

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

1981/n.4
lire 2500



volontà

- Uomo, natura, cultura
- Economia e società
- Conformismo e rivolta
- Autorità, potere, dominio

1982

- Una nuova veste grafica
- Una copia L. 3.000
- Abbonamento annuo L. 10.000
- Nuovo recapito:
C.P. 10667/20100 Milano
- Nuovo c.c.p.:
n. 17783200
intestato a Edizioni
Volontà,
C.P. 10667/20100 Milano

Editrice A coop. a r.l.
 Sezione Volontà
 Autorizzazione Tribunale di Napoli
 29441 del 30/12/48
 Una copia: L. 2.500
 Abbonamento annuo: L. 10.000
 Abbonamento sostenitore: L. 20.000
 (Estero/aerea: L. 15.000)
 Redattore responsabile: Pio Turrone
 Redazione e Amministrazione:
 «Volontà», viale Monza, 255
 20126 Milano - tel. 02/2574073
 Corrispondenza:
 «Volontà», C.P. 10667 - 20100 Milano
 Versamenti: c.c.p. 17783200,
 intestato a Edizioni Volontà,
 C.P. 10667 - 20100 Milano
 Stampa: Officina Grafica Sabaini,
 Via Casoretto, 35 - Milano
 Distribuita nelle edicole delle
 stazioni ferroviarie e nelle
 edicole di Milano e Roma
 dalla SO.DI.P. «A. Patuzzi»
 Via Zuretti, 25 - 20125 Milano

volontà

rivista
 anarchica
 trimestrale

in collaborazione
 con il
 centro studi
 libertari
 g. pinelli

anno XXXV n. 4
 ottobre/dicembre 1981

| | | |
|-------------------------|--|----|
| ● Nico Berti | Ma questa sinistra non è un po' destra? | 5 |
| ● Josep Alemany | Il tempo dei campi di concentramento | 18 |
| UTOPIA | | |
| ● E. Armand H. Treni | Gli Utopisti e la sessualità | 53 |
| ● Roberto Ambrosoli | Sesso, immaginario, utopia | 68 |
| ● Michel Maffesoli | Fondamenti e funzioni delle utopie sessuali | 81 |
| | Interrogations: indice per autori 1974-1979 | 93 |

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Fausta Bizzozzero, Francesco Codello, Rossella Di Leo, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
 Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.
 In copertina: Corto Maltese in un disegno di Hugo Pratt.

ai lettori

Con questo numero si chiude un altro anno di Volontà, il secondo da quando abbiamo impostato una nuova formula grafica e redazionale. Noi che facciamo Volontà ne siamo nel complesso soddisfatti. E voi, abbonati e lettori più o meno regolari? Alla prossima assemblea annuale (data e luogo saranno comunicati su « A »), cui siete invitati tutti, dagli abbonati di vecchia data ai lettori occasionali, ne sapremo qualcosa. Ma l'esperienza ci dice che i presenti a queste assemblee sono, per vari motivi, un campione non rappresentativo statisticamente dell'universo dei lettori. Perciò invitiamo tutti coloro che leggono queste righe a scriverci le loro opinioni, critiche e suggerimenti (anche se sappiamo che neppure coloro che si daranno la pena di prendere in mano la penna o di porre mano alla macchina da scrivere costituiranno un campione statisticamente convincente). In particolare, vi chiediamo di indicarci due o tre articoli che, nel 1981, vi siano particolarmente piaciuti e due o tre che non vi siano piaciuti; di dirci se sentite la mancanza delle rubriche, consuete nelle riviste, tipo: la posta dei lettori, le recensioni, ecc.; di segnalarci se il linguaggio degli autori vi pare mediamente accessibile ad un lettore di media cultura (ed eventualmente di indicarci quali autori del 1981 hanno peccato a vostro avviso in gergo specialistico); di farci sapere se avete notato lacune rilevanti nella tematica; e « compagnia cantando », come dice un nostro amico piemontese, cioè eccetera.

In questo numero, il settore monografico è ancora dedicato all'utopia, « utopia e sesso » per la precisione, con la pubblicazione della relazione di Ambrosoli e Maffesoli al convegno omonimo ed il ripescaggio di un vecchio saggio sullo stesso tema, scritto negli anni '30 da due anarchici abbastanza noti, Armand e Fedeli. Completano il numero l'editoriale di Nico Berti d'attualità culturale sul concetto di sinistra (oggetto di recenti inchieste giornalistiche e di uno strombazatissimo convegno) ed un lungo saggio di Josep Alemany, che crediamo destinato a sollevare perplessità tra i lettori (come le ha suscitate tra i redattori), ma che speriamo stimolerà la riflessione e il dibattito su temi fondamentali quali la libertà e le libertà, la democrazia ed il totalitarismo. Il limite maggiore di questo scritto (ma non è cer-

to carenza del solo autore bensì di tutta la cultura nostra) è a nostro avviso la mancata definizione di una soluzione di continuità tra lo spazio cultural-politico liberale e quello libertario, per cui in qualche punto il filo di pensiero di Alemany sembra correre in equilibrio precario e oscillante tra i due spazi.

Il pregio maggiore di questo scritto risiede, più che nella denuncia — scontata, si direbbe, tra anarchici — della mostruosità del totalitarismo di destra e di sinistra (ma nella polemica, ci sembra eccessivamente sottovalutato il tendenziale totalitarismo « di centro »), nella sua lucida e talora beffarda denuncia del « morbo » totalitario che contagia paradossalmente anche l'anarchismo, per lo più a livello inconscio, ma talora anche al livello delle razionalizzazioni e dei comportamenti individuali e collettivi.

Lo scritto di Alemany ci ricorda che, di fronte alle democrazie « borghesi » ed ai regimi totalitari, il diffuso atteggiamento anarchico di equidistante rifiuto delle due forme politico-sociali nasconde anziché risolverlo il problema, che non è quello di scegliere tra gli uni e le altre (perché l'anarchico, proprio in quanto tale, rifiuta quella scelta), ma di capire le differenze *reali* e di accettarle onestamente e di assumerle consapevolmente nel proprio schema concettuale. Dire che libertà borghesi e illibertà totalitarie si equivalgono non solo è oggettivamente falso, ma soprattutto è concettualmente inutile se non dannoso. La demagogia apocalittica è una notte in cui tutte le vacche sono nere. Il pensiero libertario al contrario può e deve conoscere e riconoscere tutte le tonalità cromatiche della realtà, se vuole modificarla, se cioè vuole comprendere i diversi meccanismi dell'autorità, del potere, del dominio e giudicare quindi dell'efficacia emancipatrice delle azioni e delle strategie sociali possibili.

Questo ci porta al programma di Volontà per l'82. Autorità/potere/dominio è infatti uno dei temi che saranno affrontati nel corso dell'anno prossimo. Altri temi: la natura umana; economia e società; conformismo e rivolta. Temi di rilevante portata teorica, come si può vedere, che saranno occasione per porre alla cultura libertaria più domande che risposte, come è del resto nostro costume. Continuerà anche nell'82 la proposizione di autori libertari di aree linguistico-culturali diverse da quella italiana (di quella francese e di quella americana, soprattutto): contributi di arricchimento e internazionalizzazione del nostro bagaglio intellettuale.

Cambierà il formato, con il primo numero dell'82 (che sarà in distribuzione da metà febbraio) ed un po' la veste grafica. Perché? Anche perché ci diverte cambiare ogni tanto se non le vivande almeno la loro preparazione, ma soprattutto perché abbiamo avuto l'occasione di acquistare un grosso stock di carta a prezzo ridotto, il che ci consentirà di ridurre un poco i costi (o meglio, di ridurre gli aumenti),

ma ci impone di cambiare le misure di Volontà. A proposito di costi e dunque di prezzi, dall'82 il prezzo della rivista sale — ahì voi — a 3.000 lire. L'aumento dell'abbonamento è più contenuto, negli stretti limiti dell'inflazione. I motivi di questi « ritocchi » sono facilmente intuibili: l'inflazione, appunto, e le difficoltà finanziarie di Volontà. Si guardi, sul prossimo numero, il bilancio.

Nel chiudere queste righe di presentazione vogliamo ricordare Massimo Chillino, morto il 29 agosto scorso a Reggio Calabria, dove era nato nel 1918. La notizia del decesso di Chillino, che era stato redattore di Volontà nel 1975, ci è giunta solo recentemente, con un comunicato della Federazione Anarchica Romagnola che dice, tra l'altro: « i compagni meno giovani della Toscana e della Romagna lo ricordano per l'intensa attività di propaganda da lui svolta, assieme ad altri, in quelle zone nell'immediato dopoguerra. Uomo d'azione e di studio, Massimo ha dato un suo personale contributo all'anarchismo con la parola, con gli scritti, con l'esempio ».

ERRATA CORRIGE

● L'articolo di M. Enckell « Digressioni incomplete sul moto perpetuo », pubblicato sul n. 3/81 (numero monografico sull'Utopia) risulta illeggibile per un errore di montaggio della tipografia. A pag. 86, alla 1ª colonna, 7ª riga: **parte registra, la terza proietta.** prosegue con: **Quest'ultima non necessita né di schermo, né di carta** (2ª colonna) fino a pag. 87, 1ª colonna: **prendere dal piacere del discorso.** Tornare a pag. 86, 1ª colonna: **Quest'anno, dopo Dio, governerà,** sino alla 2ª colonna: **vanti Cristo, e questo ha permesso,** passare a pag. 87, 1ª colonna: **agli uomini dell'epoca di scoprire,** fino alla fine.

A pag. 88, nella 2ª colonna manca la 6ª riga che è: **i possibili, essa sovverte i presenti.**

ma questa sinistra non è un po' destra?

Nico Berti

A circa duecento anni dallo scoppio della Rivoluzione francese, il concetto di Sinistra appare ancora quanto mai incerto, anzi in profonda crisi. È dalla Rivoluzione francese che le forze politiche si definiscono secondo una terminologia che le vuole divise da una destra estrema (reazionismo) fino ad una sinistra estrema (rivoluzionarismo). Questa divisione e distinzione — con tutte le sue possibili gradazioni — è rimasta in sostanza la stessa, pur nei continui mutamenti avvenuti in questi due secoli: eppure mai come ora l'indeterminatezza concettuale che dovrebbe dar corpo a questi significati risulta così evidente. Soprattutto la sinistra — storicamente portatrice del nuovo e del progresso — sembra accusare i colpi di una stanchezza atavica: più che mai disorientata, si affatica su se stessa in un labirinto ideologico e politico sempre più intricato ed oscuro.

Se ne può uscire? E se sì, in che modo? Di questo vogliamo parlare nel presente editoriale,

che prende spunto dall'attualità del recente convegno tenutosi a Roma proprio sul concetto di sinistra. Vogliamo infatti cercare di puntualizzare il punto di vista anarchico sull'intera questione, al fine di dedurne un discorso che non sia solo politico, ma anche teorico. Il problema è infatti quanto mai complesso, specialmente oggi dopo tante verifiche storiche.

Se ci si domanda che cosa deve essere inteso per sinistra, subito sorge spontaneo rispondere che per sinistra si deve intendere quella parte politica e sociale che vuole lottare per la libertà, per l'uguaglianza, per la giustizia, per la pace, per la fratellanza umana, per il progresso. Ma se poi, dopo questa prima risposta del tutto generica, tentassimo di definire univocamente l'uguaglianza, la libertà, la pace, la giustizia e il progresso, si constaterrebbe che le risposte a questo punto diverrebbero di molto fra tutti quelli che coscientemente e volutamente si pongono a sinistra. Non so-

lo. Ma anche fra coloro che più omogeneamente, se così si può dire, si riconoscono nella stessa specifica forza politica ed ideale. Ad esempio, fra gli stessi socialisti e comunisti, non tutti concorderebbero univocamente sui significati da darsi a questi termini.

Il fatto è che il concetto di sinistra — ma lo stesso discorso vale per il concetto di destra — non ha una fondazione concettuale propria, autonomamente rapportabile solo a se stessa. Il concetto, in altre parole, è del tutto relativo, nel senso che sempre si definisce in rapporto a qualcosa d'altro: insomma, più che un concetto è un pseudo-concetto. Esiste una destra perchè c'è una sinistra, ed esiste una estrema sinistra perchè c'è una sinistra meno estrema. Si badi: non è una banalità. La collocazione di ogni forza determina, in un certo senso, quella delle altre, in una continua gradazione che va appunto dall'estrema sinistra all'estrema destra. Destra, centro, sinistra si rapportano fra di loro, si riconoscono e si distinguono fra di loro, nascono, vivono e muoiono dentro un universo che è tutto e soltanto loro.

Ora, poichè la gradazione ideologica è data da un rapporto e poichè questo rapporto muta a seconda delle condizioni storiche, è pressochè impossibile «fissare» definitivamente il significato ideologico di questi termini, se non all'interno di un criterio del tutto generico: a sinistra starebbero i valori sopra menzionati, a destra

quelli opposti: la guerra, la disuguaglianza, lo sfruttamento, il dispotismo, la conservazione. Ma questo schema, a mio avviso, non regge per niente, perchè l'universo politico nato dalla Rivoluzione francese non è come il cielo immobile del Paradiso descritto da Dante, dove ogni stella occupa un posto fisso ed immutabile. Quello che trent'anni fa poteva sembrare di destra, oggi potrebbe apparire di sinistra, e quello che oggi potrebbe apparire di sinistra fra trent'anni potrebbe apparire di destra. Apparire, appunto, mai essere, perchè l'indeterminatezza concettuale nasce e si alimenta da questa strutturale impossibilità di superare la condizione oggettiva ed assolutamente mobile del rapporto: è, cioè, impossibile sottrarsi ad esso.

Ma a questa prima causa, diciamo così storica, se ne deve aggiungere subito un'altra, che cioè i valori, i fini, gli ideali — chiamiamoli come vogliamo — sono a loro volta, per propria intrinseca natura, concettualmente incommensurabili. Il lettore abbia pazienza, che mi spiego. Per propria intrinseca natura concettualmente incommensurabili vuol dire che non esiste un termine di arrivo e di completezza per la libertà, per l'uguaglianza, per la giustizia, per la pace. Non solo perchè è assai problematico l'accordo unanime sulla realizzazione di questi valori, ma anche e soprattutto perchè questi valori sono di per sè refrattari ad una determinazione teorica e pratica.

Anche loro, insomma, sono un po' come le forze ideologico-politiche che hanno la pretesa di rappresentarli: vale a dire che si definiscono sempre secondo una convenzione. La scoperta, si sa, è dell'acqua calda, ma non tanto quando si pensa seriamente agli effetti di questa banale verità.

Prendiamo, ad esempio, l'uguaglianza. Quante definizioni possiamo dare dell'uguaglianza? Credo tantissime. E anche ammesso di considerare la più importante per noi, quella sociale, quante ulteriori e specifiche uguaglianze ci sono dentro questa categoria «uguaglianza sociale»? Chi ci pensa, può immaginare. Si vedrà che è necessario porsi la questione in questi termini: uguaglianza *in che senso*? Ma posta così la questione, subito si deve convenire che la risposta, implicando già il rifiuto di un'uguaglianza assoluta — perchè impossibile — rimanda ad un'uguaglianza relativa inevitabilmente convenzionale: dato questo e quest'altro si può raggiungere *questa* uguaglianza. Così si può realizzare una serie di parziali uguaglianze: razziale, sociale, economica, politica, ecc., senza mai realizzare l'uguaglianza.

La convenzionalità fissa gli ambiti di questi valori, ma essi, proprio perchè valori e non cose, tendono per propria natura a sottrarsi da questa preventiva tutela, riproponendo ad un livello più alto il raggiungimento degli stessi, secondo una tendenza che non ha fine. Basterà pensare che cosa si intendeva per uguaglianza nel

medioevo e che cosa si deve e vuole intendere oggi, per capire la sua storicità. Non parliamo poi della libertà.

Certamente, questa storicità non rimanda per forza ad una considerazione scettica, nè tanto meno si vuole qui teorizzare la storicizzazione dei valori. Lungi tutto questo da me. Semplicemente tento di dimostrare quanto sia problematica l'intera questione. Solo così, forse, si possono trovare i fondamenti di un discorso che sia più preciso. Proviamo a prendere la questione ora da un altro punto di vista.

Marxismo e anarchismo

Se, infatti, dopo questa sommaria esposizione dei termini teorici del problema, passiamo a quelli storici, si potrà vedere che la definizione e il significato di sinistra divengono meno complessi. Uno spartiacque decisivo per la storia della sinistra è dato senz'altro dall'egemonizzazione del marxismo sul movimento operaio e socialista. Si può dire che dal marxismo in avanti, essere di sinistra — per buona parte della sinistra — vuol dire essere per l'abolizione del capitalismo. Il male supremo, la causa di tutto, è insomma da imputare prima di tutto alla proprietà privata e in generale al regime instaurato dal Capitale. Non è qui il caso di entrare nel merito di questa strana e curiosa teoria, quanto dire che *con* questo criterio di fondo e *su* questo criterio di fondo si sono

misurate in gran parte in questi ultimi cento anni le forze di sinistra, compresa purtroppo anche una parte dell'anarchismo.

Che ci sia del vero nella teoria di Marx non occorre dire, ma il fatto che su questa parziale e peraltro non decisiva verità, si siano rapportate da un secolo a questa parte le forze di sinistra, ha fatto sì che la questione « emancipazione » venisse confinata dentro il limbo della fantasia e dell'arbitrio. La sinistra infatti invece di pensare come *realizzare* la libertà e l'uguaglianza, ha continuato a pensare come *abbattere* il capitalismo. Il risultato è stato che la libertà, l'uguaglianza, la pace, la giustizia, ecc., *non sono stati considerati di per se stessi, in modo positivo* (il che avrebbe fatto capire la difficoltà e la complessità della questione, elevando il grado della consapevolezza teorica del problema « emancipazione ») bensì in modo negativo, cioè, appunto, per sottrazione: aboliamo il capitalismo e il resto verrà da sé. Inoltre, si deve aggiungere che la teoria di Marx è stata vissuta, e ancora in gran parte lo è, come immancabile profezia, e perciò come immancabile realizzazione.

Anche qui non ci soffermeremo a proposito dei nefasti danni prodotti sulla cultura e sullo spirito delle masse oppresse da questa mancanza di una scienza politica del marxismo, e in generale di tutta la sinistra: si stavano appena faticosamente liberando dai veleni pestiferi della religione

e subito assorbivano quelli più potenti di un'altra totalitariamente forse peggiore. Diremo soltanto che, non avveratasi la profezia, le masse si sono sconcertate, mentre i chierici marxisti sono stati presi da grande sconforto, qualcuno anche da panico. Perché non solo la profezia non si è avverata (e non vi è fino ad oggi, 3 novembre 1981, giorno che registra la stesura di questo articolo, nessun minimo accenno che si avveri), non solo il capitalismo, il male, ha realizzato gran parte delle conquiste materiali dei lavoratori che il marxismo negava potesse mai raggiungere, ma soprattutto là dove questo ha preso il potere, non si è raggiunto assolutamente il tenore di vita degli altri paesi capitalistici, e si è avuto, rispetto ai fini dichiaratamente perseguiti, un fallimento gigantesco, un fallimento senza possibilità di appello. Un dispotismo spaventoso è in atto in tutti i paesi comunisti: i chierici marxisti lo sanno (tranne i soliti dementi), le masse cominciano ad avvertirlo.

La conclusione pare ovvia: avendo abituato ed essendosi abituati a pensare che la realizzazione della libertà e dell'uguaglianza sono date necessariamente dall'abbattimento del capitalismo, si arriva alla convinzione che la libertà e l'uguaglianza non siano in tutti i casi possibili. E questo è esattamente ciò che inquietamente cominciano a pensare i marxisti. Dal momento che è stato veramente abbattuto il capitalismo nei paesi comunisti, e dal momen-

to che per loro nei paesi occidentali esso non dà il minimo cenno di morte (in realtà è già in grande decadenza, ma questo è tutto un altro discorso), le ipotesi a questo punto per i marxisti sono due: o, appunto, la realizzazione della libertà e dell'uguaglianza non è di questo mondo, oppure Marx ha, almeno in questa parte (ma è la decisiva), irrimediabilmente sbagliato. In tutti i casi, l'intera sinistra che si riconosce nel marxismo — ed è ancora di gran lunga la maggioranza — è in una profonda crisi, che definirei irreversibile, anzi, ancor meglio mortale.

Naturalmente, è in crisi la sinistra marxista, non certo la libertà, l'uguaglianza, la giustizia, la pace, il progresso e via discorrendo. Se non che sarebbe del tutto idiota a questo punto concludere che il problema non ci riguarda. In realtà, se la profezia del marxismo non si è avverata, pure lontanissima da ogni ragionevole speranza appare l'aspettativa di fondo dell'anarchismo. Vero è che tutto quello che questo aveva previsto nei confronti del marxismo si è puntualmente avverato, ma vero è anche che proprio questa verifica ha per così dire verificato la previsione «pessimista» dell'anarchismo, non certo quella «ottimista». Vogliamo dire con questo che l'anarchismo ha visto avverarsi le sue catastrofiche previsioni sulla logica del potere, non sulla logica della libertà. La verifica è stata insomma in negativo, non in positivo.

Il marxismo ha ampiamente dimostrato come *non* si deve fare il socialismo, come *non* si devono abolire le classi, come *non* si deve abbattere il capitalismo. Il potere si è riconfermato tale, proprio come aveva anticipato l'anarchismo, ma riconfermandosi ha pure riconfermato che le possibilità di abbatterlo finora non si sono date, o se si sono date sono state perdute. In tutti i casi, al di là dell'esperienza storica del marxismo, il potere è tutt'ora vincente, e questa sua continua vittoria costringe l'anarchismo a rettificare continuamente in senso pessimistico la sua iniziale e del tutto ingenua antropologia.

Le esperienze storiche hanno così messo a nudo la natura profondamente «schizoide» del pensiero anarchico, scisso tra una visione disincantata del mondo (quando ragiona sul potere) e una visione incantata (quando ragiona sul non potere). Esse hanno rivelato il suo lato debolissimo che si può riassumere, così: sa ben analizzare ma poco realisticamente proporre. L'anarchismo cioè è ancora in gran parte immerso dentro una dimensione «negativa». E, in altre parole, più una teoria critica che positiva.

Certamente non voglio passar sotto silenzio che proprio l'anarchismo, in polemica con il marxismo, ha sempre sostenuto il punto di vista secondo cui la società senza classi può essere realizzata a qualsiasi livello delle condizioni storiche date, cioè non per

«sottrazione» del capitalismo, ma per proposizioni di libertà e di uguaglianza. Che il superamento delle condizioni storiche determinate dallo sviluppo del Capitale non era una tappa assolutamente obbligatoria per arrivare al socialismo. Che il problema non era storico (comunismo contro Capitale, proletariato contro borghesia), ma — se mi è permessa questa parola — universale (Libertà contro Autorità).

Non sono certo io a dimenticare che avevamo e abbiamo ragione. Figurarsi! Ma aver ragione non basta. Bisogna capire perché si perde. E su questa riflessione mi sembra proprio che l'anarchismo sia assai indietro. Questo, comunque, è un discorso che riprenderemo appositamente in un'altra occasione. Ritorniamo dunque al tema, concludendo questo secondo paragrafo. La conclusione è questa: se il marxismo ha fallito la prova, se ha irrimediabilmente perso l'occasione storica che si era data, l'anarchismo questa prova e questa occasione storica non le ha avute, o se le ha avute (Spagna, 1936) poco è stato il tempo per autoverificarsi: questo, però, dovrebbe far pensare.

Il cuore della sinistra

Abbiamo fin qui cercato di esporre i termini teorici e storici della questione. Proviamo ora di nuovo a definire la Sinistra. Secondo me, per misurare i valori della sinistra rispetto alla sinistra, per vedere, in altre parole,

la loro realizzabilità e che cosa la sinistra intende per la loro realizzabilità, bisogna cercare di definire che cosa la sinistra (mi si perdoni il gioco di parole) ha inteso per sinistra.

Faccio notare subito che non entro affatto in contraddizione con quanto ho affermato sopra, perché non voglio definire il concetto di sinistra. Anzi ribadisco nuovamente che questo concetto non esiste. Più che di teoria bisogna parlare di « idee », di « modi di sentire », di « cultura ». Insomma, più di cuore che di cervello.

Quale è e dove è il cuore della sinistra? Per saperlo dobbiamo sentire i suoi battiti e capire quando e per chi batte. Ebbene, non vi è dubbio che dalla Rivoluzione francese in avanti il cuore della sinistra batte per l'avanzamento della sfera pubblica sulla sfera privata, per il vantaggio del collettivo sul singolo, per il primato della società rispetto a quello dell'individuo. E sempre per un'idea di quantità piuttosto che di qualità, di maggioranza piuttosto che di minoranza. Da destra a sinistra si può dire: l'aristocrazia si fa liberalismo, il liberalismo si fa democrazia, la democrazia si fa socialismo, il socialismo si fa comunismo. Sappiamo che si può discutere su tutte le varianti e su tutte le eccezioni avvenute ed in atto. Però storicamente la sinistra ha seguito la logica del collettivo: in questo non vi è alcun dubbio.

Ora, che cosa significa questa

logica in teoria e in pratica? Che cosa ha comportato e che cosa comporta? Noi crediamo che non vi sia altra risposta che questa: l'avanzamento del generale nei confronti del particolare implica necessariamente la costituzione e l'organizzazione di una forza politica quale frutto di una volontà. Il grado di questa volontà determina a sua volta il grado di sinistra di questa stessa forza. Ciò vuol dire che più grande è la volontà politica dell'avanzamento del generale sul particolare per mezzo di una forza politica, più alto è il tasso di sinistra da esso espresso. E questo è del tutto ineluttabile perchè la sinistra si esprime e può esprimersi solo e soltanto come forza politica, perchè essa esiste da quando il generale si è costituito e si è organizzato politicamente. La sinistra, insomma, vive di politica.

Ma organizzare, gestire, dominare il generale non è la contingenza della politica, ma il suo sommo. La sinistra quindi, seguendo sempre questo mio ragionamento, esprime la vocazione suprema della politica. Mentre la destra *usa* la politica, la sinistra è politica. La destra arriva a farsi dittatoriale perchè strumentalizza la politica per usi di dominio, la sinistra si fa dominio perchè è tutta politica. Di qui il suo latente, irremediabile fondo totalitario.

Abbiamo infatti detto che l'avanzamento del generale nei confronti del particolare implica necessariamente la costituzione e la

organizzazione di una forza politica quale frutto di una volontà politica. Maggiore è la determinazione di questa volontà, più alto è il tasso di sinistra. Ma segua ora il lettore nel seguente passaggio che ritengo decisivo: quando la volontà politica si è fatta forza politica questa ha due e due sole alternative: o si fa potenza politica per conquistare il potere politico o usa questa potenza politica per abolire il potere politico. Si capisce che quest'ultima alternativa è quella dell'anarchismo; mentre la prima, invece, è quella di tutta la sinistra. Non occorre dire che varie sono le gradazioni sui modi di questa conquista e sulla sua gestione. Essa comunque costituisce l'esito ineludibile di tutta la sinistra, perchè l'avanzamento del generale nei confronti del particolare — una volta scartata l'alternativa anarchica — finisce là dove il generale, arrivando ai limiti della sua propria naturale espansione, può totalmente dominare il particolare: nel potere.

Perciò se si osserva quale è il tasso di sinistra in questa logica *sinistra* (cioè volontà politica = forza politica = potenza politica = conquista del potere politico) si vedrà agevolmente che esso risulta essere quello dove l'ultimo termine ha realizzato più compiutamente la vocazione del primo: più grande è la volontà dell'avanzamento del generale nei confronti del particolare, più grandi saranno gli effetti di questa determinazione. In poche parole: es-

sere più a sinistra vorrà dire essere per più potere. Chi era più a « sinistra » fra Troskij e Stalin? Certamente Troskij: infatti il suo comunismo era incomparabilmente più totalitario di quello del suo compagno d'acciaio. Spero che il lettore non si farà confondere dalla stereotipata immagine dataci dalla storiografia marxista e non. Essere come Troskij per un comunismo più rivoluzionario e non burocratizzato (ma se avesse avuto lui il potere, siamo, noi anarchici, veramente convinti che sarebbe stato così?) non vuol dire affatto essere per meno potere, perchè più questo affonda e si mimetizza dentro le viscere del collettivo, più alto è il suo tasso totalitario. Si vadano a leggere bene i testi di Troskij, o di Gramsci e di tanti altri: che bella chiesa universale ci volevano propinare! Tra Leone X, il papa della Chiesa mondanizzata del Rinascimento e Martin Lutero, il monaco agostiniano misticheggiante che promosse la Riforma, chi era più a « sinistra »? Certamente Lutero. E infatti egli arrivò a proporre con la sua teologia del rapporto diretto uomo-Dio l'abolizione *tout-court* di tutta la Chiesa materialmente visibile e perciò della sua intera gerarchia, dal papa all'ultimo prete. Più a « sinistra » di così? Appunto, voleva *semplicemente* trasformare la chiesa visibile in chiesa invisibile trasferendola *dentro* ogni uomo. Una cosa, come dire?, semplicemente mostruosa. Non più un potere esterno che si può riconoscere e criticare, da

cui si possono scindere le proprie responsabilità, ma un potere interno, *immensamente più potere*, perchè lo si riconosce come giusto, in quanto lui fa parte di noi (anzi, noi facciamo parte di lui), e a cui non ci si può ribellare. Come si fa a ribellarsi contro se stessi?

Ecco, se mi è permesso questo paragone (ma dirò che regge abbastanza) il mondano Stalin — che arriverà ad allearsi con il suo compare Hitler — sta a Troskij e a Gramsci, come il corrotto Leone sta a Lutero. Certo, non c'è di che scegliere. Ciò non toglie che più a « sinistra » stavano questi, non quelli. Il potere è il grande demone della sinistra, che può solo esorcizzarlo, mai eliminarlo. Alla fin fine, dunque, per chi batte il cuore della sinistra? Mi dispiace ma non è colpa mia se il cuore della sinistra batte per il Potere, se il cuore della sinistra è potere: più totalitario è, più cuore è.

Rapporti di forza: ovvero libertà ed uguaglianza

Il fondo irrimediabilmente totalitario della sinistra non smentisce per nulla la constatazione sulle intenzioni di buona parte della sinistra. Si sa che le intenzioni sono per la libertà, per l'uguaglianza, per la pace, per il progresso, e chi più ne ha più ne metta. Ma sappiamo anche che le intenzioni non valgono. A voler essere precisi, non valgono neppure nel campo morale, figurarsi in

quello politico. Ed in effetti la sinistra è afflitta dai suoi risultati: che sempre sono irrimediabilmente diversi, anzi quasi sempre opposti, dalle sue aspettative. Non potrebbe essere altrimenti. La logica del potere non è la logica dell'ideologia, ma dei rapporti di forza che l'ideologia non ha voluto o saputo riconoscere. Mentre la destra teorizza i rapporti di forza in rapporti di dominio, la sinistra (quella delle buone intenzioni) subisce i rapporti di dominio perchè non ha teorizzato i rapporti di forza in rapporti di libertà e di uguaglianza.

E qui mi sia permesso di portare il discorso sulla grande, straordinaria lezione anarchica circa il rapporto libertà-uguaglianza. Non ripeterò cose già note e ampiamente scontate (almeno per noi anarchici) sulla necessaria interdipendenza fra questi due fattori, perchè a questo livello, resteremmo ancora dentro il campo dell'ideologia. No, io credo che l'anarchismo abbia detto molto di più su questa questione, che è la questione decisiva dell'emancipazione umana.

Si tratta della specificità dell'anarchismo rispetto alla cultura del collettivismo (Socialismo) e alla cultura dell'individualismo (Liberalismo), cioè a rispetto a chi privilegia l'uguaglianza a scapito della libertà e a chi privilegia la libertà a scapito dell'uguaglianza. La specificità non consiste tanto nel fatto che l'anarchismo teorizza il loro equilibrio, perchè anche la cultura del collet-

tivismo e la cultura dell'individualismo sono in linea teorica d'accordo su questo quanto *perché questa teorizzazione non è data per affermazioni di principio, ma per constatazioni di fatto*. Ciò spiega perchè l'anarchismo arriva alla fine del discorso, dando quindi una teoria completa, mentre quelle restano invece ferme a metà strada. Ma procediamo con ordine.

Il punto principale da stabilirsi è questo: che il collettivismo e l'individualismo finiscono nel potere perchè smentiscono i propri stessi assunti. E li smentiscono appunto perchè non ragionano fino in fondo in termini di rapporti di forza. Afferma il collettivismo: non è possibile realizzare veramente la libertà di tutti se non attuando completamente la uguaglianza. Gli risponde l'individualismo: l'uguaglianza non potrà mai essere data ma solo e soltanto conquistata dalla libertà di ognuno. Risponde ad entrambi l'anarchismo: come si fa a raggiungere l'uguaglianza se non si portano fino in fondo le conseguenze della libertà di ognuno? Come si fa a raggiungere la libertà di ognuno se non si portano fino in fondo le conseguenze dell'uguaglianza di tutti? Dice insomma l'anarchismo: per realizzare l'uguaglianza bisogna far leva sulla libertà, per realizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza. Non è affatto un gioco di parole, ché proprio non ho nessuna voglia di scherzare.

Per realizzare l'una *far leva sul-*

l'altra, vuol dire portare fino in fondo i presupposti di entrambe, ma per realizzare i presupposti di entrambe bisogna accettare fino in fondo le conseguenze di questi presupposti. Il percorso che parte da tutti per arrivare ad ognuno (collettivismo) non deve essere interrotto a metà quando questa uguaglianza tende a tramutarsi di fatto in libertà, una libertà che, via via allargata *secondo i presupposti dell'uguaglianza*, porta a stabilire i rapporti fra gli uomini non più secondo un dettato di principio dell'uguaglianza, ma secondo gli effetti, le conseguenze dovute alla libertà di ognuno. Il percorso che porta da ognuno a tutti (individualismo) non deve essere interrotto a metà quando questa libertà tende a tramutarsi di fatto in uguaglianza, una uguaglianza che, via via allargata *secondo i presupposti della libertà*, porta a stabilire i rapporti fra gli uomini non più secondo un dettato di principio della libertà, ma secondo gli effetti, le conseguenze dovute all'uguaglianza di tutti. Sono i rapporti di forza stabiliti dallo svolgimento completo dei presupposti che rendono possibile la loro realizzazione. I principi devono diventare cose, e solo così possono vivere come principi; ma perchè diventino cose bisogna realizzare fino in fondo gli stessi principi.

Ed è qui che non ci seguono più i liberali e i socialisti. Perchè portare fino in fondo le conseguenze di questi presupposti significa, *per forza*, portarsi sul

campo del non potere. *Il potere, cioè, è la risposta di questa non accettazione del libero gioco dei rapporti di forza.* Il che vuol dire, in questo caso, che il potere è la conseguenza di una insufficienza dell'ideologia: il liberalismo è una dottrina parziale della libertà, il socialismo è una dottrina parziale dell'uguaglianza. Insomma entrambi vanno a teorizzare da sponde opposte il potere perchè prima tirano il sasso e poi nascondono la mano, prima mettono in moto le cose e poi vorrebbero fermarle. Ed in effetti quando si interrompe il percorso a metà, quando cioè il libero gioco dei rapporti di forza viene trasformato in gioco forzato dei rapporti di dominio, l'uguaglianza e la libertà vengono meno ai loro presupposti, perchè si *parzializzano*.

Infatti, in questo gioco, che non è per niente complesso, dove starebbe il potere? Da nessuna parte, se fosse un libero gioco (se cioè si lasciassero veramente giocare i rapporti di forza). Da tutte le parti, se il gioco viene alterato (se cioè i rapporti di forza si trasformano in rapporti di dominio). Da nessuna parte se si *universalizzano* le conseguenze dei presupposti, perchè la loro universalizzazione impedisce di per sé stessa ogni strumentalizzazione, vale a dire ogni potere. Da tutte le parti, se si *parzializzano* le conseguenze dei presupposti, perchè la loro parzializzazione favorisce di per sé stessa ogni strumentalizzazione, vale a dire ogni potere.

Si badi, in tutto questo non c'è

da parte mia nessun illuminismo. Qui non si tratta di discettare sulla bontà della natura umana, che lasciata alla sua libertà conduce all'armonia universale. Ho 38 anni e a queste cose non ci credo più (ma veramente non ci ho mai creduto). No, qui si tratta di accettare fino in fondo le conseguenze (che adesso possiamo interpretare pure come danni) che inevitabilmente ci sono come effetti di questo libero gioco dei rapporti di forza. Diversamente, si accettano per forza i danni costanti infinitamente maggiori prodotti dall'alterazione dei rapporti di forza in rapporti di dominio, si accetta cioè che la libertà si parzializzi negando i suoi presupposti perchè non ha fino in fondo accettato gli esiti di quelli dell'uguaglianza e che questa, non accettando gli esiti della libertà, subisca lo stesso processo venendo anch'essa meno ai suoi presupposti. La parzializzazione della libertà e dell'uguaglianza, la loro non universalizzazione, conduce alla formazione e costituzione del potere come proseguimento del gioco, giocato a questo punto con carte false. Ma se il gioco diventa truccato, e il trucco sta nel potere, se ne deve dedurre che l'unico modo per continuare veramente a giocare — esplicazione reale dei rapporti di forza — consiste nell'abolire il potere. Abbiamo qui la grande lezione dell'anarchismo: proprio dove sembra librarsi nel campo aereo dell'utopia, risulta stare invece nei fon-

dali bassi della realtà più nera, anzi, in questo caso, *nerissima*: il fondamento dell'emancipazione umana, la sua libertà non consiste nella perfettibilità dell'uomo (scomparsa dei rapporti di forza), ma nella sua imperfezione (vera esplicazione dei rapporti di forza dovuti all'insufficienza umana).

Tutto ciò non significa abbandonare per nulla la prospettiva rivoluzionaria, che però chiamerei meglio *tensione rivoluzionaria*. Significa invece misurare questa secondo i canoni di una diversa antropologia. Questa si deve essere cambiata. Comunque, a parte questo discorso, che adesso non è il caso di fare, si vede da quanto siamo venuti dicendo fin qui quanto sia lontana (direi sideralmente lontana) la cultura di sinistra da questa teoria e da questa consapevolezza della necessità dei rapporti di forza. Troppo conformista, troppo ingenua, per non dire troppo stupida, è oggi la cultura di sinistra — ma diciamo pure la Sinistra — per sintonizzarsi su quest'onda. Imbevuta di demenziale assistenzialismo, incapace di distinguere fra doveri della società e diritti dell'individuo (fa sempre confusione mettendo questi al posto di quelli e viceversa), succube di una visione manichea, semplicistica e infantile del conflitto sociale, mortalmente drogata dal mito nefasto e tutto chieastico del collettivo, come fa, dico, questa sinistra, a guarire da se stessa? Io non ci credo.

Anarchismo e sinistra

Dalla Rivoluzione francese in avanti la forza politica che ha veramente e più coerentemente lottato per la libertà, per la uguaglianza, per il progresso, per la pace, per la fratellanza umana, per la fine di ogni oppressione dell'uomo sull'uomo, è stata senza alcun dubbio, senza alcun minimo dubbio, quella facente capo all'anarchismo. Da questo punto di vista, si può dire che in questi duecento anni il movimento anarchico ha rappresentato l'estrema punta a sinistra della sinistra. Se non che, l'abbiamo detto e adesso lo ripetiamo, in questa lotta esso seguiva una condotta che era tutto all'opposto da quella seguita dal rimanente movimento operaio e socialista. Riassumo: volontà politica costituitasi in forza politica per l'avanzamento del generale nei confronti del particolare. E fin qui va bene. Ma forza politica posta al servizio di una volontà politica per abolire il potere politico. Il che vuol dire, tenendo presente lo schemino dei rapporti di forza approntato sopra, avanzamento del generale nei confronti del particolare solo nella misura in cui il particolare impedisce l'esplicazione del generale, ma immediata rivolta contro quest'ultimo quando esso, facendosi potere, sopprime la generalità dei particolari. Lotta per l'uguaglianza, per la giustizia sociale, per la fine di ogni privilegio, ma solo e soltanto a colpi di libertà.

Di qui la sua difficilissima, sofferta, titanica ed a volte contraddittoria posizione, che per l'ennesima volta ricordiamo: lotta contro il potere esistente ma non per favorire un potere futuro, d'accordo con il socialismo per abolire il capitalismo ma per niente d'accordo per regredire dai livelli di libertà, di uguaglianza e di benessere da questo raggiunto. Con Lenin contro Kerensky, ma non per la barbara e medievale libertà (?) del bolscevismo, bensì per superare in avanti quella della democrazia liberale. Difesa ad oltranza dei diritti dei lavoratori fino alla pratica selvaggia del sindacalismo rivoluzionario, ma dissociazione netta da ogni operaiolatria, da ogni demagogia e da ogni mito populistico, e da ogni sindacalismo fattosi corporativo ed istituzionale. Insomma, a farla breve, per l'avanzamento reale dell'uguaglianza perchè si vuole universalizzare la libertà.

Ora, dopo tante verifiche storiche date dalla logica della Sinistra, può ancora l'anarchismo considerarsi di sinistra? Certo, la sua collocazione storica è stata quella ed è ancora quella, ma oggi dopo che le prove storiche hanno sperimentato la logica della sinistra, che senso ha, per l'anarchismo, considerarsi ancora di sinistra? Secondo me nessuno. La sinistra si è dimostrata cronicamente afflitta da due demenze che non mi sembra tocchino l'anarchismo. Primo: qualsiasi cosa propone non riesce mai a raggiungere e superare il livello sto-

rico della democrazia borghese. Perenne infante politica, è incapace di andare veramente oltre questo tracciato. Le sue « trovate » politiche sono sempre giochetti, parole, rispetto alla realtà storica scaturita dal 1688, dal 1776 e dal 1789.

Secondo: scambia, da sempre, il nuovo con la rivoluzione. Ignovente e priva di memoria storica, ferocemente credula sulla immancabile bontà del Cambiamento, si trova continuamente a cavalcare l'emergere dell'ultimo potere — in ordine di successione storica — prendendolo per sintomo della nuova rivoluzione. È un disastro continuo. Per cui, ad esempio (ne dico solo una), il nazismo sarebbe più *progressivo* della Repubblica di Weimar (ma ci sarebbe da ridere, o meglio, da piangere, a fare una ragionata silloge degli articoli di alcuni giornali di sinistra e dell'estrema sinistra, sul primo apparire del prete Khomeini e della rivoluzione iraniana).

Ma poi, quale è la *chiave* della sinistra? Bisogna considerare di sinistra i risultati della volontà popolare? Per cui, se si facesse

un referendum sulla pena di morte, questa sarebbe di sinistra perchè oggi forse la maggioranza degli italiani voterebbe in questo senso? Il movimento operaio degli Stati Uniti che applaudiva, tramite i suoi sindacati, l'intervento americano nel Vietnam, era, in quanto movimento operaio, di sinistra? Il prete, (perchè di prete si tratta) Baget Bozzo, è di sinistra? Il consigliere di Berlinguer, il cattolico comunista Franco Rodano (due chiese in una sola testa) è di sinistra? Chi sono più a sinistra: gli operai cattolici polacchi (alcuni più papisti del papa) o i loro atei tiranni comunisti? Gheddafi, che sta a fianco dell'Olp, che è amico di Fidel e alleato dell'URSS, è di sinistra? Che dire delle Brigate Rosse, che se avessero il potere farebbero più gulag che case?

Lasciamo stare, per carità, la sinistra. La sinistra, gira e rigira è solo *nella* storia, non è mai *contro* la storia. Finisce sempre con avere un solo e identico destino, che è quello del potere. Devo ricordare ancora quale è quello dell'anarchismo?

il tempo dei campi di concentramento

Josep Alemany (*)

Nelle pagine che seguono il lettore troverà enunciate alcune banalità portentose. L'autore ne è cosciente, ma tutto sembra indicare che quelle banalità vengono spesso dimenticate. Come diceva André Gide, tempo fa: « Tutto è stato detto, però, siccome nessuno ascolta, bisogna dirlo di nuovo ».

L'autore ha vissuto « l'epoca eroica » della lotta antifranchista tra le mure universitarie, vale a dire in un ambiente altamente marxistizzato. Il che non gli ha impedito di sottoporre il marxismo ad una critica profonda — e di rifiutarlo. È successivamente entrato nel movimento libertario e di nuovo si è imbattuto, stupefatto, con gli stessi postulati marxisti e la stessa demagogia rivoluzionaria, utilizzati da alcuni settori libertari; alcuni, per fortuna, non tutti.

Queste pagine sono state scritte proprio in risposta a quelle posi-

zioni. Se, come dice Victor Alba nelle pagine finali della sua *Storia del Partito Comunista in Spagna*, il movimento comunista serve da « costante ammonimento del fatto che in ogni militante, in ogni uomo dorme uno Stalin » — *un cochon qui sommeille*, direbbero i francesi —, l'analisi critica del marxismo e delle sue rivoluzioni totalitarie è un buon metodo per conoscere e rivelare le impostazioni totalitarie che minacciano di nascosto tutti i movimenti che si vogliono emancipatori, compreso quello libertario.

Per svolgere un'azione sociale anti-autoritaria bisogna sbarazzarsi dei germi portatori di totalitarismo. Se no, per quanto liriche siano le dichiarazioni sui fini, per quanto idealistiche siano le intenzioni espresse, si starà lottando per nuovi sistemi di sfruttamento (burocratico-totalitari). E' bene insistere sul fatto che le invocazioni a grandi e nobili principi

(*) Ventinove anni, insegnante. E' stato, per un anno, redattore di « Solidaridad Obrera », settimanale della CNT catalana ed ha collaborato a varie pubblicazioni libertarie, tra cui « Catalunya », « Interrogations », « A ».

non servono da giustificazione per risultati catastrofici. Al contrario. « Raskolnikov, nel romanzo di Dostoevski *Delitto e castigo*, era un idealista ed in quanto tale diventò un assassino; il Grande Inquisitore Torquemada era un idealista ed in quanto tale diventò un macellaio; moltissimi di coloro che combattono su posizioni radicali di lotta di classe sono idealisti che vogliono « il meglio per l'umanità », ma si convertono in demoni, con l'applicazione del terrore. Né i motivi, nè i fini giustificano mai i mezzi disumani ». (Eugen Kogon, *Sociologia de los campos de concentración*, Taurus, p. 21).

Di fronte al nuovo fenomeno socio-storico del totalitarismo burocratico nato dal movimento operaio rivoluzionario, nasce la necessità di riproporsi tutta una serie di domande che concernono anche il movimento libertario. L'esperienza del totalitarismo e la burocrazia richiedono nuove risposte politiche.

Estremista o accomodante, con o senza eurocomunismo, il P.C. resta sempre il partito del totalitarismo

Il PCE-CC.OO. (Partido Comunista Español - Comisiones Obreras), nel periodo immediatamente prima e dopo i Patti della Moncloa ha adottato una politica accomodante con l'associazione padronale e l'U.C.D. (Unione de Centro Democrático), collaborando sfacciatamente in alcune occasio-

ni, persino con la polizia, nella repressione delle lotte autonome, come quella della Roca. Passano gli anni: le oscillazioni ed i maneggi della politica comunista danno come risultato che il PC perde posizioni. Arrivano lo Statuto dei Lavoratori e l'Accordo Quadro Interconfederale, che restringono la libertà d'organizzazione e d'azione nell'ambito operaio. In questa occasione i patti sono sottoscritti dalla UGT-PSOE (Union General de Trabajadores-Partido Socialista Obrero Español); il PCF-CC.OO. si oppone (1). Vuol forse dire che il Partito — e quando dico il Partito o PC mi riferisco anche alle Comisiones Obreras ed al PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña, la sezione catalana del PCE) — adotta una posizione più coerente e più « positiva » dal punto di vista dell'emancipazione degli sfruttati? Non insisterò sul cinismo di un PC che, dopo essere stato tra i promotori dei Patti della Moncloa, si sgola contro lo Statuto e l'Accordo Quadro che non sono, in fin dei conti, che l'estensione ad altri ambiti dello stesso spirito della Moncloa. L'importante è sottolineare che, pur nelle sue oscillazioni tra frenare e radicalizzare le lotte, la posizione del PC rimane sempre la stessa: quella di una burocrazia totalitaria che trattiene o pungola lo scontento degli sfruttati a seconda dei suoi interessi specifici di classe dirigente e oppressiva.

Quando si dice: « il PC impedisce la radicalizzazione delle lotte,

e ciò dimostra che non è rivoluzionario », bisogna tenere presente che se anche le « radicalizzasse » alla sua maniera, il fatto non avrebbe in sé nulla di positivo. Semplicemente, il Partito considererebbe giunto il momento di potenziare le lotte per accedere a parcelle di potere, per ricostruirsi un'immagine, per esercitare pressioni in vista di futuri patti o per qualche altro interesse burocratico lontano mille anni-luce dall'emancipazione degli sfruttati e dall'autonomia delle loro lotte.

Perciò si può affermare che il V Congresso dello PSUC non ha portato nessuna modifica sostanziale, contrariamente a quanto hanno vomitato i mass-media. Che cosa è cambiato di fatto, nello PSUC, con il V Congresso? Alcuni personaggi ai vertici burocratici, la soppressione della *parola* (sottolineo « parola ») « eurocomunismo » (vale a dire di una maschera) e basta. Tutto il resto continua come prima, a cominciare dal « centralismo democratico » e dal bolscevismo, meccanismi di funzionamento interno tipicamente totalitari, presenti anche nella gestione eurocomunista; questo tipo di organizzazione genera modelli permanenti di comportamento.

Che nulla d'essenziale sia mutato lo corrobora d'altro canto, il fatto che i vincitori del V Congresso — detti « leninisti » e « afgani » — riaffermano i postulati dell'eurocomunismo in una delle risoluzioni congressuali: « il progetto di socialismo nella libertà,

di rivoluzione della maggioranza, di via democratica e pluralista verso il socialismo ». Cioè, afgani e leninisti non si differenziano sostanzialmente dagli eurocomunisti. C'è solo una differenza terminologica: la parola « eurocomunismo » non gli piace e la sopprimono (e cambiano alcuni papaveri nei comitati).

Con o senza eurocomunismo (2), questo « socialismo nella libertà » vale soltanto come slogan propagandistico, perché i comunisti conservano quella concezione totalitaria, poliziesca e concentrazionaria del socialismo e della rivoluzione che ha elaborato il marxismo e continuano ad assegnare al Partito il ruolo di burocrazia dirigente, monopolizzatrice del Potere, del Sapere e della Legge. Finché conservano le concezioni marxiste, parlare di « socialismo nella libertà » è altrettanto assurdo che parlare di « fascismo nella libertà » (non dimentichiamo che anche il partito nazista si reclamava socialista: nazional-socialista per la precisione); ha tanto senso il loro « socialismo dal volto umano » quanto un « fascismo dal volto umano ». La prova: ogni qualvolta i « piccì » sono arrivati al potere, la libertà e la democrazia hanno brillato per la loro assenza — prova materialista e storica come poche, che solo i marxisti sono incapaci di vedere.

Nonostante tutti i loro travestimenti alla Fregoli, gli abiti che indossano non modificano di una virgola la natura essenziale dei comunisti. Che siano leninisti. fron-

tisti, eurocomunisti, afgani... in tutte queste giravolte, in tutti questi travestimenti « il PC continua ad essere il partito del totalitarismo. Già in passato ha ostentato — successivamente o simultaneamente — una politica « rivoluzionaria » ed una unitaria e conciliante (con toni piccolo-borghesi, patriottici e democratici » (Claude Lefort, « Nada », n. 1).

Poiché si identifica l'eurocomunismo con la linea conciliante e moderata e questa con il rispetto della democrazia e del pluralismo, passiamo a vedere come anche in quest'ultimo periodo eurocomunista il PC si sia dimostrato un maglio totalitario.

Il gulag iberico, ovvero la radice storica dell'eurocomunismo

Non è privo di significati che il periodo in cui il Partito ha perpetrato più crimini e più s'è macchiato di sangue è stato proprio durante la rivoluzione e la guerra civile spagnola, quando applicava la politica moderata del Fronte Popolare. Nella misura in cui il Partito s'andava impadronendo delle leve del potere — soprattutto tramite la sostituzione di Largo Caballero con Negrin — l'egemonia dei comunisti si tradusse nello strangolamento progressivo della democrazia, nella soppressione della pluralità d'associazione e di espressione, nell'annientamento delle conquiste autogestionarie ed in una sanguinosa repressione di stampo sta-

linista contro i settori antifascisti di sinistra. L'assassinio di Nin, di Berneri, ecc., la repressione contro il POUM — connessa al tentativo di montare dei « processi di Mosca » a Barcellona — sono dati sufficientemente eloquenti di come i comunisti trattavano i settori antifascisti che non seguivano le direttive del Cremlino.

Ebbene, questo periodo storico di massima repressione nella zona repubblicana, in cui il Partito installava il Gulag iberico, fatto di segrete della Ghepeù — di cui andava e di cui va ancora tanto orgoglioso — questo periodo e queste segrete sono appunto il modello, la radice storica dell'eurocomunismo (inteso come « socialismo nella libertà », « con democrazia » e bla bla bla) secondo quanto afferma lo stesso Santiago Carrillo nel suo catechismo *Eurocomunismo e Stato* (si veda il capitolo 5, « Le radici storiche dell'eurocomunismo », in particolare il paragrafo su « L'esperienza spagnola: il fronte popolare », pp. 152-163). Grazie, signor Carrillo, per averci avvertito di che cosa ci aspetta se per disgrazia un giorno lei ed i suoi eurocomunisti amministrassero questo socialismo dal volto della Ghepeù.

Diamo la parola a Carrillo: « Nella zona repubblicana ciò che si visse, seppure con qualche difetto, fu un'esperienza di pluralismo e di democrazia che non aveva nulla a che vedere con i cliché internazionali né con le forme assunte da altre rivoluzioni successive ». C'erano « partiti, sindacati,

organizzazioni giovanili di vario tipo, stampa libera — enormemente libera per una situazione di guerra — libertà d'espressione, riunione e manifestazione... «l'enorme libertà ed il pluralismo che si ebbero allora» (pp. 154-5). E così via. Quando uno sa che, a partire dall'egemonia comunista in campo repubblicano, si scatenò una repressione bestiale e che il pluralismo e la democrazia divennero pura menzogna, vi sono ragioni più che sufficienti per affermare che l'eurocomunismo è puro stalinismo con una chirurgia facciale approssimativa. Gli eurocomunisti continuano a confondere repressione e carcere con la libertà.

(I comunisti sono incapaci di un'analisi critica della loro storia. Quest'incapacità è più spiccata per quanto riguarda la guerra civile spagnola, a causa dell'enormità dei loro crimini e della pretesa di capitalizzare, a loro esclusivo vantaggio, la resistenza opposta per due anni e mezzo indistintamente da gran parte del popolo spagnolo alle truppe franchiste: questo lo obbliga a rivendere e difendere globalmente *tutto* il loro comportamento politico di quel periodo).

L'eurocomunismo è stalinista anche nella maniera in cui è apparso: è sorto come un dogma, come ieri l'infallibilità di Stalin o l'inesistenza dei campi di concentramento nei « paradisi socialisti ». L'eurocomunismo è nato per ordine superiore di quegli stessi dirigenti che fino a dieci

minuti prima erano stalinisti fino al midollo. E' curioso, d'altra parte, che il PC che tanto strillava per la « rottura democratica » (poi ha cambiato disco), non abbia realizzato la « rottura democratica » in seno alla propria organizzazione.

La presunta indipendenza dell'eurocomunismo da Mosca è una storiella. Le sue piccole frizioni con il Cremlino sono il prodotto dei conflitti interni che oppongono una burocrazia « nazionale » ad una burocrazia più potente. E se anche (ammesso e non concesso) l'eurocomunismo fosse indipendente, non sarebbe per questo meno totalitario: si veda Mao e l'Albania. Non sarebbe altro che *nazionalcomunismo*.

EDIZIONI ANTISTATO

sulla rivoluzione spagnola

● J. Peirats

La C.N.T. nella rivoluzione spagnola

la più completa e documentata storia dell'anarcosindacalismo iberico, 4 volumi per complessive 14.000 lire

● C. Semprun Maura

Rivoluzione e contro-rivoluzione in Catalogna

anarchici contro stalinisti, proletariato contro burocrazia, autogestione contro stato
5.000 lire

sulla tecnoburocrazia:

● AA.VV.

I nuovi padroni

atti del convegno internazionale di studi sulla tecnoburocrazia
8.000 lire

Edizioni Antistato/via G. Reni 96/6/
10136 Torino

c.c.p. 1947/intestato a: R. Abrosoli/
via Vespucci 41 bis, Torino

Perché il marxismo è totalitario e portatore di Gulag

E' facile rendersi conto della natura totalitaria del marxismo. Basta considerare la sua pratica storica e quello che sono i paesi del « socialismo reale », in cui il marxismo ha realizzato il suo progetto rivoluzionario: dittature poliziesche che sottomettono contadini ed operai — e tutta la popolazione — ad una repressione di tipo fascista e ad uno sfruttamento totalitario e bestiale. I paesi dell'est sono tra le dittature più totalitarie conosciute, paragonabili solo al nazi-fascismo di Hitler, a Franco (prima maniera), a Videla (che, tra parentesi, ha l'appoggio del PC), di Pinochet e compagni, perché l'universo concentrazionario del Gulag costituisce il fondamento, l'essenza ed il centro di queste società burocratiche marxiste. Pretendere di considerarlo secondario o cercare di sminuirne l'importanza allegando altri aspetti (3) equivarrebbe a relegare in secondo piano i campi di concentramento nazisti per parlare solo delle autostrade, della Volkswagen e dell'eliminazione della disoccupazione nella Germania di Hitler. D'altronde le cifre parlano chiaro: la repressione interna in Russia è costata, dalla rivoluzione d'ottobre al 1959, 66 (sessantasei) milioni di esseri umani, secondo i calcoli di Kurganov, professore di statistica citato da Solgenitzin (*Arcipelago Gu-*

lag, tomo I, p. 8).

I regimi burocratici autoproclamatisi socialisti sono falliti soprattutto per quanto riguarda la liberazione dell'uomo — ed in particolare dei lavoratori. Sistemi di capitalismo burocratico di stato, non hanno nulla di socialista se per socialismo si intenda una società libera, democratica, tendente all'eliminazione della gerarchia, ecc. Anche i nazisti si auto-proclamavano socialisti e operai (N.S.A.P. = Partito Operaio Nazionale Socialista) e lo erano quanto i bolscevichi.

Certo, tanto la destra quanto la sinistra in genere hanno adottato la stessa posizione rispetto all'URSS ed hanno collaborato a mettere in scena la stessa rappresentazione: si tratta di una società socialista, operaia, ecc. (senza virgolette). In questo modo la sinistra ha fatto un bel regalo alla destra. Perché, quale migliore antidoto contro il socialismo emancipatore che presentare come socialismo i campi di concentramento, i reticolati, lo sfruttamento totalitario?

Nessuno ha nuociuto tanto ai movimenti di sinistra ed ha pregiudicato tanto gravemente le speranze di cui erano carichi, quanto il comunismo *made in Gulag*.

Per quanto riguarda la teoria, alcuni anarchici (come Bakunin e Proudhon) avevano già rilevato nelle idee di Marx la giustificazione teorica del progetto storico della nuova classe burocratica, creatrice dello stato totalitario

moderno (e Kropotkin rideva sonoramente delle pretese scientifiche di Marx). Attribuire il deragliamento del treno marxista a Kautsky (o a Lenin) è una manovra truffaldina che non sta in piedi. Il potere assoluto e totalitario del Partito Marxista — diretto dalla burocrazia, della quale è espressione politica — trova il suo fondamento teorico nella « concezione materialista della storia » di Marx: nella sua pretesa conoscenza « scientifica » (che per di più è una pseudoconoscenza). Perché, se c'è una teoria vera della storia — come sostengono il « socialismo scientifico » ed il « materialismo storico » elaborati da Karl Marx —, se ci sono leggi « obiettive » e « scientifiche » (di natura economica: la famosa infrastruttura che pretende di spiegare tutto), allora il timone e la direzione della storia devono essere affidati agli specialisti di questa teoria, ai tecnici che conoscono le leggi e la meccanica del motore della storia.

La « concezione materialista della storia » è in realtà una visione deterministica della storia. Nella « scienza marxista », capitalisti ed operai appaiono come strumenti ciechi ed incoscienti che realizzano ciò che le « leggi economiche » gli impongono; la storia appare come l'opera di alcune leggi « obiettive » indipendenti dall'azione degli uomini e delle classi. E allora, dove mettiamo la « lotta di classe »? Da nessuna parte. Neppure Marx riuscì

a sistemarla. Il compagno Karl Marx, che aveva affermato che « la lotta di classe è il motore della storia », scrisse un'opera monumentale — *Das Kapital* — in cui la lotta di classe brilla per la sua assenza. Ecco perché *Das Kapital* è un libro privo di un fondamento rigoroso: la variabile centrale del sistema — il tasso di sfruttamento — è indeterminata ed indeterminabile, perché dipende dal risultato concreto delle lotte tra capitalisti e proletari, lotta di classe che come tale è assente in *Das Kapital* e che inoltre non può assumersi in una teoria quantitativa (4).

Dato questo determinismo economicista, che postula l'inevitabilità del socialismo basandosi sulle contraddizioni del capitalismo e sulla caduta del saggio di profitto, sembrerebbe logico che i marxisti stessero ad aspettare tranquillamente, senz'alcun bisogno di militanza, lo sviluppo ineluttabile delle leggi della storia. E invece no. Lungi dall'adottare questo determinismo « attendista », essi dispiegano un volontarismo (soggettivismo) di stampo giacobino-leninista, politico-militare. Mediante il « sostituitismo » (il Partito sostituisce il proletariato — talvolta inesistente — oppure, in quanto burocrazia dirigente, lo utilizza come massa di manovra), il Partito dei « rivoluzionari di professione » vuole accelerare autoritariamente lo sviluppo storico e costruire il socialismo attraverso la conquista del

potere e la dittatura del Partito — vale a dire attraverso l'impiego del Terrore.

(In antitesi all'ossessione di fondare il progetto rivoluzionario su leggi scientifiche, l'anarchismo si basa sulla libera volontà degli individui. E' in base alle nostre concezioni antiautoritarie che giudichiamo ed agiamo. Le critiche di Malatesta a Kropotkin su questa questione son del tutto pertinenti. I tentativi di dare una « base scientifica » all'anarchismo sono una perdita di tempo e riesumano uno scientismo positivista buono solo per incantare i bambini. E, anche se le « leggi scientifiche della storia » sentenziassero che il mondo si incammina verso stati totalitari e verso la proliferazione dei campi di concentrazione, io non le seguirei, mi opporrei, a partire dalle mie concezioni libertarie. Lo stesso vale per la demagogia populista. Anche se ampi settori della popolazione sono peroniste o professano un nazionalismo fanatico di stampo cattolico-maschilista-autoritario (come succede nei Paesi Baschi), io non seguirò la corrente, basandomi sulle mie idee e principi anti-autoritari).

Se il Partito marxista detiene la Teoria Progressista e Scientifica, l'Ideologia d'Urto ed è l'incarnazione del Proletariato, la sua organizzazione ed il suo cervello, allora tutto il resto è superfluo: se il marxismo è l'Unica Vera Teoria Scientifica, il Partito deve monopolizzare il Sapere, il Potere e

la Legge, il potere del Partito deve essere assoluto, ogni democrazia concessa ai lavoratori non è che una concessione alla fallibilità umana. Perciò sono superflue le altre organizzazioni, la libera discussione, il confronto e le assemblee per dibattere e decidere liberamente ciò che si deve fare: ciò che si deve fare lo decidono i detentori del Sapere. La pratica storica del marxismo è lì a dimostrarlo.

Secondo la concezione marxista sono superflui la libertà, la democrazia ed il socialismo, come s'è visto. Ma è superfluo lo stesso proletariato! Sì, avete letto bene: il Partito non ha bisogno neppure di operai per essere il Partito del proletariato. Sto delirando? ma se è lo stesso Lenin a dirlo! Proprio Vladimir Ilic Lenin! Ambiente: il IX Congresso del PC russo, Mosca, 27 marzo 1922 (elemento importante: « fu l'ultimo Congresso del partito cui partecipò Lenin e che fu da lui diretto »). Lenin sale alla tribuna per leggere la « Relazione Politica del Comitato Centrale del PC russo ». Applausi che si trasformano in ovazione. Lenin prende la parola: « Assai frequentemente, quando si dice "operai" si pensa che ciò significhi il proletariato di fabbrica. In linea di principio sarebbe così. Però qui, a partire dal tempo di guerra, è andata in fabbrica gente che non ha nulla di proletario, ma che andava in fabbrica per sfuggire al fronte. Ed ora, ci sono forse le condizioni sociali ed

economiche idonee perché in fabbrica vadano i veri (*sic*) proletari? Niente affatto. Così sarebbe vero secondo Marx, ma Marx non scriveva della Russia, bensì del capitalismo nel suo complesso, a partire dal XV secolo. Per seicento anni questo è stato vero, ma per la Russia di oggi non è esatto. Spesso, quelli che vanno in fabbrica non sono proletari ma ogni genere di elementi accidentali » (Lenin, *Obras Escogidas*, III, 721).

Riflettiamo un attimo sul significato profondo di queste affermazioni! Lascio le riflessioni al lettore. Mi limito a rimarcare il loro solipsismo, conseguenza del sostituitismo: il proletariato, inesistente nelle fabbriche ed in Russia, è dentro il cervello di Lenin e di quei lenin in miniatura — ed in serie — che sono i comunisti *all over the world*. Rammentiamo che in questo stesso congresso Ciapnikov rispose a Lenin: « Illic ha detto ieri che il proletariato in quanto classe, nel senso marxista della parola, non esiste (nella Russia sovietica). Permettetemi di felicitarmi con voi perché siete l'avanguardia di una classe che non esiste » (citato da Kostas Papaioannou in *Marx et les marxistes*, Flammarion, p. 340).

Isaac Deutscher ci confermerà la concezione marxista del Partito onnipotente e la sua dialettica di prestidigitazione e solipsismo. A proposito del maoismo, Herr Professor Deutscher scrive: « Ci imbattiamo qui, su scala gigantesca (*sic*), con il fenomeno del « so-

stituitismo », cioè l'azione di un partito o di un gruppo dirigente che rappresenta — o prende il posto di — una classe sociale assente (*sic*) o inattiva » (*El maoismo: origenes y perspectivas*, in *Ironías de la historia*, Peninsula; p. 125). Di una classe sociale assente! Che cosa non può la dialettica marxista! Il materialismo brilla per la sua assenza: la storia si converte in una lotta di ombre, proiezioni e fantasmi, un duello di controfigure mascherate, una galleria di specchi.

A proposito di Deutscher, mi si consenta una parentesi autobiografica. Quando ero un *teen-ager* — l'età in cui si nasce alla vita politica —, alla fine degli anni '60 ed all'inizio degli anni '70, nell'ambiente « progressista » universitario, ciò che si leggeva di più « avanzato » e « critico » (quelli che leggevano qualcosa) sui paesi dell'Est, sulla loro formazione storica e sulla questione della burocrazia era perlappunto Isaac Deutscher, ossia un trotzko-stalinista di grosso calibro. Da buon trotzkista, devoto discepolo del Profeta (ah, ah) Armato, Disarmato, in Esilio, Deutscher è molto astuto e sagace quando si tratta di giustificare la burocrazia stalinista in Russia, in Cina, a Cuba e ovunque. Non è affatto critico, anzi è del tutto cieco di fronte al fenomeno burocratico. In poche parole, il trotzkismo — che è stalinismo mancato — è quello che ha elaborato le argomentazioni più sofisticate e sottili in difesa dello stalinismo e del-

l'URSS; perciò non vi è nulla di strano se oggi i comunisti, a difesa dell'URSS e del Gulag, adottano argomentazioni trotzkiste e ricorrono all'arsenale teorico del trotzkismo.

Confrontando l'atmosfera intellettuale e le letture che erano disponibili allora con quelle che lo sono oggi, si può apprezzare il passo avanti fatto. Ora sono a portata di chiunque Castoriadis, Brinton, Volin, Vladimir Bukovski e la straordinaria storia del Gulag minuziosamente tracciata dallo zek Solgenitsin, tanto per fare qualche esempio. A differenza di altri (per lo più con mentalità da ex-combattenti) io non nutro alcuna nostalgia o rimpianto per gli anni anteriori al 1975. Schiacciati tra il franchismo ed un « franchismo-bis » (il marxismo), in quegli anni si respirava ben poca libertà. Fine della parentesi autobiografica.

Alcuni luoghi comuni

Torniamo al primo punto dell'ordine del giorno: il Partito, macchinista del Proletariato, che accelera o frena le lotte secondo i suoi interessi del momento. Val la pena di segnalare che, nei periodi di « frenata », di politica moderata, le critiche ai picci (di non « radicalizzare » le lotte, di « socialdemocratizzarsi ») esprimono generalmente la nostalgia dello stalinismo puro e duro.

Questa nostalgia la si percepisce chiaramente nei settori marxisti « alla sinistra » (come si usa

dire) del PC, alcuni dei quali sono usciti dal Partito quand'esso ha rinunciato verbalmente, a livello di dichiarazioni e per motivi elettorali, all'espressione « dittatura del proletariato ». Prima osservazione: questi individui sono usciti dal Partito su posizioni di stalinismo sfrenato e conclamato. Seconda e più interessante osservazione: nelle loro analisi questi professori della Rivoluzione considerano il Partito come un'organizzazione socialdemocratica, gli rinfacciano una supposta socialdemocratizzazione. Non sono d'accordo.

Per socialdemocratici s'intendono quei partiti e quei sindacati (per lo più autoproclamatisi socialisti) che agiscono come gestori ed amministratori del capitalismo occidentale. La prima guerra mondiale data la loro integrazione definitiva nel sistema (voto a favore dei crediti di guerra, 4 agosto 1914); la repressione criminale di Noske contro lo spartachismo (Berlino, gennaio 1919) costituisce un'altra tappa significativa della socialdemocrazia.

Rinunciando a qualsiasi prospettiva rivoluzionaria ed al marxismo, i socialdemocratici si installano nel sistema « borghese » occidentale (di capitalismo burocratico frammentato), nel quale effettuano riforme; esercitano il loro dominio attraverso stati parlamentari, autocratici più o meno repressivi, con le loro carceri, crimini e torture, ma che si differenziano dagli stati totalitari (fascisti o comunisti). I partiti co-

munisti, invece, non sono puramente e semplicemente installati nei regimi parlamentari occidentali, ma lottano per un altro sistema di sfruttamento, mantengono sempre la prospettiva ed il progetto di instaurare regimi di capitalismo burocratico totale e totalitario, integrati nel blocco orientale. Gli stessi comunisti affermano che la differenza tra loro ed i socialisti consiste nel fatto che questi ultimi si limitano ad amministrare il capitalismo parlamentare (il che è vero), mentre loro vogliono stabilire il socialismo fino alla fase comunista (il socialismo del Gulag, delle cliniche psichiatriche e dello stakanovismo, aggiungo io). La socialdemocrazia è una cosa, i PC un'altra.

Uno dei luoghi più comuni della demagogia rivoluzionaria è quello che dice che oggi la Germania occidentale è uno stato neo-fascista. E' vero che esiste una forte repressione, che i sindacati sono totalmente integrati nello stato, che l'assassinio dei militanti della RAF a Stammheim è un delitto di stato (5) e, infine, che gli elementi più conservatori hanno utilizzato il fenomeno del terrorismo per reprimere tutto ciò che gli faceva comodo reprimere, ma non si tratta di uno stato neo-fascista. Il fascismo è un'altra cosa.

Daniel Cohn Bendit, che vive in Germania, ha dichiarato (in un'intervista apparsa su « L'anarcho », riprodotta da « A Ideia », n. 17)

che in Germania, nonostante tutto « il clima giuridico e poliziesco è più liberale che in Francia », sottolineando l'importanza dell'ambiente alternativo tedesco che costituisce un'estesa contro-società. Io non mi azzardo a giudicare se sia la Francia o la Germania ad avere il clima più liberale, però quello che dichiara Cohn Bendit certo evidenzia che lo stato tedesco non è neo-fascista e che Helmut Schmidt non è un altro Hitler.

Se dalla Germania ci spostiamo nel Massachusetts (USA), il professor Chomsky ci somministra un altro esempio dello stesso discorso sinistrese, questa volta applicato agli Stati Uniti. « Sul piano personale, la mia situazione è più comoda negli Stati Uniti di quanto sarebbe nell'URSS, perché là sarei in galera. Ma questo non significa nulla, politicamente » (Mitsou Ronat, *Conversaciones con Chomsky*, Granica Editor, p. 68). Questa è l'assurdità che esce dalla bocca di Chomsky. Io affermo invece che politicamente significa molto che Chomsky sia un prestigioso linguista del M.I.T. e non si trovi in un ospedale psichiatrico o in un campo di concentramento.

Perché, pur limitandoci ad un solo esempio, se il regime politico americano fosse uguale a quello russo, non sarebbe stata possibile un'esplosione di un forte movimento di resistenza all'invasione imperialista degli USA nel Vietnam, elemento decisivo della

sua sconfitta: una resistenza aperta impossibile nell'URSS e nei suoi satelliti. Lo si chieda ai giovani cubani o ai soldati russi: quelli che si rifiutano di andare nell'Afghanistan vengono fucilati. Il fatto è che Chomsky, ben documentato quanto a repressione dello stato nord-americano, ai suoi genocidi con il napalm (6), è prigioniero di concezioni rivoluzionarie ottocentesche, variante sinistrese, che a volte gli fanno dire sciocchezze.

Anche se le ideologie rivoluzionarie ultra-sinistre (marxiste e/o libertarie) (7) pretendono di negarlo, non tutti gli stati e non tutti i sistemi di sfruttamento sono uguali: alcuni sono peggiori. C'è una differenza fondamentale tra uno stato autocratico di tipo parlamentare — democrazia «liberal-borghese» — ed uno stato totalitario (di destra o di sinistra), una differenza qualitativa che investe tutti gli aspetti, dal politico alla vita quotidiana. Naturalmente fare questa fredda constatazione non implica assolutamente che assolviamo il capitalismo occidentale, con il suo sfruttamento e la sua repressione, le sue carceri e le sue torture, il suo imperialismo e le sue centrali nucleari.

Alcune differenze: il totalitarismo e la democrazia

Ciò che caratterizza il totalitarismo — riassumendo quanto scrive in proposito Claude Lefort (*Un hombre que sobra. Reflexiones sobre "El Archipiélago Gulag"*,

Tusquets, coll. Acracia) — è che esso pretende di negare e di annullare le contraddizioni, i conflitti e l'eterogeneità che esistono in ogni società. Nato con il progetto della società indivisa, senza antagonismi, finalmente riconciliata, il totalitarismo, negando ogni divisione, afferma l'unità sociale, l'identità stato-società civile, governanti-governati. Lo stato, identificandosi con la società civile, pretende di assorbirla, riducendo la pluralità del campo sociale ad un unico insieme di norme, valori e regole, al fine di produrre un universo sociale completamente omogeneo ed unificato. Il Partito unico e la sua rete di organizzazioni militanti e poliziesche sono gli agenti di questa marcia incessante verso l'unificazione. Ma quando il Partito-stato pretende di cancellare tutte le divisioni sociali, si produce una scissione tra il potere dello stato e la società, ed in questo consiste la contraddizione fondamentale del totalitarismo. Proprio quando sembrava che la società fosse destinata ad essere ingoiata dallo stato, si verifica la divisione radicale dello stato e della società, cosicché il potere dello stato si separa dal corpo sociale fino all'emergere di un polo eterogeneo, l'Egocrate.

La democrazia — sempre secondo lo stesso autore — assume e riconosce il conflitto, gli antagonismi, l'eterogeneità di costumi e culture, la coesistenza di valori e di norme irriducibili. Nei rapporti di produzione, nelle relazio-

ni di potere, nella sfera della cultura, si circoscrivono i luoghi da cui gli uomini vedono gli altri uomini, separati e differenti, portatori di altre finalità sociali. La democrazia si regge sul principio della differenziazione delle attività. Il polo della Legge ed il polo del Sapere sono staccati dal polo del Potere (nel totalitarismo, il Partito-stato monopolizza il Potere, il Sapere e la Legge). Nelle democrazie continua a darsi la possibilità sia di mettere in discussione sia di contestare gli enunciati politici, giuridici, teorici dominanti. I diversi gruppi fanno sentire il peso delle loro rivendicazioni sui detentori del Potere e possono discutere con le autorità la legittimità delle norme e la validità delle conoscenze stabilite. La democrazia ha bisogno dell'incentivo della critica e della contestazione, si nutre delle sue opposizioni. Fine del riassunto.

Negli stati parlamentari questi principi democratici non si danno allo stato puro, ma sono mescolati ad una serie di meccanismi che li limitano e li contrastano. Nel funzionamento dei regimi parlamentari si deve distinguere pertanto ciò che risponde alla logica della democrazia e ciò che risponde alla logica della dominazione. Nelle democrazie parlamentari «borghesi», assieme alle istituzioni ed agli organi del dominio e della repressione, esistono spazi di pluralismo e di libertà — insufficienti, fragili, però esistono, non sono solo formali. Le libertà

possibili nel nostro contesto storico hanno limiti definiti dal Potere, limiti il cui tracciato varia costantemente, a seguito di una lotta incessante tra « quelli che stanno sopra » e « quelli che stanno sotto ».

Questo i super-rivoluzionari non lo vedono, non vogliono vederlo. Accecati dalla loro demagogia e dal terrore ossessivo di cadere in qualche peccato ideologico-dottrinario, non possono ammettere che, sì, tutti gli stati sono autoritari, ma alcuni sono peggio di altri, così come ci sono differenti forme di oppressione (ed alcune sono peggio di altre). Siccome essi presentano il capitalismo come il male assoluto, tutto ciò che succede nelle società capitalistiche è necessariamente il male assoluto (8). Quando si producono situazioni — come risultato della lotta degli oppressi — che tendono a ridurre lo sfruttamento, l'oppressione e la disuguaglianza, i super-rivoluzionari non solo negano l'esistenza di questa riduzione ma addirittura la considerano come uno stratagemma del Potere, se non un passo indietro sulla strada della Rivoluzione.

Una critica simile si può rivolgere anche a Foucault (che, m'affretto a precisare, non identico con i super-rivoluzionari). Foucault accredita il mito di un potere onniscente ed onnipotente, presentato inoltre come istanza impersonale di razionalità assoluta. Presentando tutta la società come interamente compresa nelle maglie del potere, Foucault non

tiene conto dell'altra faccia della medaglia: le lotte e le contestazioni interne che riescono ad aprire breccie importanti nel sistema di dominazione ed impediscono che il potere possa essere onnisciente ed onnipotente.

Il fatto è che nella nostra società c'è una doppia realtà. È unilaterale e riduttivo affermare che la vita della gente, in regime capitalista, è fatta solo di passività di fronte alla manipolazione ed alle gerarchie. Esistono l'alienazione e l'oppressione ma, nello stesso tempo, la lotta contro l'alienazione individuale o collettiva si manifesta su tutti i terreni; questo sforzo e questa creatività volti ad orientare da sé la propria vita sono espressione dell'aspirazione all'autonomia. Allo stesso modo, nella fabbrica l'alienazione non può essere totale (perché in quel caso la produzione si arresterebbe) e si scontra con la tendenza dei lavoratori ad assumere, individualmente o collettivamente, una parte della gestione (9).

I gruppi di potere che si autotichettano « liberali » non sono gli unici artefici delle libertà del passato né sono oggi quelli che meglio le conservano ed ampliano. È riduttivo e semplicistico considerare queste libertà unicamente come creazione della borghesia (per questo si deve scrivere democrazia "borghese", tra virgolette). Molte di quelle libertà sono state conquistate da un variegato insieme di forze sociali: il movimento operaio (che a volte,

quando arriva al potere, le sotterra), movimenti per i diritti civili e le libertà democratiche, anticolonialisti, antirepressivi, movimento per l'eguaglianza razziale e sessuale (femministe, gays, ecc.). Ed è un altro semplicismo straordinario quello che limita queste libertà conquistate alla « libertà dell'ozio per i ricchi, la libertà di mercato e la libertà d'impresa », come fa Fernando Savater su « Bicicleta » n. 37.

Nelle democrazie parlamentari la democrazia non si limita al parlamento, alle elezioni ed alla scelta delle burocrazie politiche che decideranno per conto degli elettori. C'è tutta una serie di libertà che consentono l'espressione e l'azione di diversi gruppi e forze sociali. Il parlamento non è la causa ma una conseguenza di una democrazia più ampia inscritta in tutto il tessuto sociale e conquistata da diverse forze sociali.

Anche da una prospettiva « operaista » le differenze tra un sistema di sfruttamento non-totalitario ed uno totalitario sono notevoli. Nei paesi capitalisti « classici » la classe operaia ha potuto strappare diritti civili, politici e sindacali e contestare esplicitamente ed apertamente l'«ordine» sociale esistente, nel mentre esercitava una pressione decisiva sull'evoluzione del sistema che è stato il principale fattore di limitazione dell'irrazionalità dello stesso. Nel capitalismo parlamentare i lavoratori possono lottare e lottano per modificare le loro condizioni nella società e sul posto di

lavoro. Grazie a queste lotte ed a questa libertà, che è stupido e riduttivo chiamare « formale », la classe operaia, dagli inizi del secolo, ha potuto ridurre le ore di lavoro, impedire che aumentasse il saggio di sfruttamento ed ottenere altri miglioramenti. Negli stati totalitari, la soppressione di ogni libertà e l'impossibilità di ogni lotta aperta determinano uno sfruttamento del lavoro più duro che altrove la soppressione di ogni possibilità — per gli operai e per la popolazione in generale — di esercitare apertamente una pressione sugli avvenimenti lascia via libera al dispiegarsi dell'irrazionalità burocratica.

Spero che tutto ciò che ho scritto sinora abbia preparato il lettore perché possa leggere quanto segue senza correre il rischio di un colpo apoplettico. Per me la libertà non ha nessun colore di classe. Non esistono libertà « borghese » e libertà « operaia » (10). Esistono la libertà ed il suo contrario: la repressione e la tirannia. Le libertà esistenti nelle società occidentali (che, evidentemente, non sono tutte le libertà che vogliamo) sono conquiste storiche della libertà, hanno un valore generale ed universale.

La burocratizzazione e la statalizzazione delle società moderne, la fine del movimento operaio tradizionale, la omogenizzazione pseudo-culturale della società di massa (lo schermo televisivo eternamente acceso di fronte a milioni di scimpanzé, la voce del padrone e dei suoi frivoli buffoni

che continuano a blaterare senza posa dalla radio e dagli altoparlanti dei mass-media, i Cristì di paccottiglia del *rock and roll*, che muggiano come trogloditi cui frani addosso la caverna...), la situazione internazionale ed altri fattori (tra cui il terrorismo e la sua replica statale) (13) configurano un quadro nient'affatto lusinghiero per il futuro della libertà, favorendo l'annullamento delle libertà possibili nel nostro contesto storico.

Inoltre « l'alternativa rivoluzionaria, in quanto egemonizzata dal marxismo, è stata totalmente subalterna all'avanzata tecnoburocratica. Anzi, a dir meglio, l'iniziativa rivoluzionaria ha lavorato di fatto, in questi ultimi decenni, quasi a completo favore di questa ascesa. (...) I colpi di piccone dati all'edificio liberale non si sono risolti in nessuno spazio rivoluzionario, ma in progressivo insediamento tecnoburocratico. (...) La libertà possibile è, in altre parole, il resto di un passato. Davanti c'è solo il Gulag » (12).

Ci troviamo, dunque, di fronte ad una libertà crepuscolare che corre il pericolo di essere inghiottita dalle ombre minacciose ed avanzanti del totalitarismo. Di fronte a ciò non possiamo accettare passivamente lo sfaldarsi delle libertà acquisite, il progressivo slittamento verso il 1984. Si tratta, di conseguenza, di ampliare gli spazi di libertà, fragili e suscettibili d'essere ridotti (sotto i colpi della destra e della sinistra) e

di ampliare anche la democrazia, cui si deve dare una dimensione di democrazia selvaggia e diretta.

Lo stato democratico esiste « nella misura in cui lo si tiene a bada, lo si discute, lo si nega, lo si uccide. Non appena si allenta quest'azione negativa, lo stato recupera i suoi privilegi e pietrifica tutto ciò che tocca, a cominciare dalle leggi e dalle costituzioni. Sotto questo aspetto, tutte le concessioni sono effetto di un « contropelo ». Le leggi retrograde cadono o si evolvono grazie all'illegalità, alla pressione della piazza, al mutamento dei costumi e della mentalità » (J. Peirats, *El movimiento libertario español*, supplemento ai « Cuadernos de Ruedo Iberico », p. 239). Le lotte che s'oppongono al Potere sono le garanzie della democrazia: « l'assenza di lotta implica il rischio che l'ordine si pietrifichi e che, in una forma o nell'altra, il processo di burocratizzazione sbocchi in un regime totalitario » (*Entretien avec Claude Lefort, L'Anti-Mythes*, p. 25).

La migliore garanzia per inscrivere ed ampliare la democrazia e la libertà nel tessuto sociale non risiede nelle burocrazie politico-sindacali, né nei gruppi di potere (per quanto « liberali » si proclamino), né nelle istituzioni statali, ma nelle organizzazioni indipendenti dal potere e dagli apparati, le quali, divenendo focolai di contestazione e di rivendicazione, agiscono come meccanismi positivi di animazione della democrazia, come attivatori dei conflitti e del-

le opposizioni che ci sono in ogni società. Conflitti ed opposizioni che lo stato totalitario nega e quello parlamentare accetta solo per canalizzarli e limitarli negli alvei delle sue istituzioni.

I movimenti antiautoritari vogliono rompere questi limiti per conseguire una maggiore libertà (non per annullarla), per conseguire una società in cui la libertà possa espandersi ampiamente. Perché il « mutamento radicale della società » tanto invocato sia realmente antiautoritario, bisogna sviluppare la logica della democrazia, accogliendo le libertà attuali per ampliarle e moltiplicarle. Esattamente il contrario, perciò, di quello che fanno le organizzazioni autoritarie, che lottano contro il potere attuale perché vogliono sostituirlo con un nuovo potere più autocratico e farla finita con ogni vestigia di libertà.

Questo mutamento radicale viene chiamato *rivoluzione*. Tuttavia questa parola può coprire tanti contenuti (per lo più autoritari), si presta talmente alla demagogia che preferisco non usarla. La parola « rivoluzione », così come s'è sviluppata nella pratica storica del secolo XX, s'è caricata di un concreto significato di potere che la squalifica, a mio avviso, per un uso antiautoritario e libertario. Nel caso dell'Ungheria del 1956 si è trattato d'una insurrezione antitotalitaria e democratica così differente da quelle precedenti — poiché i consigli operai rifiutarono di trasformarsi in Potere — che sarebbe meglio non catalogar-

la come « rivoluzione » (13).

Per gli ultrasinistri Auschwitz ed il Gulag non esistono

Occupiamoci ora dell'ultrasinistrismo. Per me l'ultrasinistrismo non si differenzia essenzialmente dallo stalinismo-bolscevismo. Di fatto, tanto l'ultrasinistra quanto il bolscevismo appartengono allo stesso universo concettuale.

I comunisti dell'ultrasinistra trasferiscono alla « classe » in quanto tale, nella sua immacolata ed astratta purezza, il carattere sacro e messianico che in passato (da loro o da altri) è stato attribuito al Partito. La loro ideologia, a base di un Karl Marx sudatamente pedalato dall'ultrasinistra tedesco-olandese e dal bordighismo, è un operaismo più sofisticato e furbo del bolscevismo, ma, in definitiva, nient'altro che operaismo e « dittatura del proletariato ».

L'ultrasinistrismo è l'ultima risorsa, l'ultima linea di difesa del Dogma marxista di fronte alla marea di contestazione antiautoritaria. Così, nel tempo dei campi di concentramento, invece di ridiscutere la natura della rivoluzione e della democrazia alla luce dell'esperienza totalitaria, si continuano a ripetere traballanti discorsi sulla Rivoluzione fondata sul vero marxismo e sulla autentica Dittatura del Proletariato, co-

me se Auschwitz ed il Gulag non fossero esistiti. Cecità volontaria ed ostinata. Ma la cosa non s'è fermata qui. Primo: nella loro rappresentazione ideologica non inscrivono i nuovi fenomeni social-storici (totalitarismo e campi di concentramento). Secondo...

Il secondo passo è stato di negare l'esistenza delle camere a gas a base di ciclon B, di negare che i Konzentrationslager fossero campi di sterminio, che il nazismo fosse antisemita, eccetera, eccetera (14). Quanto al Gulag, prodotto dall'ideologia rivoluzionaria marxista, gli tolgono ogni significato filosofico e sociale, lo esorcizzano scaricandolo sulla piccola borghesia, su Kautski o sui contadini (15), se non addirittura negandone l'esistenza, come fa Chomsky per il Gulag instaurato in Cambogia dagli Khmer rossi di Pol Pot (16) (sostituito successivamente dal Gulag di Heng Samrin).

Evidentemente tutta questa discussione richiederebbe un articolo solo per sé. Mi limito a segnalare che non mi sorprende per nulla ciò che viene dai comunisti dell'ultrasinistra. Le loro posizioni sono una conseguenza naturale della loro ideologia. In effetti, nella prospettiva del radioso futuro comunista (l'umanità finalmente conciliata con se stessa!) il capitalismo è il male assoluto e tutti i capitalismi sembrano u-

guali; non esiste nessuna differenza fondamentale tra uno stato democratico-parlamentare ed uno stato totalitario. A partire di qui la porta è aperta per ogni delirio ideologico (17). Invece di verificare se le loro premesse corrispondono alla realtà, questi dottrinari costringono la realtà nelle loro premesse. E ciò che non riescono a fare entrare, lo coprono con il velo dell'inesistenza. Siccome l'enormità dei crimini nazisti o di Pol Pot mostra chiaramente la differenza tra questi regimi e quelli democratico-parlamentari (che, non lo dimentichiamo certo, hanno la loro storia di crimini e di atrocità, a cominciare dal colonialismo), tagliano via dalla realtà, con le forbici dell'ideologia, le camere a gas, il Gulag, il genocidio degli Khmer rossi e quant'altro non gli vada bene. Così, questa realtà amputata degli elementi discordanti s'adatta perfettamente alla loro rappresentazione ideologica.

Il problema di fondo di questi dottrinari consiste nel fatto che i loro traballanti schemi ideologici non servono più per la comprensione della novità storica del totalitarismo; invece di buttare quegli schemi nella spazzatura, negano l'esistenza del nuovo fenomeno e tutte le sue implicazioni.

Sarebbe molto comodo e confortevole limitare la mia critica ai marxisti. Purtroppo i postulati essenziali dell'ultrasinistra sono condivisi da alcuni settori dell'anarchismo; cambiano i riferimenti dottrinari, ma lo schema super-

rivoluzionario è lo stesso (su alcuni punti concreti, come Auschwitz, non coincidono, su altri, come il Gulag, abbastanza). In Chomsky convergono i due rivoluzionari (ultrasinistra marxista ed anarchica).

Il tempo dei campi di concentramento

Il nostro è il tempo dei campi di concentramento. Non il tempo degli assassini, come dice Rimbaud e ripete Henry Miller. Siamo nati « nell'epoca in cui tutta l'umanità, coscientemente o senza volerlo, stermina i suoi simili allo scopo di decidere quali campi di concentramento prevarranno, quelli dei Rossi o quelli dei Brunni » (Vladimir Bukovsky, *Il vento va e poi ritorna*, p. 209, dell'ediz. spagn.). Auschwitz ed il Gulag sono rappresentativi dell'estremo orrore moderno, i cui tratti originali non si possono cancellare comparandoli ad altri orrori storici (che certo non mancano). Auschwitz ed il Gulag sono il risultato dell'incontro dell'ideologia con i metodi di organizzazione industriale applicati allo sterminio.

I Konzentrationslager nazional-socialisti, con le loro camere a gas e forni crematori, lo sterminio di milioni di vittime nei vari Gulag socialisti che si estendono oggi dall'Estremo Oriente al Mar dei Caraibi (con le cliniche psichiatriche che funzionano come « camere a gas psichiche »), il Terrore che si è abbattuto sulla

Spagna con il franchismo (ed il Terrore che instaurarono i comunisti nella zona repubblicana), gli stadi ed i campi dove le dittature militari dell'America Latina perpetuano i loro genocidi: tutti questi orrori appartengono ad un nuovo modello. E davanti ad essi non possiamo continuare a ripetere gli schemi ideologici del secolo XIX, dell'epoca anteriore ad Auschwitz e al Gulag... o che ad essi hanno condotto.

I regimi totalitari, comunisti o fascisti — autoproclamatisi nazionalsocialisti, patriottici o che so io — basando il loro potere sulla burocrazia poliziesca e sul terrore, si sono posti da sé sullo stesso piano. Bukovsky, uno dei personaggi più consapevoli del fatto che viviamo nel tempo dei campi di concentramento, così l'ha spiegato nel corso di una intervista con « Le Nouvel Observateur » (n. 640 del 21-2-77):

N.O.: « Secondo Corvalan non si può in nessun modo mettere sullo stesso piano il regime sovietico ed un regime fascista. Tu fai qualche differenza? »

V. Bukovsky: « Non si tratta di sapere se io faccio qualche differenza o no: questi regimi si sono posti da sé sullo stesso piano. Per me, l'importante non è sapere in nome di quale ideologia si bruciano gli uomini nei forni crematori o li si manda a Kolyma. La discussione bizantina su come qualificare questi regimi è come una critica gastronomica sui cannibali. »

Russo o nazi, un campo di concentramento è un campo di con-

centramento. Tra i due sistemi si possono stabilire alcune differenze quanto al funzionamento meccanico, non differenze qualitative. I nazi edificarono il loro sistema concentrazionario in una corsa contro il tempo e contro lo spazio: ecco perché le camere a gas. I comunisti abbondano di tempo e di spazio: dispongono di tutta l'immensità della Siberia, godono dell'approvazione di quasi tutte le correnti progressiste occidentali e cominciano la costruzione dei campi su scala industriale nel 1918 (cioè molto prima dei nazi) e ancora continuano. Sì, la paternità della concezione moderna dei campi di concentramento spetta al compagno Lenin. Così commenta Solgenitzin i decreti di Lenin che istituirono i campi di concentramento nell'agosto e nel settembre del 1918: « L'immagine del filo spinato attorno ai non-condannati suggerì alla fine intelligenza di Lenin il termine adeguato: concentramento. Questa stessa espressione era stata già usata durante la prima guerra mondiale, riferita ai prigionieri di guerra ed agli stranieri indesiderati. Nel 1918 viene utilizzata per la prima volta con riferimento ai cittadini stessi ». Ed in ciò risiede un'altra differenza: una parte considerevole dei deportati nei campi nazi proveniva da popolazioni non-tedesche, da stranieri; nel paradiso sovietico l'Arcipelago si alimentava dei suoi stessi cittadini, gli *zek* provenivano dal popolo russo: « per la prima volta nella storia, il *popolo* si è tra-

mutato nel *nemico di se stesso* » (Solgenitzin, *op. cit.*, II, 20).

Però — dirà qualcuno — nell'Arcipelago perlomeno non c'erano camere a gas! No, non c'erano camere a gas. Solgenitzin ci spiega perché lo stato marxista non disponeva di quest'invenzione tecnica d'avanguardia e quale ne era il surrogato: lo sterminio tramite il lavoro. « Stalin doveva impiegare i prigionieri in qualche luogo per costruire una qualche opera monumentale che divorasse molte braccia e molte vite, con l'efficienza delle camere a gas ma molto più a buon mercato e che per di più lasciasse un imperituro monumento al suo regno, come le piramidi. Nel suo amato Oriente schiavista s'usava costruire grandi canali (...). Ecco in che modo avveniva lo sterminio, dal momento che non c'era combustibile per le camere a gas » (II, 59, 62). Così si spiega anche la passione di Stalin per la costruzione di canali. Questi deliri faraonici, paradigmatici del socialismo schiavista, vennero esaltati da un illustre elenco di trentasei scrittori sovietici, con Massimo Gorki in testa. Il Belomorkanal — che costò duecentocinquanta mila cadaveri (che non figurano nella prosa di Gorki e degli altri trentacinque « realisti socialisti ») — ed il Volgakanal sono i casi più rilevanti.

Dopo aver descritto le torture mortali cui erano sottoposti gli *zek* a Orotukán, aggiunge Solgenitzin: « Tutti quelli che sono stati a Orotukan dicono che prefe-

riscono le camere a gas » (II, 278).

Nell'Arcipelago non c'erano camere a gas. Ma, come il lettore comprenderà facilmente, l'Ideologia Progressista e d'Avanguardia non poteva lasciarsi superare in questo campo. E grazie alla siringa dell'assassino-psichiatra creò le moderne « camere a gas »: le cliniche psichiatriche. Bukovsky racconta che alcuni medici chiamavano la clinica di Leningrado, senza mezzi termini, « la nostra piccola Auschwitz ».

Mi limito a segnalare alcune differenze tra i due universi concentrazionari, non dico che uno sia stato più o meno atroce dell'altro (del resto, come stabilirlo?). Auschwitz ed il Gulag appartengono allo stesso mondo mostruoso. In queste due grandi creazioni del nostro amato XX secolo, l'orrore assoluto raggiunge dimensioni metafisiche. Se ho insistito tanto, correndo il rischio d'essere pesante, sul fatto che il Gulag è comparabile solo con l'universo concentrazionario nazista è stato perché per l'opinione pubblica non è così. La sola menzione dei nomi di Auschwitz (Auschwitz-Birkenau, per la precisione), Büchenwald, Dachau, Mauthausen, Ravensbrück, ecc., evoca automaticamente abissi di orrore e così sono scolpiti nella memoria collettiva. Lo stesso invece non avviene per le isole dell'Arcipelago: i nomi di Kolyma, Perm, Mordavia, Vorkuta, Karaganda non suscitano gli stessi sentimenti, seppure sono conosciuti. Inoltre è di cattivo gusto, negli ambienti

progressisti, parlare di queste realtà. Quegli stessi ambienti progressisti, del resto, hanno sempre taciuto sull'universo concentrazionario marxista ed hanno cercato di zittire chi ne parlava.

La confusione fatta da questi « fari del pensiero » tra campi di concentramento e libertà ha aperto la strada alla proliferazione dei molteplici deliri filocastri e maoisti. Affascinati dal fascismo rosso, soddisfano per procura le loro ansie di potere e di carisma identificandosi con Lenin, Trotsky, Mao, Guevara e Castro (fino al punto di indossare le loro divise e di farsi crescere le loro barbe). Non stupisce che quando parlano dei paesi socialisti (il cui socialismo s'è tradotto in totalitarismi burocratico) gli venga l'acquolina in bocca, perché si identificano con i privilegiati e con i capi comunisti, con i macellai del Gulag. Quando parlano della futura società socialista già si vedono come i nuovi padroni, con potere e privilegi illimitati.

Pliutch ha potuto recentemente constatare gli effetti disastrosi del mutismo progressista nei confronti del Gulag: « Una volta parlavo con alcuni operai italiani e mi stupì la loro disinformazione, la loro ignoranza dei fatti. Gli chiesi « com'è possibile? Queste cose le hanno pubblicate i vostri giornali! ». Risultò che leggevano solo l'« Unità » e perciò non erano al corrente di nulla » (intervista ad « Avui », 16-4-80).

Un caso classico e rivelatore: la stampa liberale e progressista

dell'epoca (« Nation », « New Republic », « Freeman ») si rifiutò di pubblicare una serie di articoli, offerti gratuitamente, in cui l'anarchica Emma Goldman riferiva su quello che aveva visto in Russia e denunciava il Terrore instaurato dai bolscevichi. Che fare allora per far conoscere la verità al di fuori della piccola cerchia libertaria? Pubblicare gli articoli sulla stampa conservatrice o non pubblicarli affatto? Berkman e Shapiro le consigliarono vivamente di non accettare le offerte dei giornali conservatori. « D'altro canto alcuni compagni, specialmente Errico Malatesta, Max Nettlau e Rudolf Rocker, ritenevano che, date le circostanze, era compito prioritario di Emma far conoscere al maggior numero possibile di persone le esperienze vissute in Russia. Comunque, con l'approvazione dei compagni o senza, Emma sentiva l'imperiosa necessità di parlare, anche a costo di diventare bersaglio di critiche » (Richard Drinnon, *Rebelle en el paradiso yanqui*, Proyección, p. 331). Alla fine accettò l'offerta del « World » per una serie di sette articoli (apparsi nel marzo e nell'aprile del 1922) per 300 dollari ad articolo. Se qualcuno sbagliò e fece « il gioco della destra », come si usa dire, quella fu la sinistra con il suo mutismo.

Il fatto è che la sinistra (tanto progressista) professa una teoria della conoscenza peculiare. Considera — ed in questo segue le filosofie più fantasmali — il riflesso dell'oggetto più importante

dell'oggetto stesso. Traduzione: non importa quello che i comunisti fanno, ma ciò che dei loro atti viene detto. Per questi progressisti, sterminare milioni di esseri umani non ha alcuna importanza, è un atto senza esistenza. Ma quando qualcuno parla di questo sterminio, si irritano e l'accusano di voler screditare il comunismo, mentre logica vuole che la responsabilità del discredito e del fare « il gioco del nemico » spetti agli autori dei fatti, non a chi li fa conoscere.

Se attualmente, seppure di malavoglia, i comunisti ed i loro compagni di strada criticano alcuni dettagli dei paesi burocratici dell'Est, questo avviene perché si vedono costretti a farlo. Di fronte all'indebolimento del mito dell'URSS e di Cuba (della Cina sembra che nessuno più si ricordi) non gli resta altro rimedio che fare critiche parziali per salvare l'essenziale: la difesa del mondo comunista in quanto mondo in cui sarebbero stati eliminati i rapporti di dominio e di sfruttamento.

E poi, pensate un po', dopo aver vociferato per tanti anni che la denuncia dei crimini comunisti era opera di agenti dell'imperialismo americano, gli salta fuori un Kruscev con il suo rapporto, che rende nota una piccola parte dei crimini. E allora? Forse anche Kruscev era un agente dell'imperialismo e della CIA?

I comunisti non sono comunisti *nonostante* il Gulag, ma a causa del Gulag, perché sono affascinati dal fascismo rosso (ed anche

da quello bruno). Appena venne firmato il patto tra Hitler e Stalin, nell'agosto del 1939, i comunisti passarono armi e bagagli al servizio del nazismo (l'affare Marchais ha riproposto all'attenzione questa collaborazione nazi-comunista). Solo dopo il 22 giugno 1941, quando gli eserciti del Terzo Reich invasero la Russia («operazione Barbarossa») i comunisti lottarono contro i nazisti... affinché i campi di concentramento del futuro fossero rossi e non bruni.

Ho già detto che il comunismo può essere paragonabile solo con il nazismo. E non solo per i loro rispettivi universi concentrazionari, ma anche per le loro strutture politiche. Entrambi i sistemi sono espressione storica dell'ascesa di una burocrazia totalitaria come nuova classe dirigente che sostituisce la borghesia ed instaura un nuovo regime sociale attraverso il Terrore ed i campi di concentramento. Entrambe le burocrazie monopolizzano il Potere attraverso i loro Partiti unici (socialista, nazionalsocialista). È un errore madornale considerare il fascismo solo come forza d'urto della destra. Il nazismo ed il fascismo, con le loro peculiarità, in Germania ed in Italia operarono in un primo momento come *pistoleros* della destra per distruggere le organizzazioni liberali ed il movimento operaio. Ma poi divennero una burocrazia autonoma ed in ascesa, s'accapparrarono il potere e soppiantarono la borghesia nella direzione dello

stato e nel controllo dell'economia, che passava progressivamente nelle mani dello stato fascista. Secondo il modello nazionalsocialista si andava verso la creazione dello stato delle SS (18).

I campi di concentramento sovietico non hanno una « natura di classe » diversa da quelli nazisti o da quelli di Pinochet o Videla (appoggiato dal PC). Ma, mentre questi ultimi sono il risultato da ideologie reazionarie, il Gulag è stato edificato da un'ideologia rivoluzionaria uscita dal movimento operaio e precisamente da quella che ha ottenuto e ottiene la maggior diffusione ed il maggior prestigio negli ambienti progressisti: il marxismo. Un'ideologia che è anche penetrata nel movimento libertario, causando guasti che durano ancora. Non si insisterà mai abbastanza sulle implicazioni del fatto che il primo regime totalitario moderno è stato edificato da una burocrazia politica uscita dal movimento operaio.

Con la promessa di una trasformazione radicale della società, il marxismo ha aperto nuovi orizzonti per elevare — man mano che realizzava i suoi progetti — montagne di cadaveri. L'ideologia progressista ed avanzata, aureolata dalla speranza nella grande emancipazione collettiva, quando è uscita dai libri e si è materializzata nella pratica, s'è trasformata in una tirannia spaventosa, in una servitù bestiale ed ha dato il potere ad una nuova classe sfruttatrice. Tutto ciò è una bella

botta che bisogna saper affrontare.

Ci sono molti modi di chiudere la questione, scappando per la tangente. I più usati consistono nell'attribuire la « degenerazione » della rivoluzione russa a circostanze accidentali ed esterne, a volte pittoresche: all'arretratezza ed all'isolamento della Russia (argomento trotzkista per eccellenza), al dispotismo asiatico, ecc. e perfino, come s'è visto, ai contadini. Queste furbizie, questi equilibrismi non danno ragione del fatto che ciò s'è costruito in Russia, con l'annientamento della libera iniziativa degli operai e dei contadini, non era uno stato parlamentare borghese e neppure un ritorno al regime zarista, bensì un nuovo sistema di sfruttamento (burocratico-totalitario) legato all'ideologia marxista dei bolscevichi. Di asiatico e di orientale niente: quest'ideologia è stata elaborata da un barbuto nato a Treviri, che era convinto di esprimere il meglio del pensiero occidentale.

Quest'universo concentrazionario è stato edificato da un'ideologia rivoluzionaria che è penetrata anche nel movimento libertario, come dicevo. Il che ci impone di riproporci molte cose — a partire dalla natura della rivoluzione e della democrazia — alla luce (o meglio, all'ombra) dell'esperienza totalitaria.

L'analisi critica di Auschwitz — di tutti gli Auschwitz — è necessaria, come quella del Gulag, tanto più in quanto il Gulag riguar-

da, direttamente o indirettamente, l'ideologia di tutta la sinistra rivoluzionaria. Evidentemente è più facile attaccarsi al comodo conformismo, alla ripetizione continua delle certezze e del verbo rivoluzionario che porsi queste questioni. Però solo attraverso una critica a fondo dell'ideologia rivoluzionaria potremo sbarazzarci delle concezioni totalitarie che essa ha generato e che sono arrivate perfino all'anarchismo. Questo lavoro critico è imprescindibile, se si vuole riformulare l'anarchismo così come i principi della lotta contro l'oppressione e lo sfruttamento.

Un dilemma famoso

Ma noi siamo libertari — ci si dirà —, anarchici, la nostra rivoluzione non potrà sboccare in un nuovo sistema di sfruttamento. Ne siete tanto sicuri? È vero che il movimento libertario offre una pluralità ed una eterogeneità di tendenze che garantiscono la sua effervescenza antiautoritaria e democratica. Ma è anche vero che vi sono settori — i più « rivoluzionari » ed operai — che sostengono alcune posizioni ed un progetto che non si differenziano qualitativamente da quelli marxisti.

Veniamo ai fatti. Il famoso dilemma che si pose nel luglio del '36 al movimento libertario iberico: fare o no la rivoluzione? e, quale rivoluzione?

Risposta di Abel Paz: « Sulla teoria di Urales prevalse, al con-

gresso di Saragozza (1936), la teoria di Isaac Puente e con ciò rimase l'ambiguità sul ruolo che avrebbero dovuto giocare la CNT e la FAI nella rivoluzione. Non veniva chiarito se queste due organizzazioni dovevano avere l'egemonia dopo la rivoluzione, nel qual caso ci saremmo trovati di fronte ad una specie di partito unico bolscevico, quand'anche fosse stato il partito degli anarchici » (*"Historia Libertaria"*, n. 4).

E Peirats ribadisce: « In Spagna i più rabbiosi rivoluzionari rinunciarono al « tutto per tutto » quando si resero conto che avrebbero dovuto ridurre il raggio d'azione degli anarchici alla Catalogna. Ed avrebbero dovuto ridurre o eliminare gli avversari, che erano tutti i partiti politici. Anche senza tenere in conto l'esercito di Franco, quest'impresa non sarebbe stata possibile senza la costruzione di un potere rivoluzionario e di una macchina militare. Si sarebbe trattato di uno stato, che non si sarebbe lasciato distruggere. Si è andato dicendo che la CNT-FAI fece marcia indietro, spaventata dalla prospettiva della sua dittatura. Avendo conosciuto i suoi uomini più influenti ed il clima che avvolgeva tutti e ciascuno, sono fermamente convinto che se ce ne fosse stata la possibilità non si sarebbe rinunciato al « tutto per tutto ». Ma non c'era la possibilità di farlo con una certa probabilità di successo, se non per un tempo ed uno spazio limitati » (*"Comunidad Iberica"*,

n. 42-43). Più chiaro di così non si poteva dirlo.

La concezione totalitaria della rivoluzione era condivisa da alcuni settori sia « trentisti » sia faisti. Si mirava alla creazione di uno stato sindacale in cui la CNT sarebbe stata l'unica organizzazione. Ciò che differenziava gli uni dagli altri erano la tattica ed i passi da farsi per arrivare al momento rivoluzionario. (Beninteso, assieme alle concezioni autoritarie erano contemporaneamente presenti nel movimento libertario anche le idee-forza del federalismo e della democrazia diretta, con le quali vennero scritte alcune delle pagine più belle nella storia dell'emancipazione umana).

Burocratizzazione e fine del movimento operaio tradizionale

La burocratizzazione del mondo è stata accompagnata dalla fine del movimento operaio tradizionale. Negli stati parlamentari si è prodotta l'integrazione nella classe dominante degli apparati politici e sindacali delle organizzazioni "operaie" burocratiche, le quali si sono trasformate in pilastri del sistema, agendo come regolatori e controllori della conflittualità sociale. Sono i vertici delle grandi organizzazioni — comprese quelle che dicono di rappresentare i lavoratori — che determinano, con il loro gioco di tensioni e compromessi, il destino di una società di masse organizzate. I sindacati hanno lottato e vinto: hanno vinto il pote-

re di controllare i lavoratori. Il movimento operaio è morto: restano solo le sue burocrazie e gli apparati.

Per il buon funzionamento della programmazione economica, il capitalismo burocratico abbisogna della collaborazione dei sindacati, in quanto organismi capaci di disciplinare ed irregimentare i lavoratori. Così, oggi il sindacato è uno dei tre elementi principali della struttura di potere, assieme ai partiti politici ed ai dirigenti delle imprese. I sindacati traggono la loro legittimità dalla capacità di gestire e regolare la conflittualità operaia; la canalizzano nel rituale dei negoziati sindacati-patroni, per integrarla nel sistema, rendendola compatibile con il processo produttivo-distributivo. Le riforme ed i miglioramenti conseguiti hanno confermato un nuovo spettro sociale, nel quale i lavoratori non sono più i paria di una volta ma i consumatori di oggi.

Tutto ciò ha portato alla fine dello scontro diretto e dicotomico tra borghesia e proletariato ed al tramonto irreversibile della lotta di classe proletaria con finalità emancipatrici. Nella configurazione delle tre forze sociali protagoniste dell'attuale momento storico (borghesia, tecnoburocrazia, proletariato) è stata la tecnoburocrazia quella che ha raccolto i frutti della lotta di classe. La tecnoburocrazia è l'unica classe che ha veramente realizzato la lotta di classe contro la borghesia a proprio beneficio; e la con-

flittualità operaia è uno dei motori che spinge la sua ascesa. Anche nel Terzo Mondo, i « movimenti di liberazione nazionale », in funzione anticolonialista, una volta al potere si costituiscono in burocrazie dominanti, generalmente al servizio della burocrazia del Cremlino.

Il marxismo credette di prevedere le future tappe della storia. Sostenne che il socialismo è contenuto ineluttabilmente nel capitalismo a causa delle sue contraddizioni interne. Secondo il copione marxista, dopo i rantoli del capitalismo si alzerebbe il sipario e — *zac!* — apparirebbe la radiosa società socialista. Queste aprioristiche e futuristiche affermazioni non si sono verificate. Dove è scomparso il capitalismo « classico » analizzato da Marx, non è sorto il socialismo emancipatore, ma nuove forme di sfruttamento burocratico. E, di fronte a queste nuove realtà socio-storiche, il marxismo non ha detto nulla di pertinente, né può farlo.

Burocratizzazione del mondo, fine del movimento operaio tradizionale, emergenza dei nuovi padroni (tecnoburocrazia): fenomeni ben conosciuti — o che dovrebbero esserlo, quanto meno — che mi sono limitato a tratteggiare rapidamente (19).

Il rivoluzionario operaista è assurdo. Nei suoi proclami si appella ad una classe operaia che nella sua gran maggioranza è in realtà integrata in organizzazioni burocratiche o si mostra apatica. Per quanto riguarda il movimen-

to libertario iberico, la fine del movimento operaio tradizionale dovrebbe implicare la ricollocazione — non l'abbandono — della sua versione operaia, l'anarcosindacalismo. In passato, a causa di condizioni storiche molto differenti da quelle attuali, la CNT è stata l'asse centrale del movimento libertario. Oggi non ha più ragione d'esserlo. Di fronte alla fine del movimento operaio tradizionale, la CNT dovrebbe diventare semplicemente *uno* degli aspetti del movimento libertario, il quale d'altro canto non può limitarsi alle sue organizzazioni storiche né alle sue impostazioni d'altri tempi. Deve comprendere, attraverso una pluralità di organizzazioni, i diversi campi d'azione. Non sono dunque partigiano di un'unica organizzazione globale, ma di una molteplicità di organizzazioni, federate fra di loro.

Una delle conseguenze più nefaste dell'operaiismo in seno al movimento libertario è consistita nel lasciare di lato o nel rifiutare diverse iniziative antiautoritarie perché i loro protagonisti non si adattavano agli stereotipi della « lotta operaia ». In realtà, la lotta per la liberazione è compito degli oppressi in tutti i campi.

Il fallimento delle vecchie certezze rivoluzionarie non implica l'abdicazione alle nostre lotte per l'emancipazione e la libertà. Al contrario, quando si sgretolano le certezze, è proprio quando appaiono maggiori possibilità di interrogarsi liberamente e di cercare nuove impostazioni. Questo mo-

mento, quando traballano i dogmi, viene definito da alcuni professori dell'ultrasinistra come periodo di crisi (parola con la quale si copre tutto) o di confusione. Per loro, le idee chiare hanno significato per anni e anni la ripetizione dottrinale della liturgia marxista e operaista.

Le cose chiare: ciò che si oppone alla realizzazione di una società libertaria non è tanto la forza di quelli che hanno il potere e la loro violenza, quanto l'adattamento psicologico della maggioranza della popolazione ad una società gerarchizzata, l'accettazione dei valori ideologici e culturali del sistema.

« In questo, per l'appunto — scrive Bukovsky (*op. cit.*, p. 293) — consiste la questione: nel fatto che nessuna rivoluzione sarà possibile finché la gente non imparerà ad esigere ciò che gli appartiene di diritto; e quando alla fine lo farà, la rivoluzione non sarà più necessaria. No, io non credo nella rivoluzione, non credo nella salvezza che si ottiene con la violenza ». Neanche io.

Il fatto che si cessi di fare della Rivoluzione un dio — con i suoi riti ed i suoi martiri — non significa che ci si debba lanciare nelle contorsioni nichiliste, nel conformismo fricchettono o si debba cadere nella disperazione.

Il vento soffia di nuovo

Bisogna ora parlare dei dissidenti dell'Est, della nuova sensibilità antiautoritaria che ci hanno

portato. Scaraventati nei campi di concentramento, che cosa ci dicono questi *zek* scheletrici, coperti di stracci, con il cranio rasato a zero? Che cosa li spinge a resistere al Potere sorto dalla Prima Rivoluzione Marxista della storia?

Ciò che è interessante nei dissidenti dell'Est consiste nel loro atteggiamento: rottura e resistenza al Potere, non in base ad un altro Potere né ad alcun programma governativo, né in nome della classe, né del popolo, ma a partire dalla coscienza di ognuno. Si tratta di una rivolta etica, di una opposizione morale al potere in nome della responsabilità individuale. Non ha nulla a che vedere, perciò, con una "opposizione" politica, candidata al Potere, del tipo partito politico, come siamo stanchi di vedere.

Questa contestazione radicale dei poteri e delle rappresentazioni ereditate sfugge agli schemi politici usuali, sia di destra sia di sinistra, ma non dovrebbe sfuggire agli anarchici. Se questa volontà e questo atteggiamento adottano un nuovo approccio con il sociale, è perché non si oppone più all'ideologia politica un'altra ideologia, ma idee e valori morali. Combatte il Potere, lotta contro le ingiustizie e la tirannia e nello stesso tempo rifiuta l'idea di un "potere buono" e di una "buona società" finalmente riconciliata, riconoscendo l'irriducibilità dei conflitti, del pluralismo e della divisione. Questo atteggiamento, soprattutto, si tiene alla

larga dal Potere e rifiuta ogni possibilità di trasformarsi in Potere. Sapendo che il totalitarismo si genera nel tentativo di abolire la distanza e la divisione fra stato e società civile, ha preso nota che non si deve identificare o far convergere i movimenti sociali — tutto ciò che avviene "in basso" — con qualsivoglia Potere — il cui ruolo è "in alto".

Bisogna segnalare, per ultimo, che nel fenomeno della dissidenza le idee democratiche — la loro rivendicazione e rivalorizzazione — rivestono una funzione essenziale. E ciò coincide con i sollevamenti che hanno segnato la storia dell'Europa orientale, in particolare in Polonia, Ungheria e Cecoslovacchia, dove i tentativi di formare dei consigli operai si sono combinati con un ampio movimento per restaurare il diritto d'associazione, d'espressione e di sciopero, la libera circolazione degli uomini, delle idee e delle informazioni, il rispetto delle credenze religiose — e tutto ciò senza che mai sia stato desiderato il ritorno al vecchio regime di proprietà privata. Questa rivendicazione delle idee democratiche porta con sé una doppia negazione: quella del comunismo e quella del capitalismo. (Quanto al «socialismo dal volto umano», Bukovsky ha dichiarato che preferisce e si accontenta della seconda parte della definizione).

Non è che io proponga la dissidenza come la nuova ricetta, co-

me una « terza via » o qualcosa di simile, che ci indicherebbe la linea corretta da seguire. Sorta dall'abisso dei campi e delle cliniche psichiatriche, la dissidenza dell'Est è tra i pochi — se non l'unico — movimento pienamente cosciente del fatto che viviamo nel secolo di Auschwitz e del Gulag; è per l'appunto nato dalla necessità di trovare nuove impostazioni di fronte a questo fatto. Perciò non può lasciarci indifferenti. Più ancora, questa nuova sensibilità antiautoritaria è uno stimolo alla reinvenzione ed all'arricchimento dell'anarchismo.

Di fronte alle nuove risposte, richieste dall'esperienza del totalitarismo rivoluzionario, solo se assumiamo le idee ed i postulati democratici potremo nuovamente formulare i principi di una lotta contro l'oppressione e lo sfruttamento. E questa rivalorizzazione delle idee democratiche bisogna portarla a capo sia contro il campo conservatore sia contro il campo rivoluzionario.

La burocratizzazione del mondo, la fine del movimento operaio tradizionale ed i campi di concentramento significano una sfida per la nostra idea. Questi fenomeni moderni ci impongono di approfondire e rielaborare gli elementi democratici ed antiautoritari dell'anarchismo, se vogliamo che il nostro ideale non sia un anacronismo, nel tempo dei campi di concentramento.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

NOTE

- 1) Successivamente le CC.00., di fronte al fallimento del rifiuto tattico l'Accordo Quadro, ha finito con l'accettarlo.
 - 2) Dopo il V Congresso dello PSUC (2-6 gennaio 1981, gli eurocomunisti, in violazione dei risultati di quel congresso, iniziarono una serie di manovre, nel più puro stile stalinista, per recuperare il potere assoluto nel partito. Poichè i partiti comunisti praticano il culto marxista della gerarchia, il Comitato Centrale è il Comitato Centrale, vale a dire quello che decide ed emana ordini e cui si obbedisce disciplinatamente. Nonostante le risoluzioni del Congresso, grazie al loro controllo dell'apparato, la mafia eurocomunista riuscì a far sì che il Comitato Centrale dello PSUC (16-17 maggio) riadottasse la parola «eurocomunismo»; decisione che, naturalmente, fu approvata dalla IV Conferenza dello PSUC (10-12 luglio). Così Carrillo arrivò al X Congresso del PCE (fine luglio) con il controllo totale dell'apparato. Il fatto che Carrillo e i suoi tirapiedi siano i campioni dell'eurocomunismo, dimostra che la «libertà» e la «democrazia» che ci promette l'eurocomunismo sono un inganno; e ce lo dimostrano anche i metodi bolscevichi e stalinisti con cui monopolizzano il potere in seno al partito e strutturano il controllo gerarchico nell'apparato.
 - 3) Quali? L'avanzata espansionista della potenza militare e dell'impero? L'estensione degli organi repressivi? Il cinismo della propaganda? E' in questi campi che ha fatto più progressi.
 - 4) Si veda: Cardan (Castoriadis), *Capitalismo moderno y revolución*, Ruedo Iberoico.
 - 5) La loro morte non mi induce ad idealizzare questa organizzazione ultrautoritaria. I martiri non sono un argomento. Se a qualcuno piacciono i martiri si faccia cristiano.
 - 6) Quando si tratta di altri stati e di altre repressioni, Chomsky adotta posizioni differenti; arriva al punto di negarle, come nel caso del genocidio perpetrato da Pol Pot.
 - 7) Un esempio, in campo anarchico, di questo discorso riduttivo è l'articolo di Floreