo-americano.

Nel dopoguerra la lotta della donna di concretizzò in obiettivi precisi quali, ad es., la possibilità di entrare nelle fabbriche

come gli uomini, la richiesta di asili, mense e di tutte quelle infrastrutture che avrebbero permesso di “socializzare” il problema della maternità e della pianificazione delle nascite.

Queste richieste, unite alla volontà di accedere realmente alla cultura, erano finalizzate a rompere l'isolamento della donna ed a rendere stabile e tangibile la sua presenza sociale.

Negli anni '50 e '60, in seguito al boom economico, col conseguente allargamento dell'occupazione femminile, ma soprattutto causa l'opera, di fatto demoralizzante delle burocrazie di partito e dei sindacati, la presenza sociale delle donne andò affievolendosi, sino quasi a scomparire, senza che si fossero ottenuti gli obiettivi prefissi.

Solo durante le lotte studentesche ed operaie degli anni 68-69-70 si assiste ad una nuova, reale, presenza delle donne che influenzate, soprattutto nelle grandi città, dal nascente movimento femminista americano, cominciarono a portare nuove tematiche all'interno della sinistra “non ufficiale”.

Nasce così anche in Italia il movimento femminista, sorgono i primi gruppi: “Rivolta Femminile”, “Fronte italiano di liberazione femminile”, M.D.L.” ecc.

Questi gruppi nascono dalla presa di coscienza da parte delle donne della loro oppressione specifica, in quanto, appunto,

donne: oppressione che si visualizza con la discriminazione all'interno della famiglia, la discriminazione sul lavoro, la discriminazione sociale e sessuale.

Alla donna è da secoli assegnato un ruolo: quello di essere moglie, madre (produrre cioè forza lavoro) "angelo del focolare" senza una propria autonomia di pensiero, di azioni, di scelte.

E' discriminata sul lavoro sia per la qualità dei posti di lavoro a lei riservati sia per la quantità di posti per lei disponibili. Infatti le vengono assegnati i lavori più parcellizzati e ripetitivi; è sottopagata, col continuo rischio di perdere il posto di lavoro ed oltre a questo porta tutto il peso del lavoro domestico e della crescita dei figli.

Anche a livello sessuale non le è ancora possibile una vera gestione della maternità che le permetta di fare scelte realmente libere.

E' più o meno dalla constatazione di questa situazione che gran parte del movimento femminista individua nel maschio, che identifica col potere, il nemico contro cui lottare.

E' per questi motivi che sostiene la necessità di un'organizzazione autonoma di sole donne; di qualsiasi classe sociale esse siano, che si muova in questo senso, cioè che lotti innanzitutto contro la propria oppressione specifica.

Le femministe sostengono quindi che l'unica possibilità di

liberazione passa attraverso la presa di coscienza della propria oppressione specifica: il riconoscersi in quanto donna, non più come essere inferiore, ma come sfruttata, vuol dire uscire dal ghetto della propria oppressione; porsi come forza politica che mette in discussione i rapporti sociali esistenti.

Nasce allora il discorso del personale-politico e da parte delle femministe viene portato avanti un duro attacco alle strutture classiche dei gruppi politici, attacco che si concretizza nel rifiuto totale di tali gruppi.

L'alternativa che sorge sono i gruppi di autocoscienza.

Parallelamente alla nascita ed alla crescita del movimento femminista c'è stato da parte dei partiti della sinistra un tentativo di recupero di tutta questa protesta; organizzazioni femminili già esistenti, ma esclusivamente demagogiche, come ad esempio l'UDI, vengono rivitalizzate con la speranza che riescano a contenere le richieste e la potenziale combattività delle donne. Ma queste organizzazioni non escono dagli schemi del riformismo e la loro speranza di cavalcare la tigre del femminismo è continuamente delusa.

Il referendum sul divorzio, la battaglia per l'aborto e per una libera procreazione sono infatti il terreno su cui i gruppi femministi vedono ingrossare le pro-

prie file e rappresentano l'apice sia numerico che di incisività sociale del femminismo.

In questo senso cominciano a funzionare consultori e organizzazioni che permettono da una parte la possibilità di abortire e dall'altra una conoscenza ed una diffusione maggiore dei metodi contraccettivi.

Inoltre sono state portate avanti anche le prime rivendicazioni per la conquista del salario alle casalinghe.

Questo però è un obiettivo che trova il movimento su diverse posizioni.

Le sostenitrici rivendicano per tutte le casalinghe il diritto di essere pagate per i servizi che gratuitamente hanno sempre fornito.

La parte di movimento che è invece dubbiosa sostiene che in questo modo non si farebbe altro che cristallizzare il proprio ruolo.

Al di là però di questi temi, essenziali all'attività ed alla vita stessa del movimento, non c'è stato in seno al movimento stesso un discorso più generale di critica globale al sistema.

Causa ed effetto di questa realtà è stata anche la forte presenza, nei gruppi femministi, di donne borghesi ed intellettuali.

Nel 1976-77 si è però messo in moto un processo di trasformazione del movimento stesso; trasformazione che va avanti tuttora.

E' infatti nei primi mesi del

1977 che sono sorti moltissimi collettivi di studentesse, che si muovevano "per il femminismo", ma con una certa autonomia dal movimento tradizionale.

Non c'è stata una vera e propria frattura ideologica, ma a livello pratico la "nuova" generazione femminista ha seguito una strada diversa ed ha contribuito realmente a portare anche all'interno dell'area rivoluzionaria le nuove tematiche sul personale-politico, la critica alle strutture rigide del gruppo rivoluzionario, la rivendicazione del diritto alla vita, ecc.

Questo ha contribuito anche a sanare la frattura che era sempre esistita in maniera più o meno tangibile fra il movimento femminista ed il movimento rivoluzionario in generale.

Al di là di questo rapido quadro sul movimento femminista, c'è da ricordare che i partiti "costituzionali" non hanno certo rinunciato alla loro opera recupero del movimento.

Anzi si riempiono sempre la bocca di belle parole dette a nome delle donne, con iniziative, rivendicazioni, prese di posizione che impongono con i mezzi di persuasione a loro disposizione, snaturando lo spirito stesso della lotta della donna per la propria emancipazione.

Ultimo esempio in questo senso (al di là di qualsiasi giudizio sulle scelte di "Prima Linea") è la grande mobilitazione

dei movimenti femminili (?!?), con manifestazione, delegazioni ecc., per solidarietà a quella donna, guardia carceraria, ferita da "Prima Linea".

Mi si consenta un attimo di confusione. Una donna guardia carceraria: qual'è la sua strada per l'emancipazione? Una guardiola più comoda? Un'arma più efficiente? O magari l'eliminazione dei criminali più pericolosi per abbassare l'incidenza di rischio? E sempre l'U.D.I. e consimili hanno avuto la faccia tosta di accomunare, per i loro fini propagandistici, l'attentato di cui parlavamo prima ad una Kapò con l'assalto fascista alle donne di Radio Città-Futura.

Credo non ci sia bisogno di altri commenti.

Dopo aver brevemente analizzato le motivazioni del femminismo è da parte mia inevitabile fare alcuni appunti.

Senz'altro va riconosciuto al movimento femminista il merito di avere smosso le acque su un problema così importante e di avere contribuito a far nascere nelle donne uno spirito collettivo di rivolta contro la misera condizione in cui sono sempre state relegate.

Per quanto mi riguarda, però, penso che se le motivazioni, cui accennavo anche precedentemente, sono senz'altro giuste ed innegabili, non altrettanto giusta, da un punto di vista libertario, è la strada scelta per supera-

re questa situazione. E questo per molteplici motivi, alcuni dei quali per me fondamentali.

Partiamo dal discorso base che è quello della divisione in ruoli, divisione questa nettissima e sempre a favore dell'uomo sulla donna. Riconoscere e denunciare questa realtà, però, non dovrebbe a mio avviso chiudere il campo di visuale che ogni rivoluzionaria/o dovrebbe avere per poter efficacemente combattere l'ingiustizia sociale.

Infatti la divisione sessista in ruoli è perfettamente funzionale al sistema in quanto la classe dominante è cosciente del fatto che per mantenere e rafforzare il suo potere ha bisogno di una massa di sfruttati il più possibile divisa ed in competizione al suo interno.

Non a caso quindi la ghettizzazione della donna non è l'unica realtà presente: non a caso esiste il problema degli omosessuali, dei vecchi, dei "matti", dei drogati; non a caso esiste l'emarginazione sociale, non a caso esiste in una sola parola il problema del "diverso".

Ed è proprio dalla constatazione di questa enorme frammentarietà, indotta dal potere stesso, che rifugiarsi in un ghetto per risolvere il proprio problema specifico (nel nostro caso il problema della donna), significa cadere nella trappola che ci viene tesa.

Significa perdere di vista l'obiettivo reale contro cui lotta-

● re e disperdere le nostre potenzialità rivoluzionarie in tanti rivoli che a lungo andare non possono che rivelarsi sterili.

Chiaramente il discorso non è così semplice, ma secondo me è già stato, in parte, dimostrato dalla realtà.

Infatti giudicare dai limiti ristretti della propria specificità può portare all'autoemarginazione, con tutti i problemi che questa comporta (vedi appunto la scelta dell'autocoscienza; la scelta di battersi sempre e comunque contro tutto ciò che colpisce la donna, disertando poi completamente, o quasi, tutti i momenti di lotta più generale all'oppressione sociale ecc.); e può portare anche a scelte di semplice contrattazione sindacale della propria schiavitù (ad es. il salario al lavoro domestico). In entrambi i casi comunque si manca l'obiettivo di trasformare radicalmente i rapporti sociali.

Oltre a ciò il movimento femminista, vedendo come contro parte della donna il maschio in quanto tale, con i privilegi che questo comporta (privilegi che tra l'altro per il "maschio" delle classi subalterne riterrei fittizi), se da un lato ha prodotto una salutare rivoluzione culturale, specialmente nelle giovani generazioni, dall'altro è passata senza quasi lasciare il segno nella vita di quelle meno giovani, ma soprattutto non ha realmente intaccato le strutture di pote-

re che producono le divisioni stesse.

Perché questo?

Senz'altro molto è dipeso dal fatto che in nome della nascente "donnità" il comune denominatore è stato veramente il sesso, specialmente nei primi anni di vita del femminismo; comune denominatore quindi che faceva superare qualsiasi differenza oggettiva, fosse essa sociale, culturale, ideologica. E sempre in nome della donnità, diventata quasi sinonimo di perfezione (perfezione di rapporti, di scelte ecc.), una parte del femminismo ha condotto la sua lotta con la prospettiva finale di una società condotta prevalentemente dalle donne. Infatti, individuando il potere come sempre e comunque falocratico, sostengono che un predominio femminile renderebbe il potere stesso privo delle sue caratteristiche oppressive, eliminando quindi la sua essenza prevaricatrice.

La contraddittorietà di questa affermazione è lampante, in quanto ogni concetto di direzione all'interno della società, implica una struttura gerarchica di potere che non può che reggersi creando una minoranza comunque privilegiata a danno di una maggioranza sfruttata.

L'esperienza storica non ha fatto altro che dimostrarcelo: coloro che non vogliono realmente abbattere il potere, di

qualunque natura esso sia e comunque si manifesti, ma limitarsi a "cambiarlo" o "migliorarlo" (come affermano i marxisti) altro non fanno che cambiare il nome e verniciare la facciata al potere di sempre.

Un altro aspetto contraddittorio del femminismo, strettamente dipendente da quello precedente, è quello dei metodi di lotta usati.

Infatti se da un lato c'è stata una ventata di innovazione per quanto riguarda la vita nel gruppo, il modo diverso di esprimere le proprie idee (manifestazioni "gioiose", feste, ecc.), dall'altro nei momenti importanti che hanno visto maggiormente impegnati i gruppi femministi, la scelta è caduta pesantemente sul metodo legalitario-istituzionale.

La scelta dei referendum, la scelta di votare alle elezioni, anche se per donne, e la scelta stessa di basare principalmente sul processo giudiziario la lotta contro le continue violenze che subiscono le donne, in poche parole la scelta della delega, è per me una sconfitta.

Sconfitta perchè rinnega nei fatti il discorso dell'autodeterminazione, della riappropriazione del proprio corpo e della propria identità, rimandando ancora una volta la soluzione dei propri problemi agli "esperti", agli "addetti ai lavori", ai detentori del potere.

E sinceramente penso che sia

ormai dimostrato, anche alle femministe stesse, quanto poco diversa sia la situazione se tra i detentori del potere ci sono anche le donne.

Per concludere penso che qualsiasi movimento sociale che voglia realmente l'emancipazione umana, debba rispettare le sue intenzioni e le sue proposte innanzitutto al suo interno e nella scelta dei metodi di lotta; mentre invece la via della delega tradisce qualunque aspirazione di emancipazione.

Solo altre poche righe, non certo per dare delle soluzioni, quanto piuttosto nella speranza di stimolare il dibattito che almeno finora, anche all'interno del movimento anarchico, è stato carente.

Con quanto detto precedentemente non volevo innanzitutto dare dei giudizi inappellabili, nè fare un'analisi a misura di tutto il femminismo.

Sono tantissime infatti le sfumature che compongono il femminismo stesso: dalle femministe "totali" alle femministe autonome, ad esempio, e non tutte certamente si riflettono nell'analisi fatta precedentemente.

Ne ho esaminato solamente gli aspetti macroscopici e più significativi.

Da parte mia, però, avere fatto certe critiche non significa che non sono coinvolta dal problema.

Ne sono, al contrario, coinvolta fino in fondo, perchè ogni cosa che faccio, ogni cosa che dico, è finalizzata ad andare avanti nella strada per l'emancipazione e questo, contemporaneamente, in quanto anarchica ed in quanto donna.

Fra le due cose, per me, non ci sono priorità, nè fratture. Per me essere una *donna* libera significa essere una *persona* libera.

E la strada da seguire, dal mio punto di vista, è quella che scaturisce anche dalle critiche precedenti.

Non si può sfuggire ad una visione globale dello sfruttamento: affrontare una situazione di oppressione specifica, isolatamente dagli altri problemi sociali significa trovare palliativi ma non estirpare il male.

Ma è altrettanto sbagliata e fallimentare la posizione opposta, cioè ignorare il problema, liquidandolo come secondario. E proprio per sfuggire da queste posizioni è nostro compito (di noi compagne per intenderci) batterci fin da ora per cam-

biare questa situazione, sia con azioni "specifiche" sia con la nostra presenza attiva. Ci battiamo contro la delega: non deleghiamo poi ai compagni la nostra rabbia, la nostra lotta. Al contrario cerchiamo di essere uno stimolo affinché non sia più "la lotta delle donne", ma una lotta comune che vede al fianco delle donne che rivendicano il loro diritto di vivere non discriminate in una società libera, gli uomini che per perseguire lo stesso fine, scendono dai piedistalli in cui sono stati posti per diritto di nascita.

Non ho certamente scoperto niente di originale; la strada che indicavo è la strada della *Rivoluzione sociale*: cambiamo radicalmente lo stato di cose presenti, abbattiamo il potere, aboliamo lo stato, spazziamo via tutte le briglie che ci tengono incatenati, affinché non si riproducano più oppressi ed oppressori, padroni e servi, affinché la maggioranza reietta di questo pianeta dia vita ad una società di liberi ed uguali.

Rosanna Ambrogetti

L'espressione "socialismo di Stato" (o quella scoperta più recentemente, involontariamente umoristica, di socialismo dittatoriale), equivale ad espressioni come "circolo quadrato", "solido ad una dimensione", ecc. Non ha che una funzione ideologica: far dimenticare che il regime russo non ha niente a che vedere col socialismo.

Il socialismo ha sempre comportato la soppressione dello sfruttamento e dell'oppressione, l'eliminazione del dominio di ogni gruppo sociale particolare, la distruzione di istituzioni (economiche, politiche e culturali) che utilizzano questi rapporti di dominazione. Ebbene, tutte le istituzioni, sia in Russia che in Cina — dalle macchine e l'organizzazione del lavoro nelle fabbriche, fino ai periodici ed alla letteratura ufficiale, passando per l'Esercito e lo Stato, son fatte per veicolare, consolidare e riprodurre il dominio di uno strato particolare, la burocrazia ed il suo partito, sulla società.

Il processo di burocratizzazione è universale, interessa la società nel suo insieme. Il regime sociale in tutti i paesi è il capitalismo burocratico: frammentato in occidente, totale all'Est.

La burocrazia compare come classe sfruttatrice e dominante indiscussa dopo il 1917 in Russia e, paradossalmente, come prodotto di quella che è stata

definita la degenerazione di una rivoluzione socialista.

Lo si è voluto spiegare con fattori locali ed accidentali: l'arretratezza del paese, la guerra civile, l'isolamento della rivoluzione... ma occorre rispondere ai problemi politici prospettati dalla sorte della rivoluzione russa: il tema del contenuto del socialismo, il ruolo del partito bolscevico, leninista e del suo apparato come nucleo, agente, strumento e beneficiario dell'instaurazione di nuove forme di dominazione e di sfruttamento.

Ad ogni modo, la discussione in questi termini è completamente anacronistica. La Russia si è industrializzata, non è assolutamente "isolata". I regimi democratici assoggettano oggi un miliardo e trecento milioni di individui. Ma tutto ciò non ha per nulla comportato la scomparsa o l'attenuazione del potere della burocrazia ed è riuscito ad ottenere il predominio nella Germania orientale e in Cecoslovacchia, paesi che non si possono affatto definire arretrati.

Infine, la stessa parola degenerazione (la tesi di Trotsky) è impropria. *Dal febbraio all'ottobre del 1917 in Russia ci fu un doppio potere, il governo provvisorio da un lato ed i soviet dall'altro. Dopo l'ottobre si instaurò, per qualche tempo, un altro doppio potere attenuato, tra il partito bolscevico e ciò che rimaneva dell'attività auto-*

noma delle masse e gli organi di questa autonomia (soprattutto i comitati di fabbrica). Attenuato, perchè gli operai ritenevano, quanto meno un buon numero tra loro, che il partito bolscevico fosse il "loro" partito.

Il partito, strumento di dominio.

Questo partito, con Lenin e Trotsky in testa, indipendentemente da ciò che diceva, non fece che ricostruire un'apparato statale separato dalla società e sottoponendola al suo controllo. Addomestica i soviet, i sindacati, tutte le organizzazioni collettive. Lavora per subordinare tutte le attività sociali alle sue regole ed al suo punto di vista. E ci riesce.

Questo periodo si conclude definitivamente con la distruzione per opera di Trotsky e di Lenin, della *Comune di Kronstadt* (1921). A partire da quel momento, il partito bolscevico si costituisce come gruppo sociale dominante in Russia e solamente una rivoluzione sociale, la rivoluzione dell'intero popolo, avrebbe potuto scacciarla dal potere, come farà, indubbiamente, un giorno.

Questa "degenerazione" è, in realtà, un avvento, nascita, sviluppo, rivelazione e realizzazione del carattere burocratico totalitario del tipo di organizzazione creata da Lenin. Una volta al potere, questo partito restaura o instaura ovunque la ge-

rarchia che definisce come la sua organizzazione e concentra su di sé gli strati burocratici di gestione della produzione, dell'economia, dello Stato, della cultura... In questo modo, si crea una classe dominante sfruttatrice: la burocrazia che, dietro la formula giuridica della "nazionalizzazione", dispone completamente dei mezzi e dei risultati della produzione, del tempo della gente e della sua stessa vita.

Le burocrazie come nuova classe dominante.

Nei paesi capitalisti classici, l'emergere della burocrazia si può interpretare, fino ad un certo punto, nei limiti del riferimento a Marx. La concentrazione del capitale, l'aumento della dimensione delle imprese, la tendenza a sottomettere il processo del lavoro ad un controllo sempre più particolareggiato e diretto dall'esterno, fanno sì che la gestione della produzione non possa più essere assicurata solamente da un padrone affiancato da un tecnico e da un contabile. Ha invece bisogno di un grosso apparato burocratico in cui il vertice detiene il potere nell'impresa, indipendentemente da ogni titolo di proprietà.

Ma questa interpretazione marxiana è insufficiente ed incompleta. La burocratizzazione assume qui un altro aspetto nell'enorme espansione del ruolo e delle funzioni dello Stato, indi-

pendentemente dalla statizzazione dei mezzi di produzione oltrepassa la semplice regolazione dell'economia. Lo Stato tende a dirigere, regolamentare, controllare sempre più, tutti i settori e tutti gli aspetti dell'attività sociale.

Anche all'interno delle organizzazioni operaie, sindacali e politiche si è costituita una burocrazia che ha espropriato i partecipanti del controllo di queste organizzazioni, e che le domina. Ciò dimostra che il movimento operaio ha adottato un modello organizzativo che reintegra il modello ed i significati capitalisti: gerarchie, specializzazione, divisione tra dirigenti ed esecutori.

Come mai una teoria che si voleva rivoluzionaria e socialista ha potuto trasformarsi nella copertura ideologica di regimi come quello sovietico?

Ogni critica, come ogni discussione sul marxismo, deve necessariamente partire dal destino storico di questa concezione, che, essenzialmente, si riassume nel fatto, diffuso, che il marxismo si è trasformato nell'ideologia, nella religione laica ufficiale, di Stati che dominano, sfruttano ed opprimono un terzo della popolazione del pianeta. Così come è superficiale e vano dire, come si fa oggi, che il Gulag è in Marx, così è superficiale e vano considerarlo come qualcosa di completamente e-

straneo. La teoria sociale e politica e la pratica storica effettiva che si richiama e si ispira a essa, sono collegate. In realtà, *esiste un solido legame tra gli elementi centrali del pensiero di Marx e ciò che è giunto ad essere il marxismo.*



C'è chi assicura che leggendo 'Il Capitale' ha capito tutto sul capitalismo, ma non è riuscito a comprendere nulla sul socialismo...

La teoria economica marxista è un cardine centrale che testimonia sia l'orientamento predominante nel pensiero di Marx che nel modo di aderire dei fedeli del marxismo. Non è un caso che quell'uomo che lavorò per quarant'anni della sua vita alla sua "Summa Economica" non è riuscito a terminarla. Né che i fedeli vivano nella convinzione che Marx abbia scoperto le "leggi" dell'economia che assicurano il crollo del capitalismo. Un esempio: Marx crede di scoprire una legge d'incremento del tasso di sfruttamento nel capitalismo, cioè che nel rapporto quantità di benefici/quantità di salari, il primo termine aumenta col tempo. Tuttavia, questa "legge" è stata smentita dai fatti. In due secoli di storia del capitalismo, i salari reali sono aumentati, nel tempo, così come la produttività del lavoro; o altrimenti, il tasso di sfruttamento è rimasto, in fin dei conti, costante. Perché? Es-



senzialmente perchè i lavoratori hanno lottato per ottenere l'aumento dei loro salari reali e l'hanno ottenuto.

Se ci si rivolge alla teoria per cercare il motivo di questo errore, si constata un fatto curioso: *la lotta di classe è assente dal 'Capitale'*, o meglio, esiste solo per quanto concerne il capitalista, che vince sempre. Questa assenza della lotta di classe equivale esattamente alla tesi esplicita di Marx, assioma centrale della sua analisi del capitalismo: la forza lavoro è una merce come le altre (per gli aspetti che stiamo qui trattando). Come tale, ha un "costo di produzione" determinato e costante in termini materiali, nonostante che il rendiconto di una giornata di lavoro aumenti continuamente in funzione del progresso tecnico (o, in termini di "valore": il valore prodotto da una giornata di lavoro è, per definizione, costante, mentre il valore unitario delle merci che entrano nel consumo, che viene supposto costante, della classe operaia, cala col tempo).

Quindi, la differenza tra i due, che Marx chiama plusvalore, aumenta col tempo e così, pure, il tasso di sfruttamento della classe operaia. Tale è il ragionamento di Marx, ragionamento completamente errato, perchè ignora, e deve ignorare, la resistenza, la lotta dei lavoratori, immaginando che la forza lavoro sia una merce.

Il ruolo del movimento operaio ignorato da Marx.

La forza lavoro non è una merce in rapporto con quello che è il suo "valore di scambio". Nessuna merce contratta il proprio valore, nè lotta per aumentarlo. Il carbone non scende mai in sciopero per ottenere un aumento del proprio prezzo. La forza lavoro non è una merce ma il suo "valore d'uso" nella produzione. Quando un capitalista compra una tonnellata di carbone, sa, attraverso un determinato livello tecnologico, quante calorie può estrarre; mentre quando compra una giornata di lavoro, non sa quante azioni produttive ed efficaci potrà ricavarne. Ciò dipenderà da ciò che accade in fabbrica, dalla resistenza e dalla lotta degli operai. Nè il valore di scambio, nè il valore d'uso della forza lavoro, possono — nè potranno — essere determinati "obiettivamente", indipendentemente dall'attività e dalla lotta degli operai.

Ma Marx, come tutti gli economisti, è costretto ad ignorare questo aspetto e ad attribuire un valore di scambio e di uso alla forza lavoro, come se fossero determinati, indipendentemente dall'attività degli uomini. Al contrario, non avrebbe potuto costruire un sistema di "leggi" economiche, con la variabile centrale del sistema indeterminata. Per questo deve dunque adottare, come assioma teorico,

quello che è lo scopo pratico del capitalismo, supponendolo completamente realizzato: la trasformazione del lavoratore in oggetto passivo.

Tutto ciò che viene detto nel 'Capitale' parte dal presupposto che il capitalismo abbia eliminato ogni resistenza della classe operaia. Ma questo capitalismo è una pura finzione, senza alcun interesse, è il capitalismo solo nel mondo, quello che io chiamo il romanzo solipsista del capitale. Costatare che lo scopo del capitalismo, la trasformazione dell'operaio in oggetto passivo, è irrealizzabile, rivela una problematica molto più profonda di quella della "economia". Problematica che permette di comprendere quella che chiamiamo la contraddizione fondamentale del capitalismo.

Il progetto socialista: necessità di una creazione storica.

Solo attraverso un lavoro di verifica potremo decifrare un progetto socialista e rivoluzionario, sia nelle sue origini che nel suo contenuto. Non esiste il socialismo come fase necessaria della storia. Nessuna scienza della società può garantire il suo avvento, nè i suoi "specialisti" hanno il potere di costruirlo. Il progetto socialista è progetto di creazione di una nuova forma di società: nasce da una creazione storica, nella e attraverso la attività di pochi uomini.

Dagli inizi del secolo XIX gli

operai "contestano" la società istituzionale; non solo la società capitalista, ma tutte le società che si dicono "storiche". *Non combattono lo sfruttamento economico, ma la dominazione come tale*, vogliono instaurare un nuovo ordine basato sulla libertà, l'autogestione, la cooperazione. Nella, e attraverso, l'attività di questi uomini, emergono nuovi significati, si trovano nuove forme di organizzazione che s'oppongono al mondo istituito da millenni: il mondo dello Stato, della gerarchia, della disuguaglianza, della dominazione di una parte sull'altra.

Nella sua evoluzione, questo movimento ricade, in modo ricorrente, al di fuori dei suoi obiettivi. Si burocratizza, assume modelli organizzativi capitalistici ed i corrispondenti significati. Il suo incontro col marxismo) che, in molti paesi, diviene la sua espropriazione da parte del marxismo — è un momento cruciale nella sua evoluzione. A livello più profondo, il marxismo si trasforma di fatto in cinghia di trasmissione di modelli e significati capitalisti nel movimento operaio: razionalismo, gerarchia, produttivismo, primato della pseudo-teoria, ecc.

Ma il movimento ha proseguito e prosegue. Esiste sempre la forma elementare della resistenza quotidiana dei lavoratori contro lo sfruttamento e l'alienazione da parte del sistema. E





si esprime in giornate gloriose, affermando sempre la stessa prospettiva, lo stesso obiettivo: in Europa tra il 1917 ed il 1923, in Spagna nel 1936-39, in Ungheria nel 1956... E, contemporaneamente, viene ripreso da altri movimenti che condividono gli stessi obiettivi: il movimento dei giovani — maggio '68 in Francia — il movimento delle donne, il movimento ecologico, ecc.

Un obiettivo per il futuro.

L'obiettivo si può formulare in una sola parola: *autonomia*. Che implica la soppressione dei gruppi dominanti e le istituzioni che impersonano e operano questa dominazione (innanzitutto, lo Stato), e il vero autogoverno delle collettività, l'autorganizzazione della società. Noi vogliamo l'uguaglianza, la libertà, la giustizia, e ciò che non è né "razionale" né "irrazionale", è più in là. E' assurdo pensare che le leggi della storia garantiscano l'avvento di una

società giusta, o di una società in cui il problema della giustizia possa essere eliminato. Pensare che si possa definire una volta per tutte che una società giusta è più "razionale" di una società ingiusta, è senza senso (nel migliore dei casi, questo ragionamento sarebbe circolare). E pensare che tale "dimostrazione" faccia avanzare le cose di un solo millimetro, è puerile. Non si discutono Auschwitz o il Gulag, ma si combattono.

Se tutto ciò che abbiamo detto ha un significato politico, si può riassumere semplicemente. *Occorre ricordare agli uomini questa elementare verità, ben nota ma regolarmente dimenticata quando si tratta di faccende pubbliche: nè l'espansione dell'economia capitalista, nè alcun governo, nè le leggi della storia, lavorano, nè lavoreranno, per loro. Il loro destino sarà quello che noi vorremo e potremo fare.*

(trad. Andrea Chersi)

Quanto segue non è una critica della prassi comunitaria nè la descrizione di una o più esperienze comunitarie, ma l'analisi dei meccanismi che vengono a formarsi in un tale contesto di rapporti sociali. Non abbiamo preso come oggetto empirico nessuna Comune nè un tipo specifico di unità comunitaria: verrà considerata la struttura comunitaria in sè (e per sè) richiamando, ove necessario, a definite connotazioni ideologiche.

I motivi che ci hanno spinto alla ricerca e all'individuazione delle interazioni & "strutture" all'interno della vita comunitaria, sono di natura prettamente *anarchica*, infatti la nostra ipotesi di lavoro è focalizzata sul binomio dei due concetti pratici paritetici quali libertà e uguaglianza: prendendo la Comune come materializzazione continuata-quotidiana dell'idea di solidarietà, si è voluto verificare in che modo e in quale misura erano realizzate le istanze di libertà ed uguaglianza e come una finisse per soffocare l'altra; inoltre s'è tentata una soluzione che pur valendosi di dati reali e d'analisi-verifiche empiriche, manca d'un soggetto pratico che l'abbia applicato (o per lo meno non ne siamo a conoscenza). (1)

Definizione e descrizione

"Le comuni sono un gesto di pochi generosi a ritentare l'avventura umana in una dimensione umana. Implicano l'abbandono dei concetti fondamentali come produzione, sicurezza economica, consumi, stabilità, conformismo morale; significano rifiuto d'inurbamento, d'industrializzazione, d'inculturazione, d'autoritarismo, d'ufficialità; e quindi appello all'inventiva, alla creatività, all'autogestione, all'impegno personale e diretto, all'improvvisazione, al senso poetico e avventuroso dell'esistenza." (2)

Ma la comune è anche una unità economica che intende opporsi al sistema economico capitalistico della libera concorrenza, dello sfruttamento del lavoro, del profitto. Di qui la costruzione di strutture alternative parallele e — almeno sulla carta — antagoniste a quelle del sistema.

(1) Sulla validità della scelta comunitaria, come alternativa economica e come prassi rivoluzionaria nei confronti e all'interno della società capitalistica, si lascia in sospeso il giudizio, benchè dalla nostra disamina interna trapeli la perplessità sulle presunte possibilità alternative delle Comuni.

(2) MARCO, "Delle Comuni", *Volontà*, marzo - aprile 1973. p. 121.

(3) Mario MAFFEI,
La cultura underground,
Laterza, Bari 1978, p. 81.

(4) Collettivo COMUNIDAD del SUR, "La comunità integrale", *Lo lontà*, marzo-giugno 1978 pp. 140-141.

(5) (intervista a Carla); "La Comunidad del Sur: venti anni di autogestione stroncati dal terrore militare", *A rivista anarchica*, Milano marzo 1977, pp. 7-8.

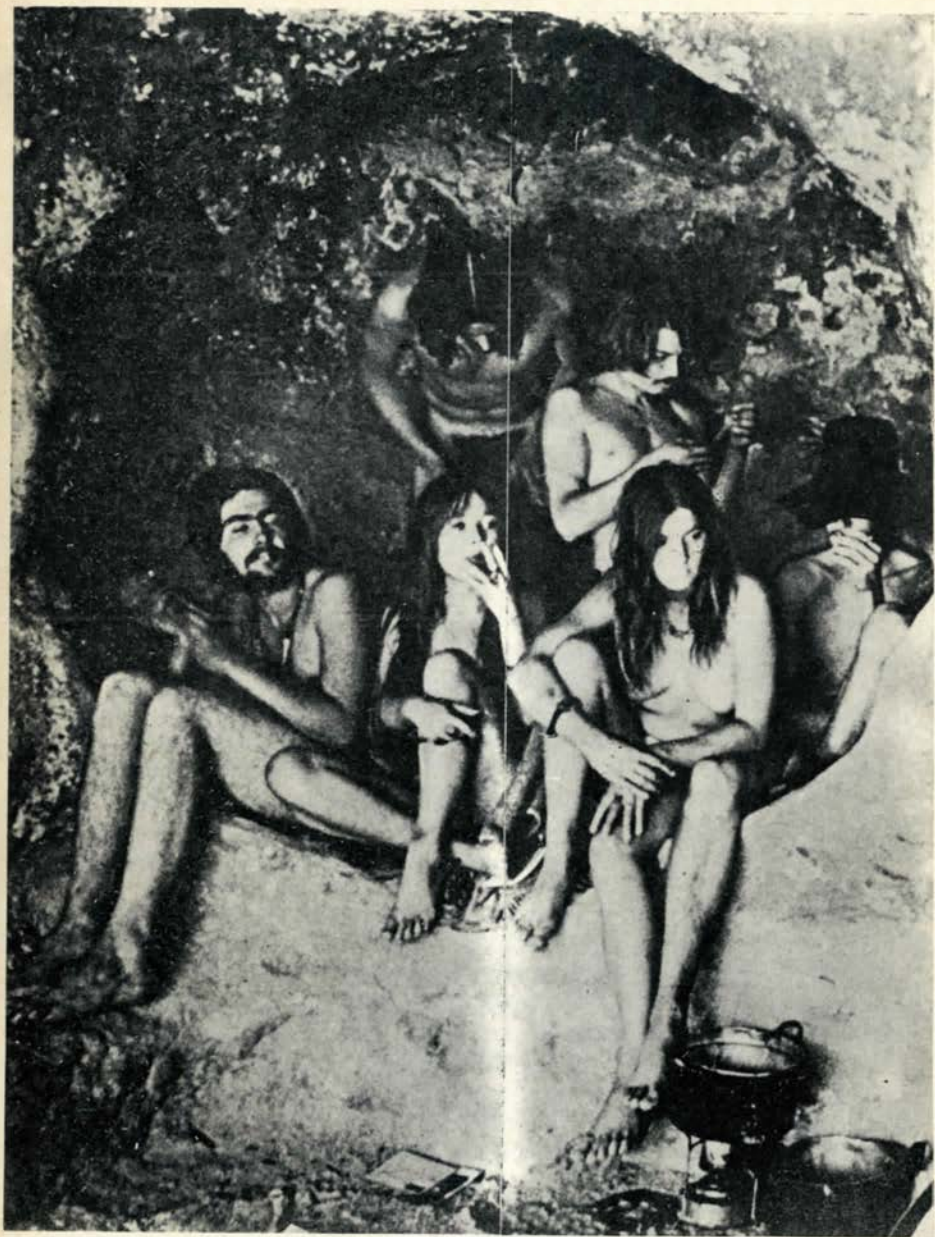
dal punto di vista sociale, economico e culturale. (...) Economicamente, la comune deve essere autosufficiente." (3)

"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. (...) Economicamente si basa su: 1. Proprietà comune e indivisa... 2. Produzione e consumo pianificati insieme... 3. Retribuzioni in funzioni di necessità decisa da tutti... 6. Qualsiasi bene si possa ricevere come eredità, regalo o in qualsiasi altra forma, sarà versato al fondo comune. 7. ... 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'..." (4)

"I compagni della Comunidad del Sur riversano per intero la loro retribuzione nella cassa comune. La Comunità si preoccupa di dare a ciascun membro tutto ciò di cui una persona ha bisogno a livello materiale (vitto, alloggio, vestiti, ecc.), e impiegava poi una parte del denaro in iniziative di tipo culturale e sociale (come feste, gite, spettacoli, ecc.). (...) Il criterio organizzativo sotto l'aspetto della produzione è quello della rotazione degli incarichi..." (5)

La Comune è un'unità economica ed emotiva; ogni attività ed ogni problema collettivo e personale viene affrontato, discusso e risolto in maniera pubblica, assembleare. Le innovazioni più importanti, e caratteristiche del "movimento comunitario", sono l'estensione del progetto comunistico all'ambito dei rapporti affettivi-sessuali, e il ripensamento critico dell'attività lavorativa (non solo quella alienata nel rapporto tempo/lavoro/guadagno/consumo, ma anche del concetto di dovere-castigo legato all'azione produttiva).

"... il tabù della nudità è stato abolito subito automaticamente... Il momento successivo è stato quello dell'abbattere la barriera del toccare. Tutti ci toccavamo con tutti, uomini e donne, uomini con uomini, donne con donne. (...) C'



(6) Emina CEVRO-VUKOVIC (a cura di). *Vivere a sinistra*, Arcana, Roma 1976, la cit. è di Carlo Silvestro).

erano persone nella comune che potevano dire di aver fatto l'amore con tutti." (6)

In tale contesto di distruzione della famiglia, e di "comunione" di beni e di affetti, un posto importante del processo e della realizzazione comunistica è la collettivizzazione dei figli: come ogni attività (economica, erotica, ludica, decisionale) è presa in comune e ci partecipano tutti, così la socializzazione dei piccoli componenti della comune è affidata a un gruppo che si occupa di loro sia dal lato affettivo (prendendo il posto dei genitori) sia da quello educativo (anche in senso scolastico).

Nell'attuazione della comunità comunistica il punto focale è l'intero gruppo che viene ad essere tanto più omogeneo ed egualitario quanto più ogni componente rimette ogni suo avere ed ogni suo essere in comune, quanto più ogni membro è polivamente, "socializzante", responsabile e "libertario". La prassi della Comune non ammette particolarismi, prevaricazioni, intimità, possesso non per obnubilare il singolo ma per legare globalmente ogni individuo alla comunità, al gruppo, perchè è all'interno di un *habitat* che la persona si realizza completamente, però l'ambiente nel quale essa agisce è ottimale in progressione diretta al grado di armonia, di affetto, di libertà e uguaglianza, di comprensione e fattivo aiuto (materiale e psico-sociale) che si ha nella collettività, nella Comune.

Ogni agire nella Comune è un agire di gruppo, per tutto l'insieme; essere nella Comune è realizzare se stessi all'interno, con l'aiuto e di conserva al gruppo.

Alcuni problemi

Il pericolo maggiore che il singolo individuo corre nell'interazione comunitaria di questo tipo, è la perdita della propria identità; tale perdita avviene più facilmente e attivamente di quanto comunemente si pensi. Questa deprivazione psico-intellettuale di autonomia della personalità

è una regola istituzionalizzata in quell'accezione comunistica che è il convento o il monastero: queste comunità religiose ogni agire individuale è demandato al dio attraverso la gerarchia interna al chiostro, il singolo più che divenire una parte — reificata — della collettività monastica si dissolve nel mito della divinità. Questa è un'accezione comunitaria che qui non interessa, benchè sia un logico estremo della idealizzazione portata all'esasperazione di ogni teoria, anche la più materialista — cfr. la vera e propria mistica di alcuni gruppi della sinistra.

Attorno a questo problema della possibilità di un rapporto non-alienante per il singolo con il gruppo, si pongono tutte le altre questioni non ancora risolte o chiarite della prassi comunitaria; la più controversa è quella riguardante i rapporti sessuali, si sottolinea *rapporti sessuali* non già affettività e sentimenti più o meno romantici in genere: il coito (anche nell'accezione omosessuale) è sempre — per tutti — un punto di rottura, comunque un fatto indigesto, uno stress psico-emotivo quando l'"amato/a" lo esperisce con un altro partner.

Il problema dei figli sembra sia risolto con la rotazione degli incaricati alla loro "sorveglianza" o con l'istituzione di addetti permanenti alla loro diuturna custodia, però tale sistema *non* sembra dare *buoni* risultati per l'individuo singolo una volta uscito dal gruppo. (7)

Un altro problema a carattere psico-emotivo è legato alla risoluzione di problemi interiori d'ogni singolo esponendoli all'intero gruppo in una specie di confessione pubblica che viene ora ritualizzata con la definizione di "riunione d'auto-coscienza", che più che risolvere i cosiddetti "casini personali" li rimuove con la forza e l'avallo di tutta la platea.

Altra questione irrisolta è quella della coazione o no all'una attività (produttiva) per ogni membro effettivo della Comune: se si stabiliscono orari di lavoro e incarichi, la libertà risulta essere la stessa che nella fabbrica e nella socie-

(7) cfr. Bruno BETTELHEIM, *I figli del sogno*, Mondadori 1969; Si veda anche la critica di Monica GIORGI, "L'educazione nel Kibbutz", *Volontà*, luglio-agosto 1974.

(8) R. BROSIO, "Il contadino nazionalizzato", *A rivista anarchica*, Milano, novembre 1974.

(9) Riccardo GROPPALI, "Attualità del pensiero di Giovanni Rossi", *Volontà* luglio-agosto 78, pp. 287, 286.

tà "civile"; se non vi è alcun regolamento, nè orario, nè forma fissa di vita o di lavoro, nè delegazione di poteri può succedere o che la Comune si sfasci — ma è il caso più raro —, o che tutti (quasi) ce la mettono tutta, divenendo schiavi di se stessi e della produzione (nè più nè meno che i coltivatori diretti che si autosfruttano per sostenere i costi di produzione e gli sbalzi di mercato) (8).

Cardias individua "con grande precisione i rischi di involuzione autoritaria in una gestione comunista della proprietà e del lavoro. Le cause che possono originare la repressione si trovano insite nel controllo che il singolo esercita sugli altri, costringendo l'individuo a comportarsi entro schemi che comunque sono destinati a rimanergli esterni. (...) dove chi non produce fino a livelli ritenuti accettabili dalla comunità viene emarginato e represso." (9)

Succintamente questi sono i problemi nodali dell'attuazione del gruppo comunista, che possono essere divisi in due filoni, l'uno riguardante fatti materiali, l'altro "processi" psicologici, che sono necessariamente in connessione reciproca. Questi sono interni alla Comune, nel rapporto con il mondo esterno si affronta una diversa problematica che qui non interessa vagliare; quel che qui affronteremo è l'aspetto, per noi principe ed esaustivo della validità della soluzione comunista (e, come abbozzo, comunista-anarchica), vale a dire l'equilibrio individuale fra libertà ed uguaglianza, fra personalità propria e anonimità acquiescente di gruppo, fra originalità (integrità dell'Io) e conformismo.

L'ego in bilico

Accettata la necessità di un gruppo affinché l'individuo *esista*, tentiamo ora di vedere come (e perchè) la singola persona possa (e debba) salvare la propria identità.

Veniamo subito al dato specifico e concreto della Comune, ove individui adulti, già struttu-

rati in una loro personalità, si trovano ad agire insieme per un obiettivo liberamente (e collettivamente) scelto. Il singolo, dunque, *sceglie* in accordo con gli altri e in piena libertà: questo è quanto egli crede di fare, perchè in un'assemblea avvengono due fenomeni importanti, il primo è dato dall'ordine del giorno, ovvero dalle mozioni presentate-proposte, il secondo dall'effetto massa della maggioranza (che è tanto più accattivante quanto più ci si riconosce in essa). E' innegabile che ci dev'essere qualcuno che proponga qualcosa, come è pure necessario che questo qualcosa abbia l'approvazione; quel che non si riesce a vedere è che troppo spesso la proposta di qualcuno non solo viene bocciata, ma nemmeno recepita, questo non in ragione della cosa in sè (messaggio), ma del suo emittente: è l'individuo stesso che non ha potere contrattuale tale da far valere (comunicare!) il proprio pensiero. Così in un collettivo o le proposte vengono dal leader (o trainer), poco importa se furbescamente emesse in forma interrogativa, o quelle dei "comuni" sono appoggiate dal leader, che fattivamente le fa proprie.

Si è parlato di leader: allora non è una questione che tocca le comunità o i gruppi anarchici!, si dirà. Invece, realisticamente, ogni gruppetto ha il suo bravo *capo*, il suo bel "papà". Certo c'è una notevole diversità fra un comandante imposto e "un buon compagno che si fa il culo", ma a livello pratico si è psicologicamente più autonomi verso un capetto che si riconosce come tale e molto più plagiati dal compagno liberario che non ammette governanti.

Non è niente di catastrofico, l'anarchismo resta ancora integro in tutte le sue premesse, unicamente si fa rilevare che accanto al generale con gli scintillanti segni del comando (e del potere) esiste il capo carismatico in sedicesimo che ha lo stesso potere (non palese) di far prevalere le proprie idee, il proprio volere. Questo imporsi di un leader "senza divisa" il più delle volte non dipende dal soggetto in questione, ma da quelli

(10) Sulla questione si veda la nota sul fatto d'attualità del suicidio di massa in Guyana sul *Quotidiano Donna*, 6 gennaio 1979, il "padre" decretava il suicidio salmodiando "Madre, madre".

che gli stanno attorno che tacitamente lo reputano come il migliore inter pares, quello a cui dare fiducia e seguire-ascoltare. Nel caso più semplice (in cui il "capo" sia in buona fede e/o non si renda conto del proprio "carisma") avviene che lentamente si crea una gerarchia di portatori di valori nella misura in cui sono più o meno vicini, in sintonia o simili al leader; questo processo fa sì che quelli che sono oggettivamente o che inconsciamente si sentono tali, invece di elaborare un proprio pensiero e/o proprie proposte cominciano ad adagiarsi sempre più nell'aspettativa della parola del leader e del suo comportamento o quello della sua cerchia. In un tale contesto, anche senza regole, norme o privilegi codificati, i membri della leadership vengono favoriti mentre i refrattari vengono spinti ai margini e un eventuale irriducibile individualista sarebbe ben presto costretto ad andarsene per la corale riprovazione dell'intera comunità (anche senza voler tener conto del fenomeno inverso ma contemporaneo al sorgere del capo, ovvero la "scoperta" del capro espiatorio). Dunque ogni gruppo, comunità, etc. ha un proprio trainer, un proprio padre "spirituale" (10); non è detto che sia sempre l'identico, comunque in un gruppo formato-costituito il suo ruolo è sempre coperto (ciò non avviene nell'aggregato ove o non esiste alcun bisogno di guida o il modello-punto di riferimento è per tutti fuori dall'insieme). Esiste inoltre il peso della maggioranza.

Neanche questa costrizione è così forte da non essere evitata, elusa, anche se inevitabilmente ogni minoranza è segnata e deformata da questa continua lotta per l'autoaffermazione che è un tutt'uno con la propria sopravvivenza. Resta comunque che come il leader nascosto è psicologicamente molto più pericoloso (quasi letale) per l'individuo, così la presa di posizione di una maggioranza alla quale si è legati affettivamente è oltremodo coattiva per il singolo: trovarsi in opposizione a tutti quelli che formano il proprio gruppo (e habitat, nel caso della Comune) è

quanto di più traumatico possa verificarsi perchè comporta o lo stacco dell'individuo dal gruppo (e quindi caduta di valore e del gruppo e — necessariamente — del transfuga) o la subordinazione del singolo al gruppo con rimozione dell'opposizione iniziale; in ogni caso l'individuo deve superare un conflitto tanto più profondo quanto più si sente nel giusto e *nel* gruppo. Superato lo stress con il conformarsi al gruppo è fare il primo passo verso la negazione d'un pensiero autonomo, e contemporaneamente accumulare risentimenti rimossi che prima o poi emergono dirompenti dall'individuo al primo tentennamento-sfaldamento del gruppo=capo; in tempo normale lo sfogo è verso l'esterno, o/e un capro espiatorio interno, o perfino verso se stessi con un conformismo esasperato alle norme del gruppo.

Questo per quel che riguarda le interazioni fra uguali (e liberi). Lo scarto aumenta con l'aggiunta di attributi quali lo status socio-economico e il parametro sesso-età (il ruolo è già un fattore di leadership, v. sopra).

Siamo tutti uguali. Ma qualcuno è più uguale degli altri

E' noto come l'istruzione, l'educazione, la disponibilità economica, l'appartenenza al sesso "forte" e l'età anagrafica siano determinanti per lo sviluppo personale e l'emergere dal gruppo di un individuo. Il peso di questi attributi è conosciuto, ma raramente si mettono in pratica meccanismi per rendere queste prerogative non-operanti: quelle riguardanti l'età e il grado d'istruzione sono le più macroscopiche e determinanti in ogni situazione, l'una in positivo, l'altra in negativo. Nel caso della Comune è ben difficile che *realmente* si trattino e ascoltino i bambini come uguali, con gli stessi diritti, desideri, oltre che doveri: già il ghettizzarli tutti in una "propria" nursery a contatto con la gente che essi *non* hanno scelto, è trattarli da diversi, da sot-

tomessi, da meno... uguali. Certo, loro non capiscono ancora bene, e naturalmente chi capisce meglio è chi più sa, cioè il più "acculturato", il più "intellettuale", quello che ha più dialettica insomma.

A questa presunta, ma operante "superiorità" si aggiunga il quoziente di produttività. Anche qui prendiamo come esemplare il caso migliore, ossia che il parametro non sia oggettivo, in rapporto cioè alla quantità del lavoro prodotto in sé, ma in rapporto alle capacità individuali (con la pianificazione-parificazione del lavoro manuale e del "lavoro" intellettuale): in un sistema comunitario comunista nessuno sa mai quanto ha prodotto nè quando può dire d'aver fatto abbastanza. Nelle comuni urbane, ove la rendita è data da attività lavorative esterne, il lavoro è quantificato e segmentato temporalmente dal datore di lavoro (o padrone), in quelle contadine e/o artigianali ogni agire è in funzione della produzione (o non si mangia, *tutti*).

Qui sorgono tutta una serie di interrogativi, che a tavolino sono stati appianati e risolti; 1) quando il singolo può dire di aver lavorato (in media) abbastanza?, 2) quali sono i tempi di lavoro (oltre le necessità oggettive temporali improrogabili tipo semina, raccolto, mungitura, etc.)?, 3) quali sono i ritmi "giusti" non solo per il lavoro, ma per il dormire, il mangiare, etc.?, 4) quanto si può prendere dal mucchio?, 5) è corretto acquistare qualcosa di personale *anche se* del tutto voluttuario-futile?, 6) se non vi va un tipo di lavoro, o di mangiare, o di orario; o..., fino a quando lo si può rifiutare (motivando il rifiuto) e agire liberamente? è possibile l'accettazione di un comportamento schizoide? ...

In teoria qualcuno lascia tutto nelle mani del tempo (risanatore di tutti i mali), altri puntano sull'esempio, o sulla responsabilità, o sulla semplice asserzione che il comunismo è bello, altri tagliano la testa al toro scomunicando i soggetti di tali comportamenti "difformi" tacciandoli di piccoli-borghesi, altri...; al lato pratico le Comu-

ni si sfasciano o mettono l'anomalo alla porta. Perché?

A nostro avviso per due ragioni connesse e inerenti alla medesima ideologia: a) l'apologia del lavoro, b) l'uguaglianza come negazione dell'individuale, ovvero secondo la morale cristiana, mamma di tutte le utopie: a1) lavorare santifica l'uomo, b1) siamo tutti fratelli ma peccatori. Questi assunti comportano che l'otium è visto non come stato naturale e tempo primario-vitale dell'esistenza umana, ma come tempo-libero-dal lavoro, prendendo l'attività lavorativa come fattore centrale della vita quotidiana dell'uomo, cioè si vive per lavorare, non si vive come pochi ancora credono, che si debba lavorare quel tanto che basta per vivere quotidianamente.

L'altra posizione si può riassumere brutalmente con "male comune, mezzo gaudio", perchè è veramente scioccante vedere dei zuzzerelloni in questa "valle di lacrime"!

Si diceva che le uniche forme di comuni (asesuate) che durano da secoli sono quelle chiaramente religiose, perchè appunto hanno accettato coscientemente gli enunciati cristiani (o buddisti o comunque una regola religiosa), ovvero dove non c'è libertà, e l'uguaglianza è a beneficio della massa di sottomessi spontanei.

Ora nell'ipotetica Comune libertaria cui ci occupiamo sembra che nè libertà nè uguaglianza siano possibili *contemporaneamente*, questo perchè anche la terza componente del trinomio, la solidarietà, non viene sviluppata, a nostro avviso, in maniera corretta.

Ragnatele

Il gruppo si fonda su una rete di relazioni reciproche che agiscono nel senso desiderato da rappresentazioni collettive che legano l'individuo a norme sociali ammesse e riferite alle aspettative del gruppo. L'identificazione simbolica con il gruppo interno orienta l'individuo verso relazioni particolari di riferimento con alto gradiente

affettivo. La comunità diventa un elemento formale essenziale della rappresentazione del sé dell'individuo. La Comune (e in questo anche la famiglia) aggiunge inoltre il fattore economico. In questa sindrome il singolo si trova ad essere completamente assimilato e diretto dalla "coscienza" collettiva.

Tali caratteristiche strutturali sono fondamentali di tutti i gruppi umani, ma questo non porta alla radicale negazione del gruppo, della comunità e della società com'è nella teoria individualista, perchè non è la composizione comunitaria ad essere manchevole, è in difetto il modo che s'usa nella "formazione" d'un gruppo, d'una Comune.

Il primo gruppo che ogni persona sperimenta è quello costituito dalla famiglia, alla quale è legata *necessariamente* da legami affettivi, culturali, economici. Per effetto di alone il modello sociale che viene ad imporsi nell'attuazione di un gruppo (per quanto composta da elementi che abbiano in odio la struttura familiare) è quello orientato sui ruoli e modelli di questa forma primaria di gruppo. (11)

Lasciando sospesa tutta la problematica sulla famiglia, resta un fatto determinante e basilare: la vita familiare-comunitaria-di gruppo viene esperita in maniera emotivo-affettiva con orientamento non verso la propria persona ma verso la collettività; questo comporta che ogni riferimento individuale è subordinato alle aspettative predeterminate del gruppo. Stando così le cose è purtuttavia possibile la realizzazione di uguaglianza comunista e libertaria, ma la libertà è interna al collettivo, essendo libertà-da non già libertà-(creativa)-di. Ridefinendo il termine "solidarietà" la soluzione sembrerebbe a portata di mano.

Finora il termine ha due connotazioni determinanti: quella affettiva, per cui si solidarizza diciamo così, impulsivamente, di cuore; l'altra omeopatica, per cui si dà il proprio appoggio a quelli che si recepiscono simili. Le due connota-

(11) Sul peso dei modelli sociali che informano i ruoli, in un processo di ritorno a boomerang per mancanza di "progetti" globali alternativi di comportamento, si dovrà ben parlare per non correre il rischio di mutare la struttura lasciando inalterati i moduli di comportamento.

zioni, intimamente legate, comportano un'alta dose di sentimentalismo (o irrazionalità), ma al contempo, pretendono (inconsciamente) un alto grado di similarità; in altre parole tendono ad un crudo manicheismo morale con una netta (ma non-ragionata) divisione dell'umanità in buoni (quelli come noi) e cattivi (tutti i diversi da noi), che nell'estremismo terroristico individualista diviene lo slogan cristiano "Chi non è con me è contro di me".

Qui, invece, si propone un tipo particolare (se si vuole) di solidarietà, in cui le persone (o, meglio, tutti gli esseri) sono legati dalle proprie *differenze*.

Questo comporta un totale ribaltamento d' "orientamenti", primo fra tutti la neutralizzazione della componente affettiva (emotiva), quindi il riferimento non è più il gruppo e la sua "ideologia", ma è l'individuo stesso e la globale "realtà reale". Ciò significa: a) che il gruppo o comunità viene a perdere la propria aurea di habitat psicologicamente protettivo ed emotivamente necessario al singolo; b) che l'interazione non è più una relazione uno ↔ collettività, ma scambio fra individui; c) che è il gruppo ad essere in funzione e ad adattarsi all'individuo, e non gli individui a scomparire nel gruppo; d) che non è la Weltanschauung della comunità a indirizzare le idee individuali e a fornire il quadro di riferimento, ma è il raffronto fra proposizioni esterne - al gruppo - operata dal singolo a fornire "soluzioni". E' la caduta della dipendenza affettiva e dell'approccio emotivo, uniti alla scoperta e priorità assoluta di sé, della propria persona, e l'allargamento a tutto l'orizzonte del reale come riferimento - assai problematicistico, ma difficilmente degradabile a conformismo e cecità comunitaria ("gruppuscolare"). (12)

Finale per orchestra

La connotazione di solidarietà presentata sopra è inserita, sia chiaro, in un contesto che pre-

(12) Si fa notare che non è l'individuo a essere centro d'ogni idea e del mondo, come nell'ipotesi individualista, ma è l'universo sociale a fornire spunti interpretativi al singolo che fa riferimento, prima di tutto, a se stesso come persona = entità socioculturale e biologica. E' un processo personale di elaborazione e decodificazione del "dato", non una "pesca subacquea" nell'io degli individualisti!

(13) Sul termine "potere" molti compagni libertari sono un po' troppo sensibili e prevenuti; la denotazione /potere/ non ha solo connotazioni negative e/o coattive-autoritarie rispetto a un oggetto singolare o collettivo, ma ha anche valenze significati propositivi che non comprendono alcuna prevaricazione. Il problema non è semplice perché, volenti o nolenti, si è sempre in relazioni di /potere/, per cui il negarlo per un'attuazione d'interazione sociale pedissequamente libertaria è fare lo struzzo: cacciare la testa in... frasi rituali per non vedere.

Il fatto è particolarmente grave, e pressante, nei riguardi della "questione femminile": riteniamo che ogni donna, tutte le donne debbano avere *potere* (non il potere!). Il senso che diamo espressamente al termine, affinché siano dipanati alcuni preconcetti, è di "forza contrattuale" ovvero capacità di far pesare la propria opinione, di assicurarsi la propria libertà individuale, di essere "significanti".

suppone motivazione, fini e prassi all'interno di un "sentire comune", quale l'idea-di-coagulo che sta alla base d'ogni gruppo propriamente detto.

Nel gruppo (o, nella tipologia specifica qui esaminata, la Comune) la libertà *propositiva* del singolo è in rapporto con questa uguaglianza nella diversità (solidaristica): è nostra convinzione che quanto più l'individuo è accettato nella sua diversità-identità, tanto maggiore è la possibilità che gli vien data dal gruppo di essere se stesso, semplicemente. Diamo un esempio, a puro intento esplicativo, desiderando che non ci si fermi sulla metafora con il risultato di discutere sull'immagine, come troppo spesso accade, invece che sul concetto simbolizzato.

L'allegoria è quella fornitaci da un'orchestra sinfonica o, meglio, jazz; ogni orchestrale ha una partitura, un compito e un posto *differente* dagli altri, ma tutti cooperano per un fine comune, *in più* ogni elemento dell'orchestra è indispensabile per la riuscita dell'esecuzione — una volta stabilito il ruolo; di qui il potere che *ogni* componente ha espressamente nelle proprie mani. A nostro avviso è proprio questo tipo di potere personale che permette all'individuo di non lasciarsi sopraffare tanto facilmente dal gruppo: quando si ha una *forza contrattuale* che può mettere in crisi la struttura operativa del gruppo agendo anche e prettamente come singolo solitario, allora possiamo ritenere *possibile* che tale gruppo non sia troppo ricattatorio verso le individualità ("non troppo" perché in sé l'ascendente dei più — due rispetto a uno sono psicologicamente già molti — è sempre una forza coattiva operante).

Ogni contesto collettivo ha le sue regole e offre i mezzi sui quali far leva per il proprio potere individuale (13); nel caso della Comune, che non è un semplice gruppo "part-time" di militanza socio-politica, ma una comunità di produzione (e consumo) materiale, è necessaria una ripartizione pro capite degli utili e delle responsabilità. Specialmente delle responsabilità,

perchè la rotazione degli incarichi è, a nostro avviso, inconcludente (14) — a livello personale — perchè mera formalità: il nuovo “incaricato rotativo” visto che è scelto per definizione della struttura, raramente è all'altezza della situazione, per cui pur restando nominalmente (burocraticamente) in carica, dipende dal suo predecessore o, nella più usuale realtà, dall'esperto; così si ha inevitabilmente al di sotto della rotazione ufficiale una rotazione in senso inverso — informale e non riconosciuta — di ritorno, dei portatori di competenze, *richiesto* non già d'inerzia.

La responsabilità duratura porta all'assunzione di uno status che differenziando l'individuo all'interno della rimanente comunità, lo porta ad avere una sua propria voce ben precisa e determinante nelle assemblee e inoltre — e primariamente — lo irrobustisce psicologicamente. Ci rendiamo conto che tale prospettiva di divisione delle mansioni e degli utili possa sembrare una riedizione, approfondita in chiave psico-sociale, di un'associazione comunitaria di tipo (anarco-)collettivista se non mutualista, con sfumature individualiste, ma siamo giunti a questa formulazione, che può sembrare un'involuzione ideologica, perchè la soluzione comunista ci sembra non tenga *abbastanza* conto dell'individuo di per sè, inoltre viviamo in una civiltà di massa che già irreggimenta in un “comunismo opulento” gli individui i quali sono sempre più condizionati dalla collettività, dagli altri, dai vicini di casa (dai compagni!), in senso conformistico, nascosto appena da una competitività falsamente e inutilmente differenziante. Qui e ora (Europa 1979) crediamo sia utile e proficuo per l'intera umanità salvaguardare la libertà globale (con particolare riguardo a quella psico-intellettuale) dell'individuo (all'interno del sociale!) prospettando meccanismi di difesa per il mantenimento di ogni identità personale (unica, in un certo senso), piuttosto che vedere come poter essere tutti “più uguali” (e desautorati del proprio potere contrattuale), quasi non fossimo già fin troppo

(14) La rotazione degli incarichi è tutt'altra cosa dalla possibilità (necessità o “beneficio”) dell'integrazione fra lavoro manuale e intellettuale, e lo svolgimento di differenti attività (non necessariamente prefissate e obbligatorie). Sarebbe bene approfondire l'argomento superando i limiti tecno-economici e sviluppando le implicazioni psico-sociali.

massificati, socializzati e fatti in serie.

La Rivoluzione o è una *rivolta* allargata, o sarà, nel migliore dei casi, un cambio di struttura, ma non mai una mutazione dell'interazione società(comunità)/individuo.

Concludiamo con una duplice nota: la prima è il rimando a due pubblicazioni sulle Comuni, e cioè la pregevole "analisi socio-psicologica delle comuni nordamericane, con una nota sulle comuni italiane" di Donata e Grazia FRANCE-SCARO, *Famiglie aperte: la comune*, Feltrinelli, Milano 1974, e AA.VV., *Vivere insieme! (Il libro delle comuni)*, Arcana, Roma 1977 (riedizione).

La seconda nota riguarda la notissima critica alle "colonie anarchiche sperimentali" da parte di Errico Malatesta: "Noi non abbiamo niente da obiettare al fatto che alcuni compagni cerchino di organizzare la loro vita nel modo che la intendono e trarre il miglior partito che possono dalle circostanze in cui si trovano. Ma protestiamo quando dei modi di vita, che non sono e non possono essere che degli adattamenti al sistema attuale, si vogliono presentare come cose anarchiche e, peggio ancora, come mezzi per trasformare la società senza ricorrere alla rivoluzione" (15). Condividiamo il giudizio, con però, un modesto augurio: che il proliferare di collettività comunitarie — rurali e urbane — possa portare, nella loro attuazione "ottimale", a situazioni di rilassamento da una vita sempre più alienata-ante e nevrotica. ("Dobbiamo creare comunità libere, delle zone liberate, ove noi giovani si possa vivere insieme obbedendo ai nostri regolamenti ed ai nostri valori per il nostro stesso benessere. Questi *ghetti* di giovani saranno le fondamenta della rivoluzione: dovrebbe essercene uno in ogni città." Jerry RUBIN, *Siamo tanti!*, Arcana, Roma 1973, p. 80; sottolineatura nostra — il contesto è yippie.)

(15) Luigi FABBRÌ.
Malatesta. L'uomo e il pensiero, R.L., Napoli 1951, p. 245.

Annamaria e Giancarlo Varagnolo

Chomsky — Vorrei cominciare dicendo che il termine *anarchismo* abbraccia un gran numero di idee politiche e che io preferisco intenderlo come la sinistra di ogni movimento libertario. Da queste posizioni potremmo concepire l'anarchismo come una specie di socialismo *volontario*, cioè come un socialismo libertario o come un anarcho-sindacalismo, come un comunismo libertario, o anarchismo comunista, secondo la tradizione di Bakunin, Kropotkin e altri. Questi due grandi pensatori proponevano una forma di società altamente organizzata, anche se organizzata sulla base di unità organiche o di comunità organiche. Generalmente con queste due espressioni intendevano il laboratorio e il quartiere, e a partire da queste due unità organiche farne discendere, attraverso patti federativi, un'organizzazione estremamente integrata che potrebbe avere dimensione nazionale ed internazionale. Ogni decisione, ad ogni livello, dovrebbe essere presa per maggioranza sul terreno e tutti i delegati rappresentanti di ogni comunità organica devono farne parte e devono provenire da essa, cui devono rispondere e nella quale di fatto vivono.

— *Sarebbe dunque un sistema di organizzazione radicalmente distinta dalle cosiddette democrazie rappresentative...*

Ch. — Questa democrazia rappresentativa statunitense o britannica viene criticata da un anarchico per due motivi. Primo, perchè si esercita un monopolio del potere, centralizzato nello stato; e secondo, criticamente parlando, perchè la democrazia rappresentativa è limitata alla sfera politica senza estendere in modo coerente il suo carattere al terreno economico. Gli anarchici della linea cui ci riferiamo hanno sempre creduto che il controllo sulla stessa vita produttiva fosse la condizione sine qua non di ogni vera liberazione umana, di fatto, di ogni attività democratica significativa. Ossia, finchè ci saranno cittadini obbligati a mettersi in vendita sul mercato della manodopera a chi abbia interesse ad utilizzarli per i suoi interessi, finchè la funzione del produttore sarà ridotta ad essere un utensile subordinato, rimarranno elementi coercitivi e di oppressione davvero scandalosi che non invitano affatto a parlare in tali condizioni di democrazia, se ha ancora molto senso farlo.

— *La storia offre esempi duraturi e di una dimensione abbastanza sostanziale di società che si siano avvicinate all'ideale anarchico?*

Ch. — Sì, sono esistite società quantitativamente piccole che penso siano riuscite a realizzare abbastanza questo idea-

le, a parte il fatto che la storia dà esempi di rivoluzione libertaria su grande scala dalla struttura fundamentalmente anarchica. Ma ritornando alla domanda, personalmente ritengo che l'esempio forse più drammatico sia quello dei *kibbutzim* israeliani, che per un lungo periodo di tempo furono realmente gestiti con principi anarchici, cioè: autogestione, controllo diretto da parte dei lavoratori su tutta la gestione dell'impresa, integrazione di agricoltura, industria e servizi, così come la partecipazione e l'intervento personali all'autogoverno. Oso affermare che ebbero un successo straordinario in quasi tutti i campi in cui riuscirono ad imporsi.

— *Ma sicuramente questi kibbutz erano, e sono ancora, inquadri nei limiti di uno stato tradizionale che ne garantisce una certa stabilità fondamentale.*

Ch. — Non è stato sempre così. La storia dei kibbutz è abbastanza interessante a questo riguardo. Solo dal 1948 sono inclusi negli ingranaggi di uno stato convenzionale. Prima obbedivano solo alle necessità di un'enclave coloniale e, in realtà, esisteva una società sottostante, maggiormente cooperativista, che di fatto non faceva parte del sistema sovrastrutturale del mandato britannico, ma che funzionava surrettiziamente al

di fuori della portata di tale mandato. E fino ad un certo punto questa società cooperativista è sopravvissuta ancora alla fondazione dello Stato di Israele, ma — naturalmente — finì coll'integrarsi in esso, perdendo così, secondo me, gran parte del suo carattere socialista libertario, a causa del processo politico che la stessa fondazione di una nazione provocava, oltre ad altri processi causati dalla storia della regione nella congiuntura internazionale che non è questo il luogo di trattare.

Tuttavia, come istituzioni socialiste libertarie funzionanti, credo che i kibbutz israeliani possano costituire un modello interessante ed estremamente adatto per società industriali avanzate in una misura che altri esempi esistiti in passato non hanno avuto.

Un buon esempio di rivoluzione anarchica realmente su vasta scala — di fatto l'esempio migliore che io conosca — è quello della rivoluzione spagnola del 1936, durante la quale, e nella maggior parte della Spagna repubblicana, si realizzò una rivoluzione anarchica (o eminentemente ispirata all'anarchismo) che comprendeva sia l'organizzazione dell'agricoltura sia quella dell'industria in considerevoli dimensioni, tra l'altro sviluppandosi in un modo che, almeno dall'esterno, dà tutta l'impressione della spontaneità. Ma se ricerchiamo le radici più pro-



△ fonde e le sue origini, ci rendiamo conto che questo risultato fu dovuto a circa tre generazioni di militanti abnegati che organizzavano senza respiro, che sperimentavano, che pensavano e lavoravano per diffondere le idee anarchiche tra vasti strati di popolazione in quella società eminentemente preindustriale, anche se non preindustriale del tutto. Anche quest'esperienza ebbe grande successo, sia dal punto di vista delle condizioni umane che delle misure economiche. Voglio dire che la produzione mantenne il suo andamento con ancor maggior efficienza, se possibile; i lavoratori dei campi e delle fabbriche dimostrarono di essere perfettamente capaci di amministrare le cose e di amministrarsi senza alcuna pressione dall'alto, contrariamente a quanto avevano creduto molti socialisti, comunisti e liberali e altri concittadini della Spagna repubblicana (per non parlare dell'altra!) e francamente chissà quale incremento quest'esperienza avrebbe potuto dare al benessere ed alla libertà del mondo! Purtroppo, quella rivoluzione anarchica venne soffocata dalla forza bruta, nonostante il fatto che finché si mantenne viva avesse un successo senza precedenti e fosse stata — ripeto — una testimonianza di grande ispirazione per molti aspetti sulla capacità dei lavoratori poveri di organizzare ed amministrare i loro interessi

in modo pienamente acconcio senza oppressione nè controlli esterni o superiori. Ebbene, in qual misura l'esperienza spagnola è applicabile a società altamente industrializzate è un problema che si dovrebbe studiare in ogni dettaglio.

— *Si può affermare che l'applicabilità delle idee libertarie presuppone necessariamente una società fondamentalmente rurale con una tecnologia ed una produzione abbastanza semplici e la cui organizzazione economica tenda ad essere di piccola scala e localizzata?*

Ch. — Per quanto riguarda le risposte anarchiche ne abbiamo per lo meno due. Innanzitutto, esiste una tradizione anarchica — che potremmo far partire da Kropotkin — che ha questo carattere. Ma in secondo luogo esiste un'altra tradizione anarchica che sviluppandosi sbocca nell'anarcosindacalismo e che vede nell'anarchismo il giusto modo di organizzare una società complessa con un livello industriale altamente avanzato. E questa tendenza all'interno dell'anarchismo si confonde, o quanto meno si collega molto strettamente con una varietà di marxismo di sinistra del tipo dei comunisti spartachisti, ad esempio, provenienti dalla tradizione di Rosa Luxemburg e che più tardi fu rappresentata da teorici marxisti come Anton

Pannekoek, che sviluppò tutta una teoria sui consigli operai nell'industria, e che allo stesso tempo era uno scienziato, un astronomo.

Ebbene, quale di queste due prospettive è quella che aderisce alla verità? O, in altri termini: le concezioni anarchiche hanno per oggetto una società preindustriale esclusivamente o l'anarchismo è anche una concezione adatta ad essere applicata all'organizzazione di una società industriale altamente avanzata? Personalmente, credo che l'industrializzazione e il progresso della tecnologia si siano portati seco possibilità di autogestione su un terreno vasto come non mai prima. Credo, in realtà, che l'anarcosindacalismo ci offra proprio il modello più razionale di una società industriale avanzata e complessa in cui i lavoratori possono perfettamente assumere su di sé i propri interessi in modo diretto ed immediato, cioè gestirli e controllarli, senza che per questo non siano allo stesso tempo capaci di occupare posti chiave allo scopo di prendere le decisioni più essenziali sulla struttura economica, le istituzioni sociali, l'impostazione regionale e ultra regionale, ecc. Oggi, le istituzioni dirigenti non permettono ai lavoratori di esercitare alcun controllo sull'informazione necessaria nel processo di produzione e nemmeno possiedono per il resto la capacità richiesta

per occuparsi di queste mansioni di direzione. D'altra parte, in una società senza interessi creati né monopoli, gran parte di questo lavoro — compreso quello amministrativo — potrebbe ormai essere fatto per automazione. E' caratteristica della proprietà pubblica che le macchine possano adempiere un gran numero di mansioni che oggi ricadono sui lavoratori e che, quindi, questi — una volta assicurato meccanicamente un livello di vita rispettabile — potrebbero intraprendere liberamente qualsiasi attività creativa che prima era loro oggettivamente impossibile neppure immaginare, soprattutto nella fase primaria della rivoluzione industriale.

— *Potresti descriverci con qualche maggior dettaglio la costituzione politica di una società anarchica così come te la immagini nelle condizioni moderne di vita attuale?*

Ch. — Permettimi di delineare quello che io credo potrebbe ottenere un certo consenso tra i libertari, quadro che naturalmente mi sembra essenzialmente, anche se nei minimi termini, adeguato al caso. A cominciare concretamente dalle due classi di organizzazione e controllo: l'organizzazione ed il controllo sul luogo di lavoro e nella comunità, potremmo a tale scopo immaginare una rete di consigli



△ di lavoratori e, al livello superiore, la rappresentanza inter-fabbriche o tra rami dell'industria e del commercio, o tra mestieri e professioni, e così di seguito fino alle assemblee generali dei consigli di lavoratori emanazione della base a livello regionale, nazionale o internazionale. E dall'altro punto di vista, o sull'altro versante, si deve immaginare un sistema di collegamento basato sulle assemblee locali, a loro volta federate regionalmente e che avrebbero voce su problemi regionali, ad eccezione di quanto riguarda i mestieri, l'industria e il commercio, ecc., per poi passare al livello nazionale ed alla confederazione di nazioni, ecc.

Ebbene, sul modo in cui dovrebbero esattamente svilupparsi queste strutture e quale sarebbe la loro interrelazione, sul fatto se siano necessarie tutt'e due o una sola, sono domande che i teorici dell'anarchismo hanno discusso e sui quali esistono molte varianti. Per adesso, non mi azzardo a prendere posizione, sono questioni che si dovranno elaborare e chiarire a fondo e con calma.

— *Ci saranno i partiti politici? Si costituirà un qualche tipo di autorità eletta, cosa che sarebbe contraria all'idea anarchica?*

Ch. — No, certo, l'idea anarchica afferma che la delega dell'

autorità deve essere la minima possibile e che i partecipanti, a qualsiasi livello di governo, devono essere direttamente sotto il controllo della comunità organica in cui vivono. La situazione ottimale sarebbe dunque che la partecipazione a qualsiasi livello del governo, fosse solamente parziale, cioè: che i membri di un consiglio di lavoratori che, di fatto, esercitano le loro funzioni prendendo decisioni che gli altri lavoratori non hanno il tempo di prendere, continuino a fare contemporaneamente il loro lavoro nell'officina, nel laboratorio o nella fabbrica in cui sono impiegati, o il loro lavoro o mansione nella comunità, nel quartiere o nel gruppo sociale cui appartengono.

E rispetto ai partiti politici, la mia opinione è che una società anarchica non ha motivo di proibirli. Dato che, di fatto, l'anarchismo si è sempre basato sull'idea che qualsiasi sistema normativo imposto sulla vita sociale è destinato a limitare e deteriorare completamente la sua energia e vitalità e che, piuttosto, ogni genere di nuovi tipi di organizzazione volontaria possono apparire ad un livello superiore di cultura materiale e intellettuale. Ma io credo sinceramente che se per caso si riterà necessario l'esistenza di partiti politici, la società anarchica avrà sbagliato. Voglio dire che secondo me in una situazione

che vede la partecipazione diretta all'autogoverno ed all'autogestione degli affari economici e sociali, i dissensi, i conflitti, gli scontri di interessi, di idee e di opinioni dovranno non solo essere bene accolti ma persino favoriti, per essere espressi nel giusto modo ad ognuno dei diversi livelli. Non credo che la complessità dell'interesse umano e della vita venga trattata meglio dividendola in questo modo. In realtà, i partiti rappresentano fondamentalmente interessi di classe e le classi dovrebbero essere state eliminate o superate in una società come quella che è argomento della nostra trattazione.

Un'ultima domanda sull'organizzazione politica. Con tutta questa serie di assemblee e di strutture, non c'è il pericolo che l'organo centrale o quello che sta al vertice della piramide, come si diceva, si allontani dalla base?

Ch. — E' condizione essenziale di ogni società libertaria impedire un simile orientamento nelle faccende pubbliche a carattere nazionale ed internazionale, e a questo scopo occorre creare le necessarie istituzioni. Cosa che ritengo perfettamente realizzabile. Personalmente, sono convinto che la partecipazione al governo non sia un lavoro "full-time" (a tempo pieno). Può esserlo in una società

gestita irrazionalmente in cui la stessa irrazionalità delle istituzioni provoca ogni genere di problema. Ma in una società industriale avanzata, che funzioni come è conveniente in modo libertario, penso che la attuazione delle decisioni prese dai corpi rappresentativi sia un'occupazione "part-time" (a tempo parziale) che dovrebbe essere portata avanti a turno all'interno di ogni comunità e che dovrebbe inoltre esigere come condizione da quelli che l'esercitano il non abbandonare le proprie attività professionali, neppure parzialmente. Ipotizziamo che sia possibile intendere il governo come una funzione d'impresa, equivalente alla produzione di acciaio, ad esempio. Se ciò fosse realizzabile — ed io penso, che sia una questione di fatti empirici che deve obbedire alle proprie determinazioni e che non può progettarsi come pura teoria — se ciò fosse realizzabile, dico, la naturale conseguenza sarebbe di organizzare il governo "industrialmente", come se fosse un altro ramo dell'industria, col suo consiglio di lavoratori e la sua disciplina autogestionaria, e la sua partecipazione nelle assemblee di maggiore estensione o portata.

Potrei aggiungere qui che così accadde nei consigli di lavoratori formatisi spontaneamente in alcune parti, come ad esempio nella rivoluzione ungherese



△ del 1956. Infatti, se non mi sbaglio, esisteva un consiglio di impiegati dello stato organizzatosi semplicemente come un'industria o un'impresa, come altri rami dell'industria di tipo tradizionale. Una cosa simile è perfettamente possibile e dovrebbe essere — o potrebbe essere — una barriera che impedisce la formazione di questa specie di remota burocrazia repressiva che gli anarchici temono tanto, come è naturale.

In uno dei tuoi saggi scrivi che "in una società decente tutti avrebbero la possibilità di avere un lavoro interessante e ad ognuno sarebbe permesso di utilizzare le proprie capacità essenziali fornite le più ampie opportunità a questo scopo". Personalmente, credo che il lavoro che alla gente può sembrare interessante, o attraente o soddisfacente, non deve per forza coincidere con il tipo di lavoro che si deve fare per necessità...

Ch — Infatti, c'è un sacco di lavoro che dev'essere fatto se vogliamo mantenere un determinato livello di vita. Per rispondere alla domanda: in che misura il lavoro dev'essere oneroso? Ricordiamo che nè la scienza, nè la tecnologia, nè la semplice intelligenza hanno esaminato il problema per abolire il carattere pesante e autodistruttivo di alcuni lavori necessari nella nostra società. Ciò per

il fatto che si è sempre contato sulla riserva di un notevole corpo di schiavi salariati, che faranno qualsiasi lavoro per quanto duro possa essere, piuttosto che morire di fame. Ma se l'intelligenza umana si applicasse a risolvere il problema di come rendere sopportabili i lavori più pesanti che sono necessari per la società, non sapremo quale sarà il risultato. Sono convinto che gran parte di questi lavori potrebbero essere resi completamente sopportabili. Ciò a parte il fatto che mi pare un errore ritenere che ogni lavoro fisicamente duro debba essere oneroso. Ci sono molti — io compreso — che fanno lavori faticosi per rilassarsi. Non tanto tempo fa ad esempio mi è accaduto di piantare 34 alberi in un parco dietro casa mia, cosa che implicava scavare 34 buche. Considerando ciò che normalmente faccio come occupazione, questo rappresenta un lavoro abbastanza faticoso, ma devo confessare che mi sono divertito a farlo. Tuttavia, sono sicuro che non mi sarei divertito se avessi dovuto farlo con un caposquadra davanti di me e un orario rigido, ecc.

A questo proposito potrei dirti che esiste il pericolo che questo modo di vedere il problema sia un'illusione abbastanza romantica, possibile solamente per una piccola élite di intellettuali, professori, giornalisti,

ecc. che sono nella situazione tanto privilegiata da essere pagati per ciò che a loro piace fare a che farebbero in ogni modo.

Ch — Per questo ho cominciato premettendo un grande “se” condizionale. Ho detto che innanzitutto occorre chiedersi fino a che punto il lavoro necessario per la società — cioè il lavoro richiesto per mantenere il livello di vita che vogliamo — dev'essere per forza pesante e oneroso. Io credo che la risposta sarebbe: molto di più di quello che è oggi; ma siamo d'accordo che fino ad un certo punto continua ad essere “sporco”. Anche così, la risposta è molto semplice: questo lavoro sporco dev'essere distribuito in modo equo tra tutti quelli che sono capaci di farlo.

Allora vuoi dire che ognuno deve trascorrere un certo numero di mesi all'anno alla catena di montaggio di automobili e altrettanto a raccogliere immondizie o facendo altri lavori ingrati...

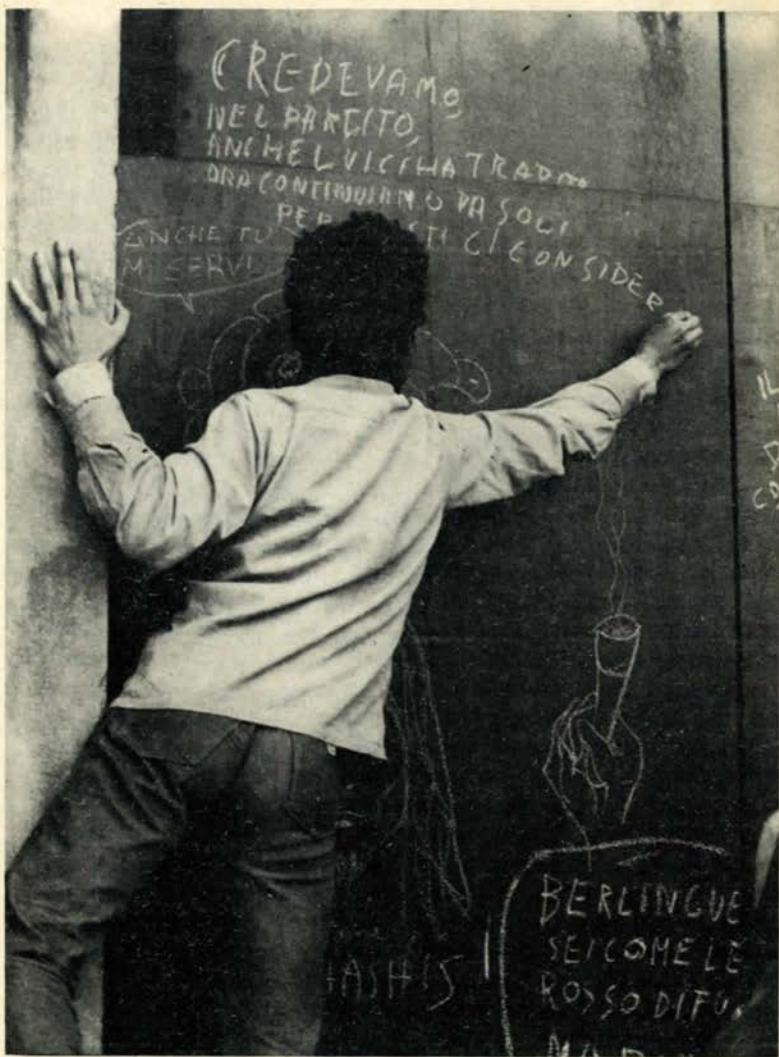
Ch — In effetti queste mansioni non sono di alcuna soddisfazione. Quando vedo lavorare gli operai, diciamo i meccanici di automobili ad esempio, credo che molte volte potrebbe essere motivo di non poco orgoglio realizzare il loro lavoro. L'orgoglio di un lavoro complicato e ben fatto, in cui occorre fare

uso dell'intelligenza, specialmente quando si è implicati nella gestione dell'impresa e occorre contribuire alle decisioni sul modo di organizzare il lavoro, per che cosa serve, quali sono gli obiettivi di quel lavoro, ecc. Io penso che tutto ciò può essere un'attività di soddisfazione e compensante che, di fatto, richiede le capacità che i lavoratori dispiegano di buon grado. Ma la verità è che sto parlando ipoteticamente. Supponiamo che rimanga un residuo di lavoro che nessuno voglia fare: in questo caso non c'è altra soluzione che distribuirlo tra tutti in modo equo, ma, per gli altri, che la gente eserciti liberamente le sue capacità e la sua buona disposizione.

Ritornando sulle forme di organizzazione politica, non credi che in una società anarchica non si tollererebbero le sovrastrutture governative necessarie per fare i piani economici, decidere sulle conversioni, le priorità in materia di lavoro, di consumo, ecc.?

Ch — Non sono d'accordo. Mi sembra che le strutture anarchiche, o forse quelle dei marxisti di sinistra basate sul sistema dei consigli e delle federazioni di lavoratori siano più che sufficienti per prendere una decisione su qualsiasi piano nazionale. Allo stesso modo funzionano a questo livello — diciamo nazio





nale — le società a socialismo statale quando devono elaborare piani nazionali. Non c'è nessuna differenza. Dove esiste — e grande — è nella partecipazione a tali decisioni, nel controllo che si esercita su di essa. Gli anarchici ed i marxisti di sinistra — consiglisti, spartachisti — prendono queste decisioni dalla base. La classe lavoratrice informata è quella che le prende attraverso le sue assemblee e i suoi rappresentanti diretti che vivono e lavorano tra di loro. Ma nei sistemi di socialismo statale, il piano nazionale viene realizzato dalla burocrazia nazionale che accumula per sé e monopolizza tutta l'informazione necessaria e che prende le decisioni. Di tanto in tanto si presenta in pubblico e gli dice: "Potete scegliere me o questo, ma tutt'e due facciamo parte della stessa burocrazia distante che non è alla vostra portata". Questi sono i poli, queste sono le opposizioni polarizzate all'interno della tradizione socialista.

Infine, che cosa pensi delle possibilità oggi esistenti di fondare società come quelle che hai appena finito di delineare nei paesi industriali più importanti dell'occidente nel prossimo quarto di secolo o meno?

Ch — Non credo di essere abbastanza informato nè abbastanza in grado di fare predizioni di questo tipo, anzi: cre-

do che avventurarsi in simili pronostici dimostri più la personalità che il buonsenso di chi li emette. Tuttavia, forse potrei dire questo: ci sono tendenze ovvie all'interno del capitalismo industriale verso una concentrazione di potere negli stretti campi economici in un disegno che si sta trasformando sempre più in uno stato totalitario. Queste tendenze si vanno sviluppando da un certo tempo e, francamente, non vedo nulla che possa contenerla. Credo quindi che queste tendenze continueranno il loro corso facendo parte dell'anchilosamento e della decadenza delle istituzioni capitaliste.

Ebbene, credo che questo corso verso un totalitarismo di stato e verso una concentrazione economica esasperata — tutt' e due le cose sono in collegamento, sicuramente — produrranno reazioni, tentativi di liberazione personale, di liberazione sociale, che assumeranno ogni tipo di forma. In tutta l'Europa si sente reclamare la partecipazione operaia o la codeterminazione e persino il controllo dei lavoratori. Per ora tutti questi tentativi sono minimi. Piuttosto credo che siano illusioni e che, di fatto, possono minare gli sforzi seri della classe operaia per liberarsi. Ma costituiscono in parte anche una risposta interessante in quanto rappresentano una intuizione ed un vigoroso sintomo del fatto che la coer



△ cizione e l'oppressione, siano queste portate avanti dal potere economico privato o dalla burocrazia statale, non fanno necessariamente parte della vita umana, proprio per niente. Quanta maggiore concentrazione di potere e di autorità, tanto maggio-

re ribellione e maggiori sforzi per organizzarsi al fine di distruggerle. Presto o tardi questi sforzi saranno coronati dal successo. Così spero.

(trad. Andrea Chersi)



1. Chissà dove sono finiti Cavallo Pazzo, Nuvola Rossa, Gerónimo? Forse vagano ancora tra una casa occupata e l'osteria. Forse "si sono sistemati": un posto da uscire nel parastato e uno spinello nel tempo libero. Forse hanno finito per fare politica sul "serio" in qualche sezione del grande Partito Comunista o attivo extraparlamentare. Forse sono morti, addormentati da una dose di droga tagliata male. Forse sono diventati "avanguardie armate" della rivoluzione clandestina.

Non lo sappiamo, non faremo neppure delle ricerche, e non stiamo neppure parlando degli indiani del far-west, ma di quelli metropolitani, si sarà capito. Questi nomi strani, le loro tribù, il loro gergo sono ormai ricordi molto lontani, si perdono nella mente sotto cumuli di "riflussi", "terrorismi", "politiche del confronto", "terze vie", "travoltomanie", "serpenti monetari", "sensi dello Stato" ecc. ecc., in un mare di formulette sterili e ripetitive. Il '77 è stato un fuoco molto breve, ha lasciato a covare sotto la cenere un terrorismo cronico e in espansione oltre alla politica ufficiale che ben conosciamo. Ma cercare spiccioli di felicità attraverso i ricordi di quell'anno, i visi truccati degli "indiani", i loro slogan ironici è ben misera cosa. Questi, che ci sembrano tanto lontani, sono in effetti avvenimenti di appena due anni fa, ma

hanno perso tutta la loro effervescente vitalità sotto la cappa di questo inerte presente. Eppure c'è una ragione per cui vale la pena ricordare, sia in generale sia in questo particolare, ed essa sta nel riuscire a collegare il ricordo con la riflessione, il confronto, con il pensare che è individuare, come direbbe Adorno. Se, ad esempio, ricordando riuscissimo a capire, anche a due anni di distanza, cosa è stato il '77, cosa c'è stato prima sarebbe già un notevole passo avanti perchè mi pare che finora poco si è capito, almeno stando alle "voci ufficiali" che mi giungono. Non si è andati al di là degli schematismi, delle ideologie, delle prese di posizione, delle scomuniche, degli esorcismi. Scavare in questo recente passato è l'intento che fa da supporto a tutto il lavoro; lavoro che è stato lungo, ma in questa stesura ha una delimitazione ben definita.

Non è a caso che ho iniziato con la citazione degli indiani metropolitani: su di essi si appunterà lo sguardo in questo saggio, ma non solo su di essi. L'ipotesi che lo sostiene è dunque questa: le analisi che si sono fatte sulla contestazione giovanile degli ultimi tre anni hanno sempre, o quasi, colto l'aspetto globale del movimento, hanno cercato di tratteggiarne le caratteristiche unificanti, ne hanno dato un'immagine unitaria nei fini, se non nei mezzi, e

hanno soprattutto considerato il '77 come un'esplosione dal nulla. Ebbene è mio intento tentare di disegnare una mappa delle differenze, sostanziali, di vita, dei vari raggruppamenti che hanno dato origine al cosiddetto movimento, di ricercarne la genesi e i precedenti, di vederne in seguito la confluenza nelle lotte del '77. Questi raggruppamenti non hanno, in effetti, dei caratteri strutturali, una stabilità dei componenti, sono formazioni che nel maggior numero di casi dura per "lo spazio di un desiderio". Ciò nonostante vi sono delle affinità ideali ed esistenziali che permettono, a mio giudizio, di individuare delle aree sufficientemente delimitate e connotate, e vi sono dei fermenti (precedenti all'esplosione dei primi mesi del 1977) molto significativi e sintomatici. Questo è l'obiettivo da raggiungere, questo è il primo passo da compiere per una comprensione reale dei movimenti sociali, per una comprensione che non si fondi su delle impressioni, dei "sentito dire", ma che scavi nel vissuto più che nell'ideologico prima di tirare conclusioni e dare giudizi. E' proprio contro i tanti frettolosi giudici che si sono accaniti come avvoltoi su questa escrescenza del corpo sociale che sono le contestazioni giovanili, che si è imboccata questa strada. Conoscenza della situazione reale quale condizione necessa-

ria e determinante per riuscire a unificare la teoria con la prassi, questo è un criterio che intendo adottare e di cui sarebbe bene se ne rammentassero anche tutti quei "maîtres à penser" nostrani che non appena vedono qualcosa muoversi nel sociale vi si gettano sopra con i loro alambicchi sociologistici, sprovvisti però di quel minimo di modestia e di studio che dà credibilità ed efficacia all'analisi. Sono peraltro convinto che oggi, cadute tutte le aspettative sul "ruolo portante" della classe operaia, siano i movimenti sociali di contestazione il nastro trainante per il rinnovamento della società. "Il problema oggi è — come dice giustamente Touraine — come dare il proprio contributo per fare emergere il significato principale di questa lotta sfaccettata e diversa" (Alain Touraine, in una intervista a Panorama n. 667 del 30/1/1979, pag. 65).

Se questo è vero, allora l'interesse di questo saggio "postumo" sul '77 è anche quello di tentare un recupero di una teoria da quelle prassi manifestatesi nei gruppi giovanili in questi anni che prendiamo in considerazione. Senza addentrarci in sofisticate disquisizioni sul rapporto teoria-prassi, mi pare che una riflessione di questo genere non possa far altro che giovare a una presa di coscienza di ciò che viviamo e che ci sta attorno, anche perchè so-



no persuaso che la "coscienza" sia stata proprio la grande assente del '77.

2. Sostanzialmente tendo ad individuare tre aree culturali e di influenza nella sinistra giovanile per quanto riguarda gli anni dal '75 al '77 ed è su queste che qui mi soffermerò più lungamente. Mi riferisco ai circoli del proletariato giovanile, agli indiani metropolitani e all'Autonomia più o meno organizzata. Premetto subito che questa è una distinzione arbitraria e spiegherò quali sono i criteri che mi hanno condotto a questa distinzione. Infatti in un panorama più globale di tutta la sinistra a sinistra del PCI nel post-sessantotto esistono altre forze di non minore rilevanza. Si può fare preliminarmente un'altra mappa più comprensiva. Assieme ai tre nuclei appena citati, che per comodità potremmo comprendere in un' "area dell'autonomia" (intesa in senso generale, non "partitico" — non ha nulla a che fare con l'Autonomia Organizzata o Operaia e "sottolinea la necessità di una prassi politica nuova, non vincolata a rapporti privilegiati con nessun partito e nessuna organizzazione, compresi i sindacati", da *Le radici di una rivolta*, Feltrinelli '77, pag. 71), vi sono i tre o quattro gruppi ex extraparlamentari (Lotta Continua, Avanguardia Operaia, Partito di Unità Proletaria e/o

Democrazia Proletaria) e i cosiddetti "cani sciolti", cioè reduci dal movimento studentesco del '68, libertari non inquadrati, aderenti a gruppi di base ecc.

Ho tralasciato volutamente i gruppi femministi, non per disconoscere l'importanza, anzi proprio perchè la loro presenza attiva in questi anni è talmente pregnante e trasversale (nel senso che attraversa tutti gli strati del sociale e in particolare i "nostri" gruppi) che occorrerebbe fare un discorso a sè. Ho detto che non farò un'analisi di tutto ciò che si muove al di là del Partito Comunista, e meno che meno mi permetterei fare il "discorso delle donne" (al massimo si può fare quello "sulle donne", anche se il termine è molto brutto). Però vorrei mettere in rilievo il fatto che le tematiche femministe e materialmente le stesse donne sono presenti, appunto trasversalmente, in tutte le manifestazioni e in tutte le "idee" che imperversano in questa area sociale. Se infatti ci caliamo per un attimo nel clima di questi anni non si può fare a meno di constatare che accanto allo spegnersi degli echi della rivolta (quella del '68) e allo svanire delle illusioni, ciò che più di ogni altra cosa emerge e assume carattere trainante sono proprio alcune tematiche proposte e vissute dalle donne. La "qualità della vita", i "bis-



▲gni", il "corpo", i "rapporti interpersonali", il "piccolo gruppo" sono appunto i temi e problemi che, nati dalla presa di coscienza femminile, si sono estesi e sono divenuti comuni in queste aree sociali giovanili. Sarebbe molto interessante una ricerca sul modo in cui questi contenuti sono stati trasmessi ad altri soggetti sociali e sul come si sono modificati in questo passaggio. Mi limiterò a fare qualche ipotesi nel corso dell'analisi sui singoli gruppi, ma il tema non si esaurisce certamente in queste poche righe. Certo è che proprio nel momento in cui questa "morale" femminista ha assunto dimensioni più larghe dei confini delle donne, sono iniziati processi involutivi e di non piccola portata. Quanto di ciò sia dovuto a situazioni oggettive e quanto invece sia intrinseco alle stesse tematiche è tutto da stabilire. Mi pare però che rimanga il dato di fatto, confermato anche dalla difficoltà e dalla breve durata degli aspetti "etici" nel movimento '77, che lo scontro di quei valori con il "realismo della politica" sia stato, nel breve periodo, perdente.

Questo breve accenno ai gruppi e alle idee di questo periodo ci serve per capire quale sia il terreno e quale l'ambiente in cui nasce quella che abbiamo definito "area dell'autonomia". Infatti il rischio di vedere la storia sociale come pun-


teggiata da esplosioni e da normalità è sempre grande. Abbiamo invece visto che la maturazione degli avvenimenti avviene in sordina, e vedremo che questi fermenti ignoti sono particolarmente significativi.

Per il '77 i precedenti si giocano tutti nelle cantine, in qualche casa occupata delle periferie metropolitane e, in alcune città, nelle aule universitarie rimaste centri di aggregazione. I gruppi extraparlamentari hanno finito di essere punto di riferimento privilegiato; la sinistra parlamentare "forte dei successi elettorali del '75 e '76" non rappresenta più alcun modello alternativo, non tanto di una società futura, ma neppure di vita quotidiana; le femministe occupano il Duomo di Milano (dicembre '75) all'apice della loro forza come movimento; "Porci con le ali" — caso letterario-politico del '76 — ripropone, in forme da romanzo-rosa, il problema di come si vive a sinistra. E a sinistra si vive male: la disoccupazione giovanile, più ancora che la cosiddetta crisi ideale, condannano larghe fasce di giovani a vivere e a morire nei ghetti della periferia delle grandi città; la droga pesante subentra prepotentemente a quelle dette leggere, che continuano ad essere un veicolo per la socializzazione; privato e pubblico, insieme o separati, non offrono certo speranze.

In questo quadro penso sia

allora giustificata la delimitazione del campo di analisi fatta in precedenza. Sono infatti i circoli del proletariato giovanile, gli indiani metropolitani e l'Autonomia (i primi soprattutto) il fermento nuovo, caratteristico, che si oppone (vedremo come) a questa disgregazione. Sono essi i sintomi più evidenti del disagio della società e nelle loro manifestazioni si evidenziano le contraddizioni di un modello societario che si è profondamente modificato. Le società industriali, e la nostra fra queste, sono infatti entrate nell'era in cui "la produzione è sempre meno separabile dall'educazione, dall'informazione, dal trattamento della salute, dalle comunicazioni di qualsiasi tipo" (Alain Touraine, *Per la sociologia*, Einaudi, 1978, pag. 149). Se questo è vero, e per me non ci sono dubbi, allora è chiaro che i conflitti "significativi" sono quelli che scoppiano nel sociale e non quelli di fabbrica. Riconosco che la schematicità di quest'analisi non è sufficiente a spiegare il tipo particolare di approccio al problema, ma vorrei fosse chiaro che la scelta di analizzare quei gruppi è dettata da una convinzione teorica ancor più che da fatti contingenti.

3. I circoli del proletariato giovanile sono sorti spontaneamente negli scantinati di Milano dove gruppi di giovani si riuni-



vano per ascoltare musica e per scambiarsi le loro idee sui problemi della scuola, del lavoro, della famiglia, dell'emarginazione, della droga, del sesso. Ma chi sono questi giovani? Nella maggioranza dei casi figli di operai delle piccole fabbriche dell'hinterland milanese, di qualche piccolo commerciante, di sotto-proletari. Sotto-proletari loro stessi spesso sono costretti ad accettare lavori precari, ad arrangiarsi per vivere; qualcuno va ancora a scuola, qualcuno ha un lavoro garantito. Di età che oscilla tra i 14 e i 18 anni, hanno i problemi di tutti i giovani, ma i loro sono ingigantiti dalle condizioni economiche e sociali e in particolare da una necessità estrema di cambiare vita, di uscire dal circolo chiuso che è quello lavoro o scuola, la sera al bar, la domenica a ballare o al cinema. Ma le vie di uscita non esistono se non quella della fuga nella droga che essi in generale non accettano. Inoltre hanno una lucida coscienza della loro condizione, eccone una prova tratta da un libro che è una raccolta di loro documenti di vita. "Vivere nei ghetti, accettare passivamente l'alienazione che la vita in questa città ci offre; essere emarginati e disgregati dall'organizzazione della vita per la mancanza di un posto di lavoro, di un posto dove organizzarci e lottare sui nostri bisogni; questo ci costringe ad accettare un la-



voro di merda, a non avere una casa e a non avere alternative al modo di passare il tempo libero, ancora una volta è passività ed è questo che serve alla borghesia per perpetrare il suo dominio basato sullo sfruttamento.” (*Sarà un risotto che vi seppellirà, materiali di lotta dei circoli proletari giovanili di Milano*, Squilibri, 1977, pag. 38).

Sono questi i temi che coinvolgono questi giovani ed è su questi temi che inizia l'aggregazione e la discussione di gruppo. Nel settembre 1975 un nastro contenente la registrazione di queste discussioni viene inviato al “Festival del proletariato giovanile” che si tiene a Licola. Qui altri partecipanti al festival si riconoscono negli stessi problemi. E' la nascita ufficiale del “proletariato giovanile”. Il gruppo di Limbiate che aveva inviato il nastro, decide di trasformare uno scantinato in punto di incontro: è il primo circolo giovanile di Milano. In breve questa pratica si estende, fioriscono altri circoli a S. Giuliano, Sesto S. Giovanni, Ortica, Baggio, ecc. Si cercano vecchie baracche abbandonate, scantinati e magazzini dove potersi incontrare liberamente: anch'essi diventano sedi di circoli. Dal confronto delle esperienze di alcuni circoli nasce il coordinamento dei circoli del proletariato giovanile.

Il coinvolgimento è totale, le adesioni si estendono anche ad

altri settori (ad esempio gli studenti universitari fuori-sede, quelli più slegati dai partiti), si sente l'esigenza di farsi conoscere dai giovani di tutta la città. Si organizzano così le prime uscite “dal ghetto”, le feste, le autoriduzioni nei cinema. Il 21 marzo 1976 si svolge la “Festa della primavera” ai giardini del Castello di Milano. Il manifesto che la convoca ne sintetizza così lo scopo: “A chi ci costringe a rapporti personali alienati sul lavoro, alla desolazione nei quartieri e nelle case, alla miseria materiale del carovita e della disoccupazione, alla droga televisiva-sportiva-clericale, rispondiamo con la lotta generale — prendiamoci la vita — apriamo la primavera di lotta del proletariato giovanile”. La festa sono le persone, tutte uguali e ognuna differente, alla ricerca di qualcosa di più del semplice ascolto di un disco o di un concerto, del fumo: è un grande momento di socializzazione che si presenta ad un tempo in proporzioni utopiche e con elementi esteriori che si sovrappongono alla sostanza di una situazione romantica e ricca di emozioni. Nelle dichiarazioni rilasciate al settimanale Doppiovù del gennaio 1977 si legge: “I circoli sono soprattutto l'aggregazione di tanta gente che ha voglia di fare delle cose e ha voglia di vivere assieme, ha voglia soprattutto di divertirsi”.

Le domeniche della primavera 1976 a Milano sono caratterizzate appunto per le feste nelle piazze o in altre aree aperte urbane. L'origine di questo tipo di divertimento ha dei precedenti. Nel corso dell'autunno inverno precedente un numero ristretto di circoli giovanili davano vita a piccole feste nelle case occupate o al Palalido, sulla scia dell'esperienza dei grandi festival pop, di Licola e del Lambro I. A Parco Lambro vi furono grandi danze contro la pioggia. Al Palalido, in novembre 1975, dalla platea furono tolte tutte le sedie e si diede vita a una grande balera: grandi balli di massa con buona musica ma senza i grandi divi o i complessi. La formula per il divertimento era semplice: musica, fumo, qualche gioco; era ripetibile in qualsiasi spazio libero e centinaia di giovani vi partecipavano.

In questo periodo le feste sono sostanzialmente feste da ballo — o da sballo come furono in seguito definite —, non costano quasi niente, non c'è distinzione di ruoli tra organizzatori e partecipanti. La stessa caratteristica è ancora presente nella festa di primavera, che rappresentava anche un momento di lotta nei confronti della giunta comunale per il riconoscimento dei centri occupati e per l'utilizzazione degli spazi del centro cittadino. Leggiamo ancora un brano dal loro libro-

manifesto per capire che cosa spinge a fare le feste. "Facciamo di questa giornata un carnevale diverso dagli altri. Ove il potere ci ha costretto a ripiegare, incanalandoci sempre in squallide sale da ballo, dove non ci si conosce, si paga tantissimo, dove non ci si diverte, dove non si può fare ciò che si vuole. Si va in questi posti perchè non abbiamo locali, strumenti per gestirci autonomamente la nostra vita. Per tutte queste cose, per cercare di cambiare questa squallida vita che i padroni e i loro tristi servitorelli di Comunione e Liberazione, noi celebriamo con feste, canti e balli in comune la natura che rifiorisce, la nuova vita che deve cominciare per noi." (*Sarà un risotto che vi seppellirà*, op. cit. pag. 35-36).

La felicità e il divertimento delle feste durano però solo l'arco di una primavera. Le tematiche rimarranno e anche i bisogni che le sostenevano, ma l'inasprirsi della repressione (non solo e non tanto quella poliziesca) portano i giovani dei circoli su strade più cupe e senza sbocchi. Siamo "al novembre rosso" dei circoli. Iniziano le autoriduzioni nei cinema di prima visione, c'è la contestazione alla prima della Scala: viene dissotterrata l'ascia di guerra. E' la rivendicazione del diritto al lusso, del diritto alla cultura, del rifiuto di fare i sacrifici. L'autoriduzione nei ci-

▲ nema e nelle sale da ballo riprende una forma di lotta sperimentata nei quartieri operai di alcune grandi città tra l'estate e l'autunno 1974. L'aumento delle tariffe elettriche e telefoniche, del prezzo dei trasporti e degli affitti aveva fatto scattare il meccanismo del rifiuto da parte degli utenti; rifiuto di sopportare il prezzo della crisi e della svalutazione monetaria. Qui il rifiuto è totale. Si rifiuta una società, si rifiutano i suoi valori, si rifiutano i suoi privilegi. Infatti la richiesta di vedere i films di prima visione, dei pasticcini, del caviale e dello champagne non è la pretesa di diventare essi stessi borghesi, è un'affermazione di principio. Il concetto di fondo è: "perchè non dobbiamo avere il diritto a quei generi che la borghesia al potere ha sempre tenuto per sè?"

Le pratiche dell'autoriduzione, dell'esproprio proletario, della contestazione alla Scala, si differenziano dalla creazione di un centro per varie attività. Questa serie di obiettivi è anche l'estensione della forza di aggregazione che coinvolge sempre più giovani nelle grandi città come Milano, ma anche a Bologna. Nel momento in cui si decide di adottare la pratica dell'autoriduzione è inevitabile lo scontro, anche violento con il potere. In conseguenza dell'inevitabilità dello scontro viene preso in considerazione il pro-

blema della difesa da parte degli autoriduttori. Si constata così un passaggio ben delineato tra il movimento che si organizza direttamente su bisogni immediati e quello che individua un obiettivo emblematico da attaccare. Pensiamo alla Scala, già nel '68 era stato l'obiettivo del movimento per denunciare la società dei consumi, oggi si denuncia la società dei sacrifici. Lo scontro non è più solo contro la società borghese, è anche contro il partito comunista fattosi promotore dell'ideologia dei sacrifici. A Berlinguer che di fronte all'assemblea degli operai comunisti afferma: "L'austerità per definizione comporta restrizioni di certe disponibilità a cui ci si è abituati, rinunce a certi vantaggi acquisiti..." (Enrico Berlinguer, *Austerità, occasione per trasformare l'Italia*, Editori Riuniti, 1977, pag. 50), i giovani proletari rispondono "La logica dei sacrifici è la logica borghese che dice: ai proletari la pastasciutta, ai borghesi il caviale. Noi rivendichiamo il diritto al caviale; perchè siamo arroganti (forse perchè è caratteristica dei giovani); perchè nessuno potrà mai convincerci che in tempi di sacrifici i borghesi possano andare in prima visione e noi no, che loro possono mangiare il parmigiano e noi no o addirittura costringerci a digiunare. I privilegi che la borghesia riserva per sè sono i nostri, li paghiamo

noi." (*Sarà un risotto che vi seppellirà*, op. cit., pag. 108).

Questa che pare l'esplosione dei giovani, che riescono ad aggregare migliaia di persone, è invece l'inizio dell'agonia dell'autonomia dei circoli del proletariato giovanile. In questo periodo (autunno 1976), a un anno dalla nascita dei circoli, la grande stampa si accorge di questo fenomeno. Proprio nel momento in cui gli stessi giovani cominciano ad incontrare difficoltà in questo modo di agire da una parte ci sono i titoli sui giornali, con il conseguente dominio di massa del fatto; dall'altra spunta la violenza come tratto caratteristico, fino a questo momento non presente in modo delineato e preciso. In altre parole è il momento in cui la società comincia a farsi presente massicciamente attraverso i suoi centri di gestione del potere, polizia, mezzi di comunicazione, magistratura, che si associano ai centri economici e istituzionali preesistenti. E non è necessaria sempre la polizia per la repressione degli strati emergenti di contestazione, anzi molto più spesso l'uso dei mass-media, la divulgazione a livello nazionale di certe tematiche particolari, ne svilisce talmente il contenuto da far sì che diventino inutili. Infatti le tematiche del movimento vengono portate ad un livello di sviluppo e di articolazione tale che si allontanano

notevolmente dalla capacità di gestione dei singoli e dei gruppi. Questo fatto è un conflitto, una contraddizione, rispetto al modo con il quale queste conoscenze si erano affermate, da come erano nate da esperienze vissute. Ora il meccanismo dell'informazione porta lontano fisicamente e temporalmente tutto questo: si sfugge alla conoscenza diretta. Si va al dibattito, all'analisi, al controllo sul piano ideologico, il vissuto perde il suo aspetto centrale. Non è necessario il sociologo per constatare la potenza di dominio che hanno i mezzi di comunicazione di massa; ciò che invece mi pare necessitare è una coscienza chiara di queste forme di dominazione e una visione teorico-pratica del come riuscire a combatterle.

Spero di aver tratteggiato questo breve schizzo dei giovani dei circoli con sufficiente chiarezza, almeno tale da rendere evidenti i connotati principali che, seppur contraddittori, ci daranno la possibilità di fare alcune riflessioni su questa esperienza. Ora, prima di continuare questa panoramica sulle varie aree della contestazione giovanile, vorrei concludere sottolineando alcuni dati evidenti e di fondo emergenti dai comportamenti dei giovani in questo periodo analizzato:

— le precondizioni strutturali dell'emergere dei circoli sono date dall'inaspirarsi della

▲ crisi economica (che come sappiamo colpisce gli strati più deboli della popolazione) e dall'affievolirsi delle speranze per una società futura e migliore;

- il rifiuto del lavoro è un'istanza che si colloca oltre la visione economicistica del mondo per divenire pretesa culturale e di vita. Quando chiedono di lavorare meno e avere più soldi, affermano un diritto elementare e il più comunista dei bisogni: il diritto alla vita, che è sì il diritto ad un salario e a un posto di lavoro decente, ma che è *affermazione della propria vita*;
- il desiderio di felicità, che è pretesa di ricollegare il proprio "io" estraniato a quello degli altri per raggiungere una condizione che superi il presente in una dimensione fantastica;
- una nuova concezione della militanza, che fa del proprio essere esteriore e interiore un nuovo rito collettivo, un mito del clan.
- Un vero e proprio inconsapevole progetto illusionista che alla base nasconde la grande paura di restare soli con se stessi dopo aver ucciso la famiglia, il partito, l'organizzazione;
- la convinzione che l'unico "tempo" in cui si può fare la rivoluzione è quello del presente, perchè l'unico rivo-

luzionario. Da qui quindi l'esigenza di trasformare "lo squallido quotidiano" in un quotidiano "felice e gioioso".

Ho cercato, nel limite del possibile, di astenermi da qualsiasi criterio di giudizio. Questo non per il mito dell'oggettività, nè per seguire il precetto evangelico: non giudicate, ma perchè quello che conta in questi avvenimenti è la loro esistenza più che la loro essenza. Ricer carne l'essenza può essere un ottimo esercizio filogenetico, ma ciò che è determinante fare è una fenomenologia, l'esame delle "evidenze".

4. Se siamo riusciti a tratteggiare una storia, con tanto di date e luoghi, dei circoli del proletariato giovanile, ciò non è possibile per quanto riguarda quei gruppi che abbiamo definito "indiani metropolitani". Essi infatti rappresentano un modo particolare di vita, di rappresentarsi, cui hanno fatto riferimento di volta in volta un po' tutti i soggetti dell'area di sinistra. E' quasi un travestimento, materialmente parlando, che in certi momenti di particolare effervescenza si è manifestato sia nei giovani dei circoli, negli Autonomi, in gruppi studenteschi, negli ex aderenti a Lotta Continua (da dopo che questo gruppo decise di "sciogliersi" nel movimento). E' tutta l'area dell'autonomia che diventa "area creativa".

Non possiamo quindi fare la storia, però si può cercare di ricostruire i caratteri salienti di questa area creativa, quali i modi in cui si è espressa. A dire il vero una data e un luogo di nascita c'è anche per questo gruppo: marzo 1973, a Torino. Un gruppo di giovani operai della Mirafiori, per sfogare la loro rabbia contro il padrone e contro il sindacato, inizia un tipo di protesta legandosi un nastro di tela rossa attorno alla fronte, battendo tamburi, danzando ed emettendo il fatidico: èa-èa-èaò. Negli annali di storia questo episodio verrà ricordato come la nascita storica degli indiani metropolitani. In ogni caso, per venire agli anni più vicini che ci interessano, questa ideologia di far emergere da ognuno il pellirosso che c'è dentro diviene una pratica diffusa. Essa si rifà al massacro della razza indiana di Wounded Knee operato dalle giacche bleu dei militari americani. Così oggi si diviene indiani per combattere le "giacche grigie" del capitalismo nazionale che stanno operando il genocidio del popolo. Anche all'interno di questa area le differenze sono notevoli: ci sono gli "indiani dei pascoli alti" che sono decisi ad azioni meno folkloristiche e più violente di quelli "metropolitani", poi ci sono i "cicorioni" e i "baracchini" che sono altre tribù, infine a Bologna c'è anche un tentativo di uscire allo sco-

perto delle "vipere padane". In generale sono però formazioni che hanno trovato una maggiore continuità a Roma, dove continuarono ad agire fino al 1977.

Al di là di queste note di cronaca, vediamo cosa caratterizza questo modo di essere. In un giornale di un gruppo di indiani il cui nome è "OASK" si legge: "Non vogliamo fare della politica, non vogliamo dire di smettere a chi si buca nei cessi, né occupare le case per i senza-tetto. Vogliamo essere degli egoisti, agire solo per noi". E' una concezione "laica" della vita, c'è un rifiuto di rappresentare qualcuno, una classe, uno strato, nessuna pretesa di diventare Soggetti. Il "personale-politico" è di nuovo dissociato, questa volta però la prevalenza è, senza dubbio, del "personale". Sotto le righe di queste prese di posizione si legge anche una feroce critica, che è sì contro i partiti storici della sinistra, ma è soprattutto contro i "missionari" della Nuova Sinistra.

Non si può però leggere le gesta degli indiani metropolitani solo come una fuga nel privato, i "mezzi" che usano sono nuove armi contro una certa politica, contro una certa società. Anche se la politica è rifiutata per principio, nella pratica, a livello utopico, c'è la convinzione e la speranza che sia proprio una risata a far sprofondare questo mondo "politico" im-

▲ mobile e sclerotico. I mezzi che usano sono quelli del paradosso, dell'ironia, della gestualità, del nonsense, della provocazione verbale. E' un nuovo rapporto con il corpo, con i loro corpi, con la parola, con la città, la pratica caratterizzante di questi gruppi. Non penso sia necessario scomodare Majakovskij, Marinetti o Lewis Carroll per capire quale sia l'importanza eversiva del linguaggio, nè voglio fare analogie e paragoni. Certo è questo uso dell'arma dell'ironia ha un valore che va oltre il momento contingente ed anche il momentaneo fallimento di quelle pratiche. L'intuizione, cosciente o meno, che il "potere", qualsiasi forma di potere, si combatte svuotandolo di "senso", demistificandone l'"assurdità", facendosi specchio che ne riflette l'immagine mostruosa e deformata, è una delle più felici realtà che questi anni ci hanno portato. Fra l'altro l'ironia, che diventa spesso autoironia, permette di combattere anche quel potenziale "duchetto" che esiste dentro ciascuno.

Non sono qua per fare monumenti nè esaltazioni, ma non mi è facile "raccontare" questi modi di esprimersi che escono dalla dimensione narrativa per essere battuta, favola, sogno. Fra l'altro sono costretto a far ricorso al discorso che, per definizione, non può raccontare l'inenarrabile. Ripeto, le parole erano solo

una, e non la più importante, delle armi degli indiani ma ora per far capire la dimensione in cui si muovevano sono "costretto" a riportare i loro slogans, le loro battute. "Più centrali nucleari, meno case popolari", "Più lavoro, più orario, meno salario", "Metti l'erba nella pipa di Lama", "Macchè lotta di classe, macchè rivoluzione, l' unica via è l'astensione" sono quelli che esprimono la dimensione più politica degli indiani: "Il comunismo è giovane e bello", "Sesso droga fantasia, questa vita tutta mia", "Godere operaio, godimento studentesco", "La festa non è finita" sono quelli che ci fanno vedere la filosofia degli indiani. Ed è proprio questa "filosofia", che definirei dell'"Utopia dell'oggi", ciò che deve farci riflettere oltre i modi, giusti o sbagliati, nella quale essa è stata espressa. Il "vivre sa vie, changer sa vie" non può essere liquidato con l'appellativo di "qualunquista", "teppista", "squadrista" che "qualcuno" ha, frettolosamente e tendenziosamente, usato.

5. La storia dell'Autonomia Operaia ha le sue radici nel '68, insomma, facendo anche noi un po' di ironia, potremmo dire che anche loro (gli autonomi) sono un *partito* che "viene da lontano", fatte le debite proporzioni! Seguirne le tracce non è certo compito facile perchè non è un gruppo omogeneo, ma

si disperde in mille "sette" che vanno da quella "romana" a quella "padovana", da quella più vicina alla lotta armata a quelle cosiddette creative. Ci sono diverse opere che compiono questo lavoro di ricostruzione e di storia con molto scrupolo e sono senz'altro più esaurienti di queste poche righe. Ma, anche in questo caso, ci interessa cogliere alcune caratterizzazioni, delle sfumature più che fare dei dossier.

Dicevamo nel '68, infatti è in quell'anno che alla Pirelli Bicocca e al petrolchimico di Porto Marghera si formano i primi comitati di base, che per la concezione che hanno della politica e dell'organizzazione, si possono considerare i primi nuclei della futura Autonomia. E' poi all'inizio degli anni '70 che nelle grandi fabbriche del nord e in certi ambienti studenteschi romani gli ex appartenenti a Potere Operaio e ad altre formazioni della sinistra fondano i primi collettivi Autonomi. Nel '73 si tiene il primo convegno degli autonomi a Bologna; esso segna la rottura definitiva di questi gruppi con i gruppi extraparlamentari. Nel '75 questi collettivi, presenti nelle fabbriche del nord e negli enti pubblici del sud, sono già la forza trainante del "movimento". Da allora, anche se a livello macroscopico solo dal '77, la loro egemonia come organizzazione è dato di fatto che però contrasta con le

premesse libertarie del '68.

Penso si possa affermare con sufficiente approssimazione al vero che ciò che unifica i vari filoni dell'Autonomia è l'analisi politico-sociale della società odierna. Queste analisi si fonda sull'asserzione che esiste e deve divenire sempre più cosciente l'autonomia della classe operaia dall'egemonia del capitale. Dato che questa egemonia è esercitata sia dallo Stato, dall'ideologia dominante, dal capitalismo privato, dalla morale borghese, ma anche dal Partito Comunista e dalle organizzazioni sindacali, la conclusione che se ne trae è che la classe operaia deve divenire completamente autonoma anche dal PCI e dai sindacati. In questa ottica, sempre secondo le teorie dei pensatori dell'Autonomia, si debbono leggere tutte le forme di lotta che si sviluppano al di fuori di qualsiasi organizzazione preesistente, partendo dalle necessità particolari di ogni ambiente di lavoro. A questo punto interviene il secondo livello di considerazioni. Dicono infatti questi teorici che solo con le lotte spontanee non si raggiunge quella forza necessaria per rompere con le "forme di dominio borghese": è dunque necessario organizzarsi. E l'organizzazione come può essere se non autonoma. Cioè una sorta di coordinamento tra tutti i collettivi in lotta nelle varie parti d'Italia, che deve avere lo scopo di unificare e convogliare

▲ tutte le forze di opposizione secondo un programma comune per "la presa del potere". Anche con tutti i distinguo che gli autonomi cercano di fare, come non riconoscere in questa fase organizzativa le ben conosciute teorie leniniste sulla concezione del partito? L'autonomia diventa organizzazione. Mi pare un'altra di quelle trasformazioni camaleontiche che una certa letteratura tardomarxista è usata fare. Si riesce a mettere insieme anche due concetti antinomici come autonomia e organizzazione. Prendiamo atto, ma non condividiamo.

Concordo con Pizzorno quando dice che l'Autonomia deve essere studiata come fenomeno sociale, come sintomo di un malessere sociale, e non tanto come fenomeno politico o ideologico. Come fenomeno sociale negli anni '75 e '76 questa area si è estesa e si è radicata in modo stabile in molte realtà anche diversissime fra loro. Dalle grandi fabbriche del nord, ad alcune facoltà universitarie, agli ospedali, agli enti pubblici, ed anche nei quartieri, cioè al di fuori delle realtà di lavoro. L'estensione sul territorio è infatti un'altra caratteristica di questa area che considera lo sfruttamento ormai diffuso in tutto il sociale e non racchiuso nel solo momento della produzione. In questa ottica nascono in questi anni le "ronde proletarie" che dovrebbero essere le unità di

lotta contro il lavoro nero, contro gli straordinari, contro il lavoro a domicilio, per la diffusione dell'Autonomia nelle scuole, tra i disoccupati. Se il nemico da combattere è la "fabbrica diffusa" la richiesta che si avanza è quella di un "salario sociale" che permette di vivere bene, e in mancanza di questo (che è una forma di garantismo), si predica "il diritto a prendersi le cose". Dice bene Gianfranco Manfredi che questa pratica non esce dal "rito della merce", ripropone come in uno specchio il rapporto espropriato-espropriatore. "Si espropriano con la merce, del rapporto di merce. Non sfuggono al ciclo, ci si divertono dentro. La politica qui raggiunge allora il massimo terreno di mistificazione, trasferisce la persona totalmente dentro il mito della merce (la persona, se un panino fa schifo o più semplicemente se non gli va, non lo tocca anche se è gratis, mentre il militante se ne appropria anche quando non ha fame perchè ciò che serve, di cui ha fame, non è il panino, ma è il rapporto di merce amato-odiato che il panino esprime. — Gianfranco Manfredi, *Miti, riti e detriti di Parco Lambro*, in *l'Erba Voglio*, n. 27, sett. Ott. 1976, pag. 7).

Dicevamo prima che esisteva un'altra Autonomia, è quella che è stata definita Autonomia Desiderante. Pensiamo di non far torto a nessuno se indichia-

mo in Bifo il suo teorico di maggior prestigio. E' a Bologna infatti che questa corrente ha le sue radici più solide, le sue riviste, la sua radio — la famosissima Radio Alice —. Mi pare che questa faccia dell'Autonomia sia anche quella più nuova, diversa dai vecchi schemi leninisti che abbiamo visto nell'altra. Non esiste contrapposizione tra le due, però il discorso sul linguaggio, sui desideri, sulla creatività, sulla disgregazione viene da questa area bolognese, ed è indubbiamente il discorso nuovo di questi anni. Il vissuto, la festa, i bisogni sono di nuovo (come nei circoli e tra gli indiani) riproposti come momenti primari, l'esigenza nell'immediato per il proletariato giovanile. Tutto ciò almeno a livello teorico. "La pratica di piccolo gruppo non è pratica di scontro, nell'immediato. E' nel luogo dello ignoramento, della collocazione altra, della estraneità; il piccolo gruppo è forma in funzione di approfondimento, di una trasformazione - collettivizzazione del vissuto in quanto però questo è prodotto e premessa della costruzione di spazi di potere contro il lavoro, la miseria, contro la famiglia." (Franco Berardi "Bifo", *Finalmente il cielo è caduto sulla terra*, Squilibri, 1978, pag. 8). Queste sono le affermazioni teoriche dell'Autonomia desiderante, ma, almeno nelle intenzioni, sono di più che affermazioni teoriche, perchè

▲
"il linguaggio può trasformare la realtà" (Franco Berardi "Bifo", *op. cit.*, pag. 94). E Radio Alice, proprio usando il linguaggio, riuscirà a trasformare la realtà della primavera bolognese 1976. Grazie proprio agli appelli di questa emittente "dissociata" si organizzano feste, concerti, giochi, gruppi. E' la realtà emergente tra il dissolversi del vecchio movimento studentesco e dei gruppi della sinistra extraparlamentare. Il fatto che sia una radio libera il punto centrale di aggregazione è un segno di nuove tendenze che vengono affiorando. Partendo dalla convinzione della necessità di una riappropriazione delle capacità tecnico-scientifiche dal basso, i redattori riescono a coniugare questa esigenza con una pratica di linguaggio (che va dagli annunci falsi, alla poesia, alla favola) che sovverte i canoni stabiliti dalla comunicazione di massa. Seppure il '77 decreterà la fine di questa esperienza, essa rimane una realtà sintomatica di quella primavera di "disgregazione".

Questi due volti dell'Autonomia, che secondo me sono sostanziali e non riunificabili nè con sforzi teorici nè con semplicistiche ammucchiate, rimangono però confusi in una miscela che si rivelerà esplosiva. La divaricazione tra mezzi e fini mi pare molto consistente, ma al di là dei miei pareri dobbiamo tener presente che l'unificazione è

▲ così proposta: “La tenerezza è il nostro desiderio e la nostra possibilità. Ma riconosciamo quanto la durezza sia necessaria, per la liberazione” (Franco Berardi “Bifo”, *op. cit.*, pag. 17) anche dai tecnici più “creativi”.

6. Abbiamo finora disegnato molto stringatamente il prologo al '77 e crediamo che, al di là delle necessarie schematizzazioni, questo lavoro “archeologico” possa darci non poche occasioni e motivazioni per parlare con maggiore cognizione di causa degli avvenimenti del '77 e degli anni successivi. Accennerò solo ad alcune linee di tendenza, ad alcune possibilità interpretative di questi ultimi anni: nulla di conclusivo e compiuto, ma solo l'inizio di una analisi che si potrà sviluppare.

Innanzitutto penso si debba sgombrare il campo da quelle interpretazioni che tentano di considerare il '77 come una “rivolta studentesca”. Ciò non è assolutamente vero, anche se gli studenti possono essere stati la componente più grossa e omogenea. Abbiamo visto i precedenti di questo settantacinque, gli attori, i temi. Ebbene è sullo stesso filone che anche il '77 si sviluppa, anche se un certo malessere dovuto alla condizione di studente e il decreto Malfati, scatenerà reazioni interne all'Università. Ma non è una contestazione studentesca, perchè nulla o quasi di ciò che viene ri-

chiesto e rivendicato ha a che fare con lo studio e gli studenti. Le Università si sono poste unicamente come centro di aggregazione, come contenitore fisico di una massa di giovani che avvertivano, ora a livello di massa, l'esigenza di condividere, anche fisicamente, una condizione di angoscia e di estraneità che da anni si stava manifestando.

Penso di non andare lontano dal vero affermando che la molla principale che fece scattare il crescendo di mobilitazione avvertitosi nei primi mesi del 1977 sia stata proprio la “voglia di stare insieme”. E' una convinzione che ho maturato vagando tra un'aula e l'altra, ascoltando qualche “comizio”, parlando con gli amici, leggendo con attenzione le cronache; non è suffragata da “grosse” analisi, eppure penso che pochi mi possano smentire. In questa ottica si può leggere tutta la storia del movimento fino all'11 marzo. Questa data segna una frattura, la prima di una lunga serie, che però non si manifesta in tutta la sua drammaticità e viene sempre smussata dai vari “mediatori” di turno. Prima di questa data la “voglia di stare insieme” è un momento unificante, permette di superare tutte le divergenze, teoriche e pratiche, che le varie componenti di questo movimento si portano appresso. Il partito comunista che cerca disperatamente di non essere nuovamente escluso (come era

già accaduto nel '68) dal movimento non riesce ad imporre la sua egemonia. Ma fortunatamente neppure i gruppi della Nuova Sinistra, nè gli Autonomi si impongono come "avanguardie" di questo movimento. Le varie componenti riescono ad unificarsi in una miriade di attività, che va dalle feste (che ora si organizzano nelle facoltà) al volantinaggio davanti alle fabbriche (un vecchio monumento del '68: operai-studenti uniti nella lotta), dalla contestazione delle lezioni universitarie, ai cortei creativi. Si ha la sensazione che il movimento sia sulla lama di un rasoio, pronto a cadere o nella spirale autodistruttrice dell'autonomia o nella disgregazione totale. Ma in questo periodo una dote inaspettata di equilibrismo impedisce di cadere, anche se, secondo il mio giudizio, impedisce anche, al movimento, di rendersi "*autonomo dagli autonomi*". Ripeto è una mia impressione che ora lascio così, ma che invece richiederebbe tutta una serie di verifiche oggettive che ora non faccio.

Ho preso l'11 marzo come data che segna una cesura nella storia del movimento. Questo giorno è il giorno in cui a Bologna avviene l'uccisione di Francesco Lorusso, a cui fece seguito una lunga battaglia nelle vie e nelle piazze di Bologna, che per alcuni giorni sciolse tutte le città in cui il movimento era presente. Normalmente questo

giorno viene indicato come il "giorno delle barricate" e rivendicato come dimostrazione delle capacità "militari" del movimento. Mi pare invece che sia il giorno in cui si spezza il *filo della possibilità di cambiare la vita quotidiana* e si rinsaldano i vecchi modi di fare "politica".

Durante l'anno si susseguono altri momenti in cui il movimento sembra dover decidere tra la strada dello scontro di piazza (che assume caratteri sempre più violenti) e quella della creazione di nuovi modi di vita. Il 21 aprile (dopo l'entrata della polizia all'Università di Roma e l'uccisione di un agente), il primo maggio (durante il secondo convegno del movimento che si tiene a Bologna), il 12 e 14 maggio (dopo l'uccisione prima di Giordiana Masi e poi dell'agente Custrà a Milano) ma ogni volta nessuna "linea" prevale, quasi che il movimento sia un aggregato in cui tutte le forze trovano rifugio e rimangono in coabitazione. Probabilmente è così. Ma così si giunge anche all'ultimo scontro-confronto di linee: il convegno di settembre a Bologna. E' veramente l'ultimo, la non chiarezza prevale e la fine del movimento si consuma definitivamente.

Ho fatto letteralmente una panoramica sul '77, panoramica che rischia di scadere nella superficialità. Però ripensiamo a tutti i sintomi manifestatisi nell'

▲ anno precedente, alle differenze dei vari gruppi, anche il '77 deve essere visto come il momento di maggiore emergenza di quei fenomeni. Il fatto che il movimento non si sia presentato omogeneo è determinato anche da quei precedenti, dalla "voglia di stare insieme" di gente con alle spalle esperienze tanto diverse. Il confluire in un unico "contenitore", l'Università, dei giovani proletari, degli indiani, degli autonomi, degli extraparlamentari, delle donne (anche se in misura minore), degli studenti in genere ha determinato sì delle disomogeneità, ma, in alcuni momenti di particolare effervescenza, ha anche reso possibile una miriade di attività e di crescita non facilmente immaginabile in altre condizioni. Il momento collettivo dava ad ognuno la carica per esprimersi come singolo o come piccolo gruppo. Non è un aspetto trascurabile, è raro riuscire a constatare altri "stati del sociale" in cui sia così evidente la *reciprocità tra momento collettivo e momento individuale*.

Astraendoci dalle condizioni oggettive in cui questo evento si è verificato, mi pare che questo concetto e questa pratica non sia poca cosa se rapportato a quello che normalmente è il vivere sociale. Ciò che vorrei sottolineare è che anche il movimento '77, pur nelle immense contraddizioni che lo hanno attraversato, ha mostrato alcune

vie non secondarie verso la soluzione di quel terribile enigma che è il rapporto individuo-società. Esse possono essere di volta in volta chiamate "autogestione", "democrazia conflittuale", "autogoverno", "auto-determinazione", ciò che importa è che per un attimo siano state vissute e non solo pensate.

7. Ora, in sede di conclusioni, mi pare opportuno fare alcune considerazioni di carattere generale che rappresentano, da una parte le logiche conseguenze di quanto si è venuto fin qui affermando, e dall'altra anche le basi di partenza per un discorso teorico in parte fatto e in parte da fare (ed è una ricerca che continuiamo a portare avanti).

Forse la prima considerazione che mi si chiede è quella di attualizzare il percorso di questi movimenti che abbiamo descritto. Cioè di concludere sullo stato dei movimenti di contestazione oggi, 1979. Ebbene lo faccio con una battuta: oggi più che di "indiani" mi pare si possa parlare di "pensionati", alludendo all'apparente immobilità di qualsiasi forma di contestazione. Ma non è qui il punto, infatti se ciò che fa sorgere questi movimenti è la spinta per una trasformazione delle "forme di vita", essa non può essere che un processo di lunga durata, fatto di alti e di bassi. Esprime molto bene questo concetto la Heller dicendo: "Il riflusso di

questi movimenti non ha mai significato per me la fine di queste aspirazioni, dal momento che non ho mai creduto che il mondo si possa trasformare da un momento all'altro" (A. Heller, *Morale e Rivoluzione*, Savelli, 1979, pag. 47). E che queste aspirazioni non siano finite lo testimonia quel senso di generale insoddisfazione che serpeggia in ogni angolo di questa società schizofrenica.

Da ciò, e dall'analisi compiuta, discende anche un altro tipo di considerazioni che vertono sul rapporto tra "movimento" e "quotidiano". Mi spiego. Sono convinto che sia sempre più necessaria una visione del sociale che riesca a cogliere come durante i momenti più esplosivi delle contestazioni (cioè nei movimenti sociali) avvengano quelle trasformazioni della vita quotidiana che fanno attestare le "forme di vita" a livelli più alti di quelli iniziali. E, come corollario a questa tesi, se e in che modo queste trasformazioni della vita quotidiana hanno un percorso analogo a quello dei movimenti.

Occorre anche sgomberare il campo da tutte quelle pretese che tendono ad individuare in ogni movimento di contestazione il Soggetto storico emergente che si farà carico di trasformare il mondo oltre che se stesso. E' una pretesa che continuamente tende a riaffiorare e che pensa di vedere nel "più oppres-

so di turno" il portatore dei "valori rivoluzionari". E' in questa ottica che anche la definizione "proletariato giovanile" acquista un'ambiguità che le deriva dal voler far divenire classe ciò che classe non è. In questa rincorsa al più proletario, al più sfruttato, al più emarginato pare che il prototipo del nuovo Soggetto rivoluzionario sarà una "vecchia operaia negra schizofrenica e omosessuale" (G. Manfredi, op. cit., pag. 5).

E' invece giusto il tempo di prendere coscienza che il Soggetto Storico è definitivamente morto e con esso la Storia, come processo logico e consequenziale. Continuano invece ad esistere, e ad essere sempre più evidenti, dei conflitti che segnano le enormi e ricorrenti contraddizioni di questa società.

Un'ultima, triste, nota sulla potenza dell'ordine costituito. A suo favore gioca il tempo. Può aspettare, dilazionare, mediare. I movimenti no. Anche quelli più sentiti possono durare un mese, un anno, due; poi quello che è fatto è fatto, quello che è cambiato è cambiato, quello che è rimasto è rimasto. C'è un'immagine teatrale che esprime molto bene questa situazione:

"Nella penombra della scena l'attore prosegue, senza intaccare minimamente l'ordine prestabilito.

▲ Avrebbe voglia di rovesciare tutto, di introdurre qua e là un'invenzione, uno sfasamento, una confusione, una curvatura. Ma anche negli atti più insoliti la sua vita è un meccanismo perfettamente oleato.

Qualche rara volta sembra che si riesca veramente a romperlo: una specie di magia. Per un istante il meccanismo regolato della scena si interrompe. A metà di una frase l'attore si arresta. La sa a memoria questa parte che recita ogni giorno, ma 'stasera forse si rifiuta di andare avanti. Gli altri personaggi si irrigidiscono col braccio alzato. La misura che l'orchestra aveva cominciato si prolunga indefinitamente. Bisognerebbe ora fare qualcosa. Dire

una parola qualunque che non sia nel copione.

Ma come ogni sera la frase cominciata si compie nella forma prescritta. Il braccio ricade, la gamba termina il suo movimento.

Nel suo ridotto l'orchestra continua con allegria" (Gaber-Luporini, *Polli di allevamento*, pagg. 30-31).

Eppure qualcosa si muove, qualche parola è stata detta: occorre continuare.

Mauro Alberto Mori

(Laureato in Scienze Politiche e attualmente impegnato in una ricerca sulla *Questione Giovanile*).



Scopo di questo lavoro è quello di seguire il processo teorico e logico che lega i fatti e i giudizi sugli avvenimenti che hanno dato origine al 'movimento '77'.

A partire dal Sessantotto i movimenti collettivi sono nati e agiscono fuori dagli schemi classici e tradizionali delle ideologie comportamentistiche, e nei confronti dei quali si è operato semplicemente un'analisi a fatti avvenuti sulla base di una prefigurazione teorica che non li comprende. Pertanto nelle analisi che si sono fatte via via alcune interpretazioni aberranti sono state successivamente ridimensionate e ci si è sempre interrogati su che cosa fosse questo cambiamento e come esso potesse essere in qualche modo incorporato. E' sintomatico come successivamente al Sessantotto si siano succedute le prese di coscienza delle discipline umanistiche (prima fra tutte la sociologia) sulla incapacità di prevedere quegli avvenimenti; tutto l'impianto della sociologia sui mutamenti sociali si rivela inconsistente a comprendere quegli avvenimenti, quindi in un certo senso disporre degli strumenti a comprendere le "precondizioni" dei successivi avvenimenti. Oggi questo è ancora più accentuato perchè la frantumazione degli episodi è notevole e il loro inquadramento richiede una *nuova visione storica e culturale* della società dei no-

stri tempi.

1. La costante che, con sempre maggiore forza, emerge nelle manifestazioni di protesta — giovanile soprattutto, ma anche legate a realtà socio-culturali non necessariamente caratterizzate (come le azioni rivendicative autonome dalle centrali sindacali e le espressioni di voto esplicitamente punitive della razionalità partitica) dalla connotazione generazionale — che da dieci anni a queste parti si susseguono, turbando l'ordine sociale costituito, è rappresentata dalla *forte determinazione di gruppi più o meno piccoli*, ma numerosi tanto da formare una massa, *tesa allo sviluppo delle condizioni per il soddisfacimento di un comune bisogno*.

Il progetto che ne segue, non è caratterizzato dal ricorso ai modelli precostituiti, alle esistenti strutture gerarchiche della società, ma svolge una costante ricerca e sperimentazione, per tentativi ed errori in cui l'improvvisazione, associata alla esperienza personale e del movimento, ne costituiscono la natura.

La crisi dei giovani è principalmente di tipo culturale, legata peraltro ad una crisi culturale di tutta la società italiana. Alla cultura del risultato del fare una cosa, tipica del nostro mondo contadino ed artigiano, si è sostituita la cultura del linguaggio, la cultura della

retorica, con l'ambiguità e talvolta il vuoto dello stesso linguaggio, con il ritualismo liturgico che deriva da questa cultura della parola, cultura deduttiva, cultura edonistica, in cui la verità è già data, è stabilita: prima si sa la verità — e può essere un assunto ideologico, una verità politica, una legge fisica e poi questa verità viene dettagliata. L'operazione culturale non è di ricerca della verità, ma di dettagliarne talune. La verità come qualcosa di già definito altrove, e questo può essere il dogma religioso, come la verità del partito politico, l'ideologia di moda, come l'affermazione generica di qualcuno.

Queste operazioni culturali continuano ad essere poste in una realtà storica dominata dall'induzione, dove un'ipotesi particellare di verità abbisogna di migliaia di esperimenti prima di raggiungerla.

La verità sta nelle cose, con le quali bisogna misurarsi per raggiungerla ed il raggiungimento di alcune particelle avviene a costo di delusioni, di abbandoni di ipotesi, di cose che sembrano vere.

Un'altra componente della crisi giovanile è la mancanza, talvolta assoluta, di criteri e di mediazioni filosofiche della realtà. Ma anche in questo caso è una crisi che investe tutta la società: gli adulti sono lo specchio della realtà dei giovani. Si può facilmente osservare co-

me tutte le diverse componenti della società di fronte alla realtà non sanno come gestirla, rispetto alle idee degli altri non si sa a che cosa ricorrere per valutare e gestire la realtà che ne consegue. Si tratta ancora e sempre di una cultura fatta di valori o ideologica, che non ha più contenuti di mediazione filosofica, di mediazione etica, di valutazione di cose giuste od ingiuste. Che cosa significa se una cosa è giusta o ingiusta; di fronte ad una speranza che si è vanificata, qual'è il metro di giudizio per valutare se era giusta o meno?

Le nuove generazioni, come le precedenti (ma i problemi erano altri), sono cresciute con i richiami ai valori che di per sé non sono strumenti di mediazione culturale salvo che non siano così interiorizzati da poter essere usati come strumenti, ma questo richiede un lungo processo di interiorizzazione il loro perdurare nel tempo ed una aderenza pressochè perfetta con la realtà.

In un periodo storico ed in una società che si evolvono con processi rapidi, i cui meccanismi sono quasi sempre occulti, il richiamo ai valori è mistificato e creatore di impotenza.

I comportamenti collettivi 'strani', 'devianti' rispetto all'ordine sociale costituito, emergono nelle manifestazioni, in situazioni di maggior tensione, nell'ambito di happening. E'



* sufficiente per dire che questo fatto è dovuto a quel principio di ordine, di autorità che caratterizza ogni aspetto e manifestazione sociale? E detto questo, che cosa significa, implica e determina la manifestazione e l'affermazione del metodo deduttivo?

Ciò che abbiamo visto crescere dai moti di protesta e, in parte di rivolta, e generalizzarsi in comportamenti sociali sempre più ampi e complessi è stata la capacità d'iniziativa e di aggregazione autonoma attraverso la trasformazione — non dell'intero ordine sociale esistente — di qualcosa attraverso la quale fosse possibile giungere a delle realizzazioni concrete.

L'obiettivo pertanto non era la trasformazione, ma bensì la realizzazione concreta maggiormente funzionale al soddisfacimento del bisogno.

Una interessante caratteristica dell'aggregazione spontanea e della iniziativa era rappresentata dalla presenza di soggetti che avevano in comune dei bisogni e la scelta di operare con un comportamento capace di sviluppare le condizioni per un ordinato soddisfacimento del bisogno stesso. Ne discendono criteri di conduzione della vita collettiva, propria dei partecipanti e dei gruppi, in cui la spontaneità, la ricerca dei modi di conservazione della propria individualità e del livello dei

comportamenti sono al di sopra di qualsiasi leadership esterna. Si formano ambiti di vita dotati di strutture di autogoverno: il mutamento di qualità della vita di tutti i giorni interagisce con l'apparente mancanza di costruito, la noia di perdere tempo.

Ho detto come in situazioni di emergenza o nell'ambito di happening, nelle rivoluzioni, le masse, dato un comune bisogno (anche di tipo ideologico), sono in grado, tentando e sbagliando, con l'improvvisazione e la esperienza, di sviluppare le condizioni per un suo 'ordinato' soddisfacimento.

Un clima del genere è riscontrabile nelle fasi in cui si è espresso il movimento: agendo di propria iniziativa i giovani (proletari) organizzavano (autoriduzioni, feste, ecc.), mettevano in piedi (centri sociali) nell'intento di trasformare lo squalore della propria vita in qualcosa che assomigliasse a un minimo o massimo soddisfacimento della propria esistenza.

Una caratteristica molto interessante di questi gruppi è quella di essere formata da giovani che avevano poco in comune, se non un profondo disagio nei confronti della società istituzionale e *la volontà di vivere profondamente la quotidianità*. Le condizioni dei conseguenti comportamenti umani erano tali da consentire una spontanea e-

spressione dei rispettivi bisogni e di trovare i modi della propria conservazione, raggiungendo un livello di armonia di comportamenti, al di sopra della possibilità di qualsiasi leadership imposta dall'esterno.

(Ed ecco allora come taluni comportamenti esemplari, emblematici sono distruttivi per la società, dal momento che è soltanto a questo livello che può essere esclusa l'azione di recupero e l'operazione di imposizione di leaders esterni).

Ed ecco riemergere e affermarsi i gruppi senza capi in cui, data una situazione sociale specifica, la leadership varia da situazione a situazione, da gruppo a gruppo. Questo concetto di mancanza di un'autorità fissa e costante, di continuo scambio tra autorità e subordinazione si scontra pesantemente con l'opposto concetto che regola qualsiasi manifestazione del vivere associato — non solo di tipo istituzionale, ma anche di tipo contestativo, come nel caso dei gruppi di contestazione leninisti armati — cioè la leadership gerarchica, autoritaria, privilegiata e permanente.

E' difficile andare oltre la constatazione di questi due opposti modi di intendere e concepire le caratteristiche strutturali della convivenza associata e della stessa organizzazione del lavoro; la valutazione degli effetti dei due diversi modi richiede studi specifici e compa-

rati di cui non si dispone allo stadio attuale della conoscenza. *

Il gruppo senza capi si presenta come il modello di un sistema che si auto-organizza progressivamente, una struttura diversificata, in grado di affrontare situazioni complesse e imprevedibili. E' una struttura mutevole, che si trasforma per il continuo ritorno di informazioni dall'ambiente esterno ad essa. L'apprendimento e la capacità decisionale sono distribuiti su tutto il sistema, con forse un po' più di concentrazione in alcune aree.

La capacità del gruppo, del sistema di gruppi, del movimento di affrontare situazioni complesse si basa su una rete di elementi connessi tra loro direttamente (invece che mediante il centro) e in cui i nuclei di leaders emergono e si dissolvono; sulla caratteristica di libertà d'azione, complessità, stabilità, omogeneità e flessibilità; sulla proprietà che possiede questa infrastruttura di tenere in piedi un sistema senza alcun intervento centrale. Il movimento è stato creativo finché queste caratteristiche lo hanno governato (che possiamo far coincidere con i fatti di Bologna); quando alcuni di questi elementi sono venuti meno, il movimento ha avuto fasi di crisi (che possiamo far coincidere con il convegno di Bologna, in cui si manifestò il tentativo di egemonia da par-



te degli intellettuali e con il rapimento di Moro in cui l'egemonia è posta dai gruppi armati).

La determinazione di Lotta Continua di sciogliersi come gruppo e di proporsi come riferimento va interpretata come scelta congruente e logica nell'ambito delle connotazioni anti-istituzionali assunte dal movimento, diviene quindi uno strumento il giornale, e singole individualità i suoi leaders. Un grosso equivoco viene portato avanti da tutti coloro che identificano il movimento con quelle frange più spiccatamente tese alle manifestazioni esemplari e quindi violente e che si riconoscono nell'area dell'Autonomia. Questa componente se presenta le caratteristiche proprie del movimento è pervasa da elementi contraddittori quali una certa simpatia per una disordinata struttura leninista (si è visto come abbiano cercato di egemonizzare assemblee, cortei, manifestazioni, e sono poi costoro che si collegano con i gruppi armati. Ma anche qui la loro militanza si distingue se non per una certa individualità, sicuramente per 'autonomia' e disinvoltura, tanto da costringere i responsabili a richiamare all'ordine, sollecitando l'adeguamento alle regole).

2. Possiamo osservare come le diverse manifestazioni del movimento siano caratterizzate

dalla continua acquisizione e riacquisizione di equilibrio tra forze e influenze che si esplicano in una rete composta da una composita varietà di gruppi che molto spesso sono temporanei, ma alcuni anche permanenti.

(L'equilibrio può manifestarsi alla sola condizione di essere continuamente modificato, di rappresentare in ogni momento la risultante di tutte le forze in conflitto e va interpretato in termini di annullamento reciproco di opposte forze, com'è esemplificato in fisica).

L'armonia nasce dalla complessità (e non dall'unità indifferenziata) e si caratterizza per un equilibrio temporaneo tra tutte le forze che agiscono in un dato punto: un adattamento provvisorio. Questo equilibrio può manifestarsi alla sola condizione di essere continuamente modificato, di rappresentare in ogni momento la risultante di tutte le forze in conflitto.

Il movimento si è andato sempre più caratterizzando per una ampia affermazione, se non realizzazione, della individualità, congiunta al più alto sviluppo dell'associazione volontaria in tutti i suoi aspetti, a tutti i livelli possibili, per ogni scopo immaginabile.

L'associazione in gruppi è avvenuta in un continuo cambiamento; ha trovato al loro interno gli elementi capaci di assicurare la loro permanenza e assu-

mere nuove e diverse forme per meglio rispondere ai molteplici bisogni di tutti.

Il movimento ha rifiutato le forme di organizzazione precostituite e cristallizzate da norme (o da metodi leninisti) ed è stato alla continua ricerca di una armonia conseguita come equilibrio momentaneo e mutevole tra una molteplicità di forze e influenze di ogni genere che si esplicano liberamente e che si caratterizzano per l'ampliamento della sfera di azione del singolo e del gruppo che giunge a costituire il fondamento dell'intera vita sociale.

Ed ecco l'articolazione di una rete estesa di individui e di gruppi, ciascuno dei quali prende le proprie decisioni.

L'organizzazione sociale che il movimento ha posto in evidenza sembra caratterizzata non dall'unità complessiva, ma da una struttura che si rigenera costantemente attraverso il meccanismo della divisione. Divisione che si esercita quando una miriade di scissioni di tipo cellulare e di rifondazioni si attuano al di sotto della superficie 'tranquilla' della entità sociale apparentemente immutabile.

La categoria di concetti, quali 'azione diretta' (che ha avuto un'espressione nelle autoriduzioni, nella riappropriazione del proprio corpo, nelle feste, nelle occupazioni, ecc.) ha lontane

radici ed etimologicamente la ritroviamo nel clima rivoluzionario del sindacalismo francese della fine ottocento, nei moti operai di resistenza alla crescente industrializzazione (nelle forme di sciopero generale, a singhiozzo; sabotaggio; applicazione letterale del contratto di lavoro). Concetto il cui significato si è andato sempre più estendendo fino a comprendere l'azione di 'disobbedienza civile' di Gandhi, lo sciopero alla rovescia di Danilo Dolci, la lotta per i diritti civili negli USA. *

Si tratta in sostanza di forme di iniziativa autonome dirette, in una data situazione al raggiungimento dello scopo desiderato, nella misura in cui questo sia nei limiti delle proprie capacità o di quelle del proprio gruppo.

Possiamo osservare, negli avvenimenti che si sono succeduti in questi anni, come in ogni situazione, ogni individuo o gruppo è stato in condizione di procedere a qualche forma di azione diretta ad acquisire un metodo di consapevolezza e di conoscenza del proprio ambiente e della propria condizione. Si è trattato indubbiamente di tentativi, ma ciò che ne è emerso è stata l'attitudine all'azione diretta, all'acquisizione del potere di decisione e di autogestione come modo di vivere i problemi della organizzazione umana.



3. Una caratteristica che mi pare ancora presente nelle diverse forme di manifestazione del movimento è la 'contestazione antiteorica' che si è espressa attraverso la rivendicazione del primato della prassi, l'ideologia spontaneista e antiautoritaria, l'esaltazione dell'empirismo adattivo. *(Il significato di questi fenomeni non è ritenuto univoco da Alberto Michelucci che nell'Introduzione ad Alain Touraine Per la sociologia, afferma che "essi documentano, in maniera ambivalente, l'apparizione di nuove istanze tecnocratiche di gestione dello sviluppo e di bisogni conflittuali emergenti". — Ed. Einaudi, 1978, pag. VIII).*

Quindi se l'azione empirica è stato l'elemento dirompente di (o nei confronti delle) istituzioni, relazioni e modelli culturali ormai obsoleti e arcaici, essa ha trovato nella arretratezza (o ritardo) dell'avversario il terreno fertile per la sua efficacia.

La 'lotta contro le resistenze delle strutture arcaiche' è concentrata ancora (ma con chiare connotazioni differenti) attorno a temi 'sessantotteschi' quali: espressione personale e collettiva, polemica e devianza e rivolta antiistituzionale, liberazione sessuale, democrazia diretta (concetto più complesso della partecipazione), antiautoritarismo.

Attorno a questi conflitti 'si trovano uniti gruppi dirigenti

in ascesa e gruppi conflittuali nascenti' (VIII), cosa che fa dire ad Alberto Michelucci che "l'empirismo è sempre, in realtà, l'ideologia di una nuova classe dominante in ascesa. L'elasticità, la duttilità, la manipolazione empirica delle relazioni, rispondono ai bisogni di legittimazione dei gruppi più moderni del capitalismo tecnocratico... Da questa situazione non si esce senza teoria: solo l'applicazione rigorosa di strumenti analitici può far apparire ciò che è realmente in gioco nei conflitti, può contribuire a identificare gli attori, può rivelare i termini dell'ambivalenza" (VIII).

"Il mutamento sociale... nasce dall'interno, dal modo in cui una società vive il duplice movimento di compressione e di aspirazione, che guida il suo sviluppo: concentrazione del potere che dirige l'investimento, e spinta contestatrice di riappropriazione collettiva delle risorse, gestite da e per i dirigenti." (p. 6, A. Touraine).

Viviamo in società che non sono più tali, che non inventano più nuovi modi di intervento su di sé (innovazioni, evoluzioni, invenzioni), che non hanno alcuna idea sui problemi del lavoro, dell'educazione o dell'urbanizzazione, che si nascondono la situazione dei lavoratori immigrati, dei vecchi, dei malati mentali o degli alcolizzati o dei drogati.

Mi pare che nel sessantotto

prima, nel movimento del settantasette poi, sia presente uno sforzo teso alla realizzazione di un tipo di relazioni sociali caratterizzate dall'azione che il movimento esercita su di sè, l'investimento, la conoscenza e il modo in cui si rappresenta la propria creatività.

Il movimento '77 è stato capace di produrre una parte delle sue risorse, di sottrarle al consenso e all'integrazione per investire al servizio di ciò che ha ritenuto principio di creatività, Dio in alcuni casi, lo sviluppo in altri (e le altre tematiche del movimento). Ne sono conseguenti orientamenti, a partire dai quali si è formata la pratica sociale.

Questa è una caratteristica dell'ordine spontaneo? Il rifiuto di funzionare secondo un codice e di riprodursi sempre uguali a se stessi?

Lo sviluppo del movimento è avvenuto in direzione della capacità di produrre i propri orientamenti sociali e culturali a partire dalla propria attività, dando così un 'senso' alle sue proprie pratiche, e della relativa gestione, ma nello stesso tempo della sua appropriazione e di una continua opposizione o difesa nei confronti degli interventi dominatori diretti ad impadronirsi della storicità.

Il movimento collettivo ha manifestato dei comportamenti dotati di due aspetti complementari. Da una parte la lotta

contro la classe dominante (e gli emblemi di questa dominazione) e il riferimento agli orientamenti sociali e culturali che sono in gioco in questa lotta. Dall'altra, si è teso a costruire o a rifiutare un certo ordine sociale; questo non si è presentato come opera di un attore di classe, ma come un insieme di vincoli imposti a tutti, che accentuano la condizione di dipendenza e di alienazione dei soggetti partecipanti al movimento. Queste forme di contestazione costituiscono il movimento sociale nel primo caso, l'azione critica, nel secondo.

Il modello culturale del movimento appare relegato a una immagine meta-sociale della creatività in quanto mancante del senso delle pratiche, dell'opposizione di ciò che orienta e ciò che è orientato (in altre parole manca del sistema di azione storica, non possiede una capacità di azione su di sè) e per questo appare sempre più legato alle strutture elementari della collettività.

Il movimento con le sue pratiche ha rappresentato il sistema di azione che esso svolge su di sè, i conflitti che ne derivano; ha rappresentato la mancata coincidenza con il funzionamento della società stessa. Il rifiuto della cultura, che è una delle caratteristiche del modello culturale, fa venire meno una forma di azione esercitata dalla conoscenza scientifica sulle pra-



* tiche.

(Questa nascita dei movimenti e la storicizzazione che ormai li caratterizza, unita alla "potenza degli apparati, alle minacce totalitarie, allo scontro tra scienza e potere, rende necessaria la ricerca di nuove forme attraverso cui la società si produce. La trasformazione della società avviene attraverso un'azione su di sé che determina una divisione al suo interno, ne segue che lo sviluppo e il mutamento della società non si realizzano in maniera pragmatica, nè tanto meno in modo 'armonico' " (p. 67, A. Touraine, op. cit.).

4. I comportamenti che abbiamo osservato nel movimento si caratterizzano per quel tanto di innovazione e di conservazione che hanno — si sono inventate nuove forme di conoscenza, nuove forme di mobilitazione, si cercano nuove forme di accumulazione e di gerarchia sociale, si definiscono nuovi bisogni culturali, ecc. In linea di principio possiamo ritenere che questi comportamenti sono indipendenti dai comportamenti di classe, ma vi si mescolano frequentemente.

La volontà di modernizzazione appare legata, seppure non esclusivamente, alla lotta che forze di contestazione conducono contro il mantenimento di un ordine sociale tradizionale che perpetua vecchie forme di

dominazione di classe.

Più lento è il ritmo dei mutamenti e maggiore importanza assume l'attacco contro il potere. Questo tipo di comportamento non è assolutamente identificabile con un'azione di classe. Possiamo osservare come la mancata apparizione di una nuova classe dirigente e la richiesta di modernizzazione che viene da diverse manifestazioni collettive del movimento, abbiano lasciato: al movimento giovanile un sistema totalmente indeterminato di azione di contestazione (contro la dominazione, il blocco istituzionale, la crisi dell'organizzazione, l'arcaismo generale); al movimento operaio un'azione critica che consiste nel rifiutare e costruire un certo ordine sociale non meglio determinato la cui azione è più in direzione della distribuzione che non della produzione. Allo stato attuale delle cose e delle conoscenze non è ancora chiaro quanto queste azioni si collochino nel sistema d'azione storica o contrariamente nel sistema di azione di contestazione che distrugge la storicità del sistema precedente.

I comportamenti che esistono nel movimento hanno la caratteristica di comportamenti di crisi all'interno dell'organizzazione e nello stesso tempo si spiegano con la rottura e la disorganizzazione dei meccanismi di decisione o dei rapporti di classe.

Questi comportamenti di crisi, che in talune occasioni hanno provocato comportamenti classificati come patologici, sono dominati dall'assenza di comunicazioni con un 'avversario' e con un 'concorrente', da una perdita di localizzazione sociale. Essi trasformano una esclusione e una marginalità sociale in problemi 'psicologici', in un ripiegamento su comportamenti devianti, in forma di aggressività spesso prive di un oggetto specifico.

("Questi comportamenti di rottura assumono un'importanza crescente nelle società industrializzate, dove le classi sono definite direttamente dai loro rapporti e non più in quanto gruppi reali e stabili, dove le decisioni che riguardano un individuo vengono prese a grande distanza e con mezzi che sfuggono all'informazione della maggior parte degli interessati. Tali comportamenti rivelano la difficoltà della discussione in sistemi tecnoburocratici, e gli ostacoli che l'azione di classe incontra in una società di apparati e di mutamento", op. cit. p. 73).

Il movimento del settantesimo si è caratterizzato per la presenza di nuove forze produttive che si sono formate ai margini della società, che hanno dato origine a uno scontro con un sistema istituzionale bloccato, con la crisi e la rigidità dell'organizzazione sociale, con

l'egemonia delle vecchie classi dominanti, con un apparato di Stato repressivo. *

Sono state prodotte azioni critiche, condotte da elementi provenienti dalle classi popolari, medie e anche dalle classi dirigenti, nel tentativo di rovesciare le barriere che si oppongono al mutamento, aumentando la capacità di mobilitazione popolare, producendo un mutamento volontaristico, ma mancando l'aumento della capacità d'investimento e di coinvolgimento popolare.

Il movimento collettivo del settantesimo si è appoggiato, nella formazione della contestazione su una condizione di estraneità di fronte all'apparato di dominio, estraneità rappresentata dalla ricerca di identità di fronte (o rispetto) al mutamento.

"E' caratteristico che i problemi sociali appaiono legati più alla città che all'impresa. Ma quest'osservazione resta ambigua. Infatti la città è luogo specifico dei problemi e dei movimenti sociali, non nella società postindustriale, ma in quella preindustriale, mercantile. La città non va oggi considerata come un centro di produzione e di scambio, ma come la forma stessa dell'organizzazione sociale, e H. Lefebvre ha sottolineato con ragione il mutamento che porta dalla città all'urbano", attraverso l'epoca industriale. L'urbano è l'area so-

* ciale dominata dalla concentrazione degli apparati, dalla loro capacità di manipolare la vita quotidiana. Se l'impresa capitalistica è il luogo dello sfruttamento, la società urbana è il luogo dell'alienazione, della riduzione del popolo alle funzioni, ai bisogni e alle relazioni determinati dagli interessi della tecnocrazia dominante.

Ma questi movimenti difensivi non hanno forza se non di negazione e di rifiuto. Appena vogliono darsi un contenuto positivo, riorganizzare gruppi, collettività, società perdono ogni forza, non sono più che marginali o si integrano in ciò da cui volevano fuggire.

Eguale, quanti s'appoggiano esclusivamente sul lavoro come forza di opposizione al capitalismo, hanno potuto solo rifugiarsi in cooperative o comunità di lavoro, senza peso sullo sviluppo della società industriale.

Talvolta si formano oggi comunità difensive, la cui esistenza testimonia la forza di un rifiuto; esse sono anche luoghi di invenzione di trasformazioni culturali, ma il loro peso è trascurabile.

Altre volte, qualcuna di queste collettività giunge a negoziare con il potere centrale, a vedersi riconoscere una certa autonomia e una certa influenza.

Altre volte, infine, il rifugio diviene godimento e consumo. Il richiamo alla natura diventa

ricerca dell'equilibrio e questo mito è il più innocente, poiché dimentica i problemi del potere" op. cit. p. 153.

Gli strati popolari, gli emarginati possono prendere coscienza della propria identità non in base a ciò che posseggono, ma in base a ciò di cui sono privati; infatti non possono identificarsi con un movimento naturale della società, da cui li separa la dominazione esercitata dalle classi dirigenti.

La capacità di orientare una parte o l'insieme della vita collettiva, in breve il rapporto con il potere, costituiscono solidamente l'identità degli attori sociali.

5. Le grandi organizzazioni esercitano sui propri membri pressioni crescenti al fine di integrarli.

Queste organizzazioni che sono sistemi complessi di comunicazione, agiscono non solo sulla quantità di lavoro fornito, ma sugli atteggiamenti nei confronti dell'impresa, sulle relazioni sociali. I vincoli devono essere interiorizzati. Questo dominio va al di là del campo della produzione e si estende all'informazione e al consumo, mediante i *mass-media*.

Questi temi sono presenti nei movimenti di contestazione, di questo ultimo decennio; essi non si definiscono soltanto in base a un conflitto economico, ma per il fatto di opporsi a

una dominazione politica, sociale e culturale.

La rivendicazione non è più definibile, adeguatamente, come lotta contro la disoccupazione, i bassi salari, l'irrazionalità di un sistema economico segnato dalle crisi, il dominio del capitale finanziario o della proprietà familiare.

Nelle società economiche più avanzate la lotta investe un più ampio sistema di organizzazione sociale, l'accumulazione del potere da parte degli apparati e la manipolazione crescente di tutti i settori dell'attività sociale.

La rivendicazione, difensiva e offensiva che sia, attacca un modo di decisione e di gestione, investe il comportamento di attori sociali, più che delle *leggi economiche*. Le lotte sociali sono più politiche che economiche e attaccano direttamente la gestione.

Ancora più chiaramente nelle università, gli studenti rifiutano un sistema di autorità, che li pone di fronte alla conoscenza come ordine costituito, invece di situarli all'interno della conoscenza, considerata come attività creativa.

Mobilizzazione importante è stata quella in cui si sono messi in movimento gruppi reali, i cui membri erano legati da una esperienza sociale comune. Il movimento non è l'effetto della disorganizzazione connessa a mutamenti sempre più rapidi,

ma esprime conflitti nei quali determinati gruppi si collegano contro una concreta esperienza di dominazione. *

Ogni gruppo di opposizione tende, soprattutto agli inizi della sua lotta, a reagire alla dominazione e al controllo imposto dalla società di massa barricandosi nella difesa della propria specificità. Ma un simile atteggiamento porta solo all'autodistruzione, dal momento che l'evoluzione sociale ha già ampiamente distrutto l'autonomia dei particolarismi sociali e culturali.

In una situazione di rottura si è assistito, accanto a questa affermazione di una esperienza collettiva, al manifestarsi di una forte aggressività nei confronti dell'ordine dominante. Nel movimento giovanile si assiste al dualismo: azione violenta, e contemporaneamente presenza di tentativi comunitari. I due tipi di azioni sono sempre, più o meno collegati. La presenza di questo forte legame fa sì che si formi un vero movimento sociale, che si perde poi in comportamenti autodistruttivi, come il sabotaggio delle università, delle imprese, la violenza per le strade. Si tratta di segni visibili del fallimento del movimento; ad essi corrisponde la diffusione di comportamenti alienati, cioè la partecipazione dipendente all'ordine dominante.

I comportamenti di opposi- 165

* zione non si presentano mai come affermazione diretta di una identità. Sono sempre lasciati tra la difesa e la controffensiva. Sono sempre divisi tra una massa alienata e una controélite.

L'università è uno dei luoghi privilegiati dove si forma un movimento sociale di questo tipo. E' luogo di una élite rivendicativa, perchè la scienza e la tecnica sono oggi forze di produzione essenziali, e perchè l'università è oggi una grande organizzazione non più ai margini del sistema economico e delle scelte politiche, da quando la scienza alimenta un rapido progresso tecnologico.

Queste élites rivendicative non si formano solo nelle università, in cui esiste un numero rilevante di professionisti e di esperti, dotati più di competenza che di autorità; essi dispongono così di un'autonomia professionale che li distingue dai quadri intermedi e dai burocrati, definiti piuttosto dal posto che occupano in una gerarchia di autorità.

Ma dove sono i sottoprivilegiati dell'università? E' evidente che la grande maggioranza degli studenti non è sottoprivilegiata; è anche difficile, data la situazione provvisoria e la dipendenza economica che li caratterizza, situarli su una scala di reddito e su qualche altra scala di stratificazione.

Tuttavia in paesi come l'Ita-

lia lo scarto tra una crescita rapida degli iscritti e una trasformazione assai lenta dell'organizzazione scolastica ha creato un serio problema di occupazione; molti studenti ricevono titoli che rispondono solo ai bisogni dell'insegnamento (ma che vanno ben oltre le necessità di rinnovamento del corpo insegnante) e che non corrispondono ad altri tipi di domanda.

Per questa strada si giunge però a un altro tipo di analisi e si mette in causa il ruolo dell'organizzazione universitaria, più che il posto degli studenti nel sistema di produzione.

Se si affronta il tema della gioventù in generale, sarebbe paradossale vedervi una categoria sottoprivilegiata. Una società in rapido mutamento tende piuttosto a valorizzare la giovinezza a spese dell'esperienza. I sottoprivilegiati nella nostra società si situano sicuramente più sul versante degli anziani che su quello dei giovani.

Questa situazione fa sì che non si possano individuare nell'università le condizioni sufficienti per la nascita di un movimento sociale completo. L'élite rivendicativa deve uscire dall'università per incontrare categorie sottoprivilegiate, in grado di fornire a un movimento sociale una sensibilità forte e attiva di fronte alle contraddizioni della società.

Nei paesi meno industrializ-

zati, come l'Italia, gli strumenti si richiamano innanzitutto alla classe operaia, che nonostante i progressi della contrattazione e della legislazione sociale, è ancora sottomessa in fabbrica a una dominazione autocratica; le organizzazioni sindacali sono inoltre in questi paesi ancora animate da una prospettiva rivoluzionaria.

La cognizione tra questa intenzione rivoluzionaria, riattivata dagli studenti, e la pressione sindacale tesa a diminuire il potere padronale e a realizzare una vera contrattazione, spiega il passaggio verificatosi dall'agitazione studentesca a vasti movimenti di sciopero. Nella società di massa, con un elevato grado di sviluppo, sono forti le contraddizioni tra i valori morali e sociali dei *buoni cittadini* e la spinta dei *barbari*, strappati alla loro identità collettiva tradizionale, trascinati nel mutamento e rigettati nello stesso tempo dalla società dominante. Questi sottoprivilegiati, non agiscono generalmente come un popolo o una nazione; la loro identità si riduce, invece, al rifiuto del significato che attribuisce loro la società dominante e della violenza cui li sottopone. Sono proletari, non in un senso direttamente economico, ma perchè sono nello stesso tempo attirati e rifiutati, utilizzati e non riconosciuti.

Perchè un individuo o un gruppo diventi un attore stori-

co, occorre prima di tutto che cessi di accettare l'identità attribuitagli dal sistema sociale. Nasce all'azione storica e a una nuova identità solo rifiutando posizione e ruoli.

L'università ha un'attività pratica in quanto crea e diffonde nuova conoscenza. Ma nello stesso tempo dà una certa educazione, socializza gli studenti a una concezione della cultura, legata al potere che si esercita nella società.

L'opposizione a una organizzazione che svolge contemporaneamente una funzione pratica e una funzione ideologica porta alla contestazione; l'attore afferma la propria partecipazione al mutamento sociale e si confronta con un sistema di controllo sociale e culturale. Abbiamo osservato in questi anni il venire meno della funzione pratica, parzialmente o totalmente, e quindi non si aspetta più che l'organizzazione assicuri una partecipazione sociale. Se l'università non crea delle conoscenze o non insegna delle tecniche, se l'industria non assicura la piena occupazione, se l'urbanizzazione supera l'industrializzazione, si formano reazioni di rigetto, rivolte, direttamente contro il sistema dominante di valori, accusato di inefficienza.

L'attività economica diventa conservazione di una eredità, concentrazione di ricchezze e speculazione; si denuncia l'università come una torre d'avo-



* rio, concepita per la comodità intellettuale di una élite di professori; la città è solo luogo di proletarizzazione.

La forza del movimento sociale si fonda allora sulla sua negatività.

Questo tipo di comportamento collettivo si traduce in forme di organizzazione dei gruppi non integrati nelle attività pratiche della società, come nel caso dei disoccupati reali o potenziali; nello stesso tempo la società si trova in stato di anomia a causa delle sue trasformazioni. Questo caso è descritto dal concetto di marginalità.

In questi ultimi anni si osservano nell'università fenomeni di decomposizione, di rifiuto e di contestazione. Il movimento di Maggio segna la prevalenza della contestazione, sul rifiuto e la contestazione. Ma ben presto, la contestazione si disorganizza, e assumono importanza movimenti di rifiuto, animati da sette ideologiche relativamente isolate, in un settore in piena decomposizione.

Un movimento sociale si richiama ai diritti che gli derivano dalla partecipazione al mutamento e nello stesso tempo è cosciente della privazione e dell'esclusione dal potere. Parla contemporaneamente in nome del lavoro e in nome dello sfruttamento.

E' naturale che i movimenti di opposizione nascano dapprima dal rifiuto e denuncino lo

sfruttamento e l'alienazione, dal momento che l'ordine dominante parla solo di integrazione, di partecipazione e di progresso collettivo.

Non basta dire che i giovani sono in situazione di anomia, perchè si separano dalla famiglia e dalla scuola e trascorrono periodi sempre più lunghi in un ambiente universitario che ritarda il momento di assunzione dei ruoli adulti. Questa analisi non è priva di utilità: può spiegare una crisi di socializzazione ma non può, per sua stessa natura, spiegare la nascita di orientamenti collettivi. Indica dov'è il non senso, non dove si pone il senso nuovo delle situazioni e dei comportamenti. Si può parlare di un movimento dei giovani, perchè in questa categoria sociale si sono mescolati e talvolta rafforzati diversi tipi di reazioni. Anzitutto l'innovazione, il rifiuto di vecchi modi di pensare e di sentire, l'attrazione per i nuovi linguaggi del consumo o della comunicazione. Queste innovazioni si sviluppano soprattutto fra i giovani più favoriti, quelli che nelle università e nelle grandi città sono al riparo dalla miseria e dagli obblighi del lavoro precoci.

Ma sarebbe falso vedere in questi fenomeni solo il comportamento di gruppi privilegiati; questi giovani sono infatti portatori di comportamenti e di espressioni che appartengono in

maniera integrale al campo culturale dell'intera società. Allo stoicismo delle generazioni orientate al lavoro, al risparmio, alla regola, questa gioventù oppone quella che Khan chiama la cultura *dei sensi*.

C'è poi la contestazione; essa nasce dal fatto che i giovani universitari sono sempre più dei professionisti che si preparano a lavorare per degli apparati. Tra di essi si reclutano coloro che contestano l'appropriazione della conoscenza da parte del potere sociale e politico.

Infine, la crisi di una generazione che in un mondo in movimento si trova di fronte a metodi tradizionali di formazione, l'esplosione delle comunità e dei riti, l'apertura dello spazio, creano una disponibilità senza precedenti, fanno apparire sincretismi culturali, provocano la ricerca di nuove comunità.

A poco a poco, gli elementi intrecciati si separano. La critica sociale si trasforma in lotta, che deve sottoporsi alle esigenze dell'azione organizzata e sopportare il peso della repressione; l'innovazione culturale ottiene un certo successo e può essere facilmente *recuperata* dalla società dei consumi. I comportamenti di rifiuto o di evasione, separati dagli altri, si degradano inevitabilmente in devianza.

Ho l'impressione che siamo giunti al punto in cui o la ric-

chezza degli inizi si perde o si trasforma; ciascuno degli elementi che entrano a costituire l'agitazione giovanile rischia, isolandosi, di perdere la propria forza. L'innovazione diventa facilmente il genere di vita di una nuova aristocrazia o di una vasta *café society*; la rivolta sociale può ridursi a violenza; la crisi può perdersi nella fuga.

Ma questi elementi possono anche combinarsi; la difesa di sé può unirsi alla lotta contro l'avversario e all'immagine di una nuova società. Allora si forma un movimento sociale. Non è necessariamente integrato, cosciente e organizzato, ma è capace di diventare agente dei conflitti e delle trasformazioni sociali. Un movimento di questo genere può svilupparsi solo superando i limiti della condizione giovanile. Si forma nella misura in cui il rifiuto culturale e la rivolta sociale si collegano, e nello stesso tempo si superano. Questa unione può progredire partendo da un polo e dall'altro.

Il rifiuto culturale porta alla difesa della comunità, e mette in causa il sistema politico responsabile dell'organizzazione sociale.

I movimenti di opposizione si richiamano invece alla difesa dell'essere contro il fare. Solo successivamente superano queste prime rivendicazioni, denunciando le contraddizioni e i crimini del sistema dirigente.





Il corpo stesso è diventato una posta in gioco nelle lotte sociali. Non essendo più simbolico, non indicando più la collettività d'origine, il corpo può essere solo un segno del livello economico, un'immagine rilucente che stimola all'acquisto; può però anche essere portatore di ciò che sfugge al potere, cioè la comunicazione interpersonale e il piacere. Questa ambiguità del corpo esprime le due facce del mondo giovanile, l'opposizione tra consumo e godimento, che non può non investire un insieme di posizioni sociali e culturali.

Combinazioni strutturali che definiscono la 'realtà' dei giovani

5. Senz'altro oggi, a 10 anni dal '68, possiamo dare un giudizio sui mutamenti culturali che sono avvenuti in Italia proprio sotto la spinta della grande tensione utopica che, pur non esprimendosi ai limiti delle sue potenzialità, ha costituito un fattore determinante di rinnovo dei valori culturali. Probabilmente la caduta delle tensioni utopiche ha fatto sì che emergessero valori disgregati, non unitari per tutto il movimento, per gli strati emarginati e si ricadesse nell'individualismo, nella teorizzazione di piccole trasformazioni, dei piccoli gruppi.

Verificata l'irrealizzabilità del modello universale dell'utopia,

si ripropone l'utopia a livello micro sociale, di piccoli gruppi, che diventa l'utopia di un vissuto e quindi di fatto si giunge alla realizzazione dell'utopia. Questo è stato il passaggio dell'utopia socialista alla utopia realista; l'altra anima dell'esperienza è rappresentata dalla radicalità del vivere quotidiano, della propria felicità, delle proprie tensioni sociali, il contingente che viene vissuto come un valore permanente. Il quotidiano quindi, il vissuto come fatto totalizzante, esperienza totalizzante, senza avere un ambiente culturale o comunque un ambiente di riferimento e una visione più ampia della società, a un'organizzazione più ampia, ad una prospettiva a tempi diversi. Siamo in presenza di un assommarsi dei tempi contingenti con i tempi lunghi: da un'esperienza contingente ad una esperienza totalizzante. E' sicuramente chilistico il comportamento dell'Autonomia che considera la rivoluzione come un valore non come un obiettivo; non una strategia ma una tattica di sovvertimento per arrivare a qualcosa di non definito, di non indicato.

Si dice che nell'utopia comunista si anteponga il futuro al presente, quindi si formi una costruzione utopica in cui manca la fase di transizione. C'è la costruzione, ci sono alcune idealizzazioni ma non c'è la fase di transizione. Il presente ed il

futuro prossimi non esistono. Nel movimento del '77 mi pare che non ci sia la costruzione del futuro: è tutto un presente. Difatti la critica che gli Autonomi fanno al PCI è che, posta questa utopia globale, esso poi, tatticamente si lasci condizionare, o comunque adotti una politica che non porterà mai a questa utopia o se porterà a qualcosa sarà di nuovo una società con un padrone, magari di diverso colore. La tattica perseguita non tende a demolire il sistema di potere ma semmai a sostituirne un altro. Gli Indiani Metropolitanì più che costruire un'utopia globale per cui lottare hanno praticato immediatamente obiettivi che si sono creduti giusti, non c'è stata una fase di transazione, perchè si è sommata la transazione con la prospettiva.

Nel post-sessantotto alla formulazione più o meno teorica non si è associata la gestione della transizione, adesso si sono sommati questi due momenti che sono anche momenti culturali, ma sono anche momenti temporali.

“Nel 1968 in quasi tutto il mondo esplosero una speranza e una emozione nuove. I giovani, ma non solo i giovani, si sentirono partecipi e travolti da un destino e da una missione: tutto era in discussione, tutto sembrava sul punto di cambiare e poteva cambiare in meglio. Era un riconoscimento prima che nei

fatti, all'interno dell'animo, un mutamento interiore, una meta-noia, per usare l'espressione di S. Paolo.



Questa esperienza di mutamento è precedente alle formule marxista-rivoluzionaria in cui si è rivestita in Europa o a quelle pacifiste con cui si è presentata in America” (F. Alberoni, pp. 111-112).

La delusione delle premesse culturali del Sessantotto ha causato la nascita di gruppi tanto numerosi e diversi che si accingono alla realizzazione di un ordine regolato dalla spontaneità; un tessuto sociale posto ai margini della cornice istituzionalizzata o che in qualche modo viene a contatto con essa, non in termini di collocazione sociale, ma di condizione sociale legata ad un particolare momento storico dell'esistenza. Ambiente e tessuto sociale che l'istituzione lascia a se stessa, perchè non è in grado di occuparsene e questo isolamento è la condizione perchè costoro possano esprimere spontaneamente i loro bisogni, al di sopra delle possibilità di qualsiasi leadership imposta dall'esterno.

“Di fronte al nuovo, all'irrompere delle possibilità, delle speranze, delle illusioni e dei dubbi di volta in volta o contemporaneamente si sono manifestate le tendenze di “distruggere il passato” senza indugi di sorta, di indulgere sulla significatività di taluni valori tradizio-

* *nali. Il movimento è oscillato pertanto tra l'esaltazione e l'improvvisazione, tra il principio di realtà e la sicurezza che, per la mancata azione di mediazione — che in altri periodi storici è stata assunta dai leaders — si è concretizzata nel perseguimento del 'progetto' attraverso la ricerca.*

Ognuno degli attori sa che far parte di un movimento significa mettere in discussione se stesso alla radice, i propri valori, i propri affetti pur continuando a provare affetti ed essendo pervaso dal senso dei valori. Egli, in tal modo, sa che tutti provano lo stesso dramma perchè tutti vogliono, anzi sentono a portata di mano la libertà, la felicità, l'amore, non solo per se stessi, ma per tutti.

Ma così facendo entrano in conflitto con l'istituzione, con le persone care. Vogliono creare soltanto gioia e si trovano a produrre dolore; e il dolore che producono è per loro una sofferenza. Di qui il dilemma: per non far soffrire, per non distruggere dovrebbero rinunciare alla loro fede ma, se rinunciasero alla loro fede, perde di valore ogni cosa e scompare la loro stessa capacità di amare e di volere" (F. Alberoni, p. 112-113).

Questo dilemma — ancora per la mancanza dell'azione consolatoria svolta dai leaders — è stato lacerante con la conseguenza di contribuire ad esaspere

o radicalizzare la proposta e i mezzi per sostenerla.

Per la natura e le caratteristiche stesse del movimento del '77, diverse componenti hanno, fino dal suo manifestarsi, spinto per l'acquisizione dei caratteri di istituzionalizzazione, tendendo a trasformarlo chi in una organizzazione, chi in una setta.

Ed è nel momento di maggiore spinta che si evidenziano le differenze sostanziali esistenti fra le diverse componenti del movimento. Mentre infatti una parte si adopera per costruire, ricorrendo a mezzi e strumenti per esso idonei, un'altra parte puntava al rapido rinnovamento, di cui mancava il progetto presupponendone la costruzione attraverso la pratica di lotta, dove gli strumenti acquistano una importanza primaria e si perdono di vista i valori, in nome dei quali essi fanno ricorso a quelle azioni.

Se per taluni i problemi morali, il dubbio, la discussione, l'incertezza, trovano nel gruppo e negli uguali il luogo in cui rimettere continuamente in discussione ciò che è giusto e ciò che non lo è, ciò che è opportuno rinnovare o conservare; per altri le azioni violente o avventurose, la continua tensione diventa un modo di vivere, la più profonda ragione politica.

L'armonia quindi avviene a livello di gruppi e gruppi sempre più piccoli, si va a questa dimensione per arrivare all'armo-

nia appunto.

Dalla disgregazione cultural-politica, dalla crisi nasce l'abbandono da parte della società di uno strato che trae la condizione per una spontanea espressione dei propri bisogni, dove manca un forte elemento ideologico aggregante. Negli anni successivi al sessantotto, i leaders che si sono formati in quegli anni o sono passati nelle file dei partiti dove esercitare la propria militanza, c'è stato un ampio strato sociale che si è trovato senza padri spirituali e in una condizione di non doversi fare delle costruzioni politiche, ma esprimere lo stato di angoscia e i bisogni che da esso emergevano.

Se il movimento del Sessantotto ha espresso grossi valori ideologici, quello del settantasetta è l'espressione di uno stato di necessità.

Nel Sessantotto vi è stato un mutamento di cultura che ha interessato, al suo nascere, uno strato giovanile e poi ha trovato nelle lotte operaie un allargamento della stessa area del mutamento. Ma il cambiamento, per una parte di questa area, non si è verificato fino in fondo (l'immaginazione non è arrivata al potere; la rivoluzione non c'è stata). Per un'altra parte è stato un cambiamento relativo nell'ambito dei principi (rapporti di produzione, partito, ecc.). In altre parole si è verificato uno spostamento nella natura del

cambiamento, che ne ha ammorbido la radicalità dell'istanza. *

Mi pare che si possa dire che la proposta del cambiamento, non essendo stata caratterizzata da un comportamento umano, ma politico e ideologico era rivolta all'istituzione e ne chiedeva un riconoscimento e il conseguente adeguamento della sua natura.

Questa proposta non riuscendo ad essere imposta ha determinato una frustrazione e un abbandono da parte dei suoi componenti e il riflusso è stato la naturale conseguenza.

A meno di dieci anni dal Sessantotto l'ondata di contestazione giovanile ha modificato le sue caratteristiche rivoluzionarie. Il movimento studentesco, nato dalle lotte di quegli anni, si è via via frantumato in una serie di gruppuscoli divisi da una esasperata disputa ideologica, che ha portato alla stanchezza e al disincantamento, sfociando nell'apatia ideologica e nell'impotenza politica.

Alla fase di effervescenza e di unificazione e organizzazione delle energie di contestazione contro il sistema, il progetto di ribaltare l'ordine esistente e di crearne uno nuovo, nella fase di scontro con la realtà si è vanificato causando un riflusso della contestazione stessa.

Dal rifiuto della società capitalistica, la cui etica-morale è sempre legata allo sviluppo eco-

* nomico e al profitto, dalla constatata impossibilità di plasmare (modellare) la realtà secondo l'immagine utopica che era stata prefigurata nel Sessantotto, discende la scelta di sperimentare nuove e diverse vie, vale a dire di materializzare quei valori che esistevano nella realtà quotidiana e di cui si era venuti prendendo conoscenza nel corso dei primi anni Settanta.

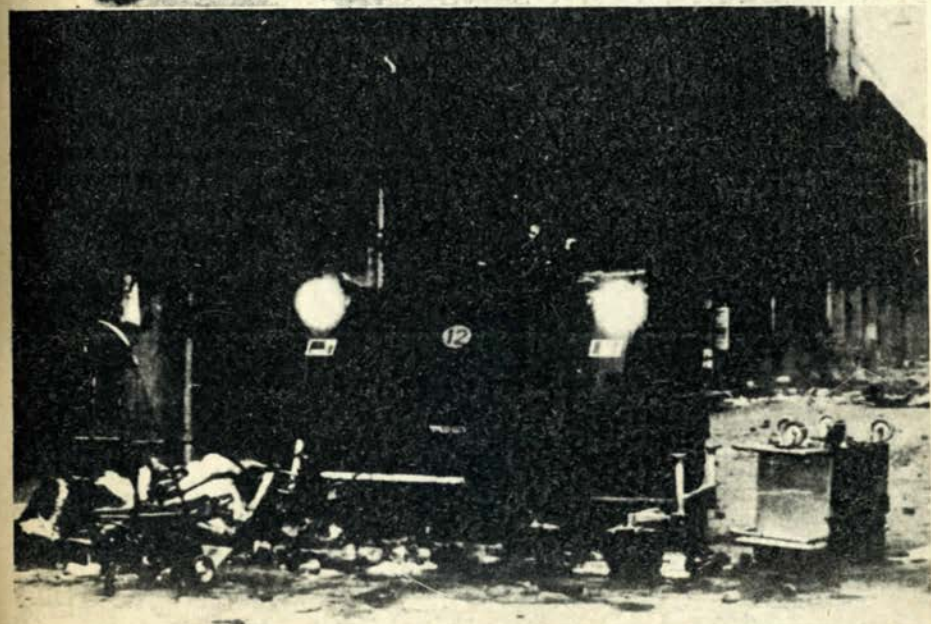
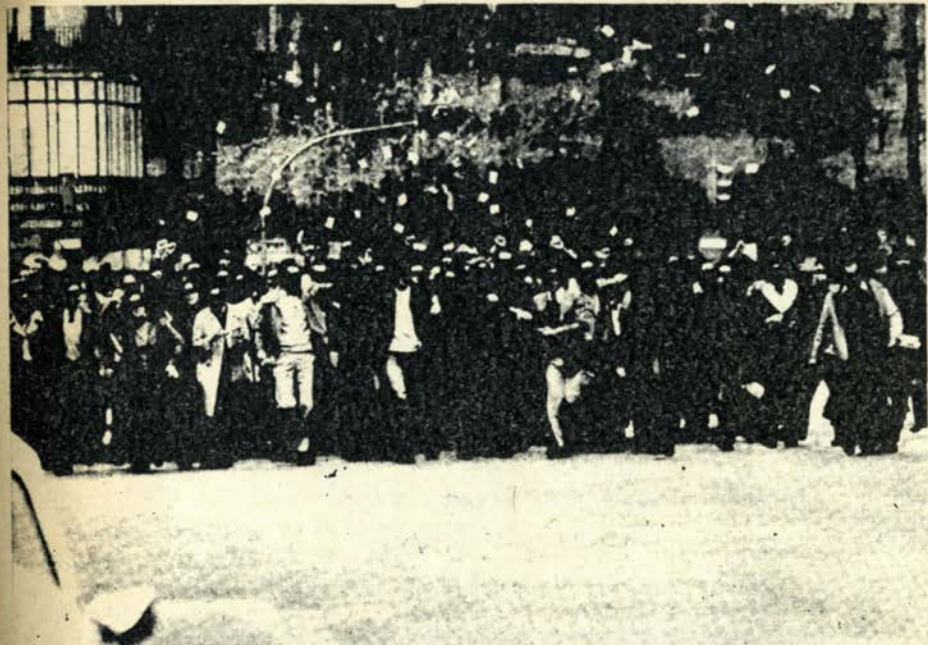
Questa materializzazione che non è più una proposta, ma entra a far parte del vissuto, ha luogo nelle piccole comunità espressive, nel cui ambito, attraverso la ricerca interiore, si avvia l'autogoverno di se stessi, di ciò che ognuno è della condizione nella quale vive, senza peraltro trasformare la dimensione a-politica e meta-politica della vita in volontà politica rivoluzionaria. I gruppi dei giovani operai e studenti che si sono ritrovati nei bar della periferia e poi hanno occupato locali sfitti per farne luogo e occasione di incontro, in cui discutere della propria esistenza e dei rispettivi problemi. Per evitare che della propria condizione fossero operate delle astrazioni e lì si privasse della realtà di vita e del proprio vissuto, costoro hanno operato — a loro modo escludendoli — una sorta di 'emarginazione' degli intellettuali e dei militanti politici in qualunque area della sinistra si collocassero, in quanto venivano accusati di essere portatori di ideologie:

questa era considerata come una forma di alienazione del soggetto dalla propria soggettività.

Per esorcizzare questo nuovo e diverso processo di alienazione e nel tentativo di aggredire e superare l'alienazione in cui la società capitalistico-borghese li aveva relegati, questi giovani hanno rivendicato l'autonomia dalle forze organizzate, cercando in tal modo di sottrarsi alla formazione dei leaders e tentando di operare un processo evolutivo lasciando ad ognuno la propria autodeterminazione e non programmando l'aggregazione, ma lasciando che questa crescesse in conseguenza della crescita ed evoluzione di ognuno.

Antonino Porrello

Assistente all'istituto di sociologia all'Università di Bologna. E' stato docente di sociologia urbana all'E.P.A.U. di Algeri. Ha scritto, tra l'altro diversi saggi sulle riviste "Parametro" di architettura e "La ricerca sociale" di sociologia.



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
Osvaldo 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: 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 colonna 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



2

L.800

Spedizione in abbonamento
postale - Gruppo IV - Firenze

AVANTAGE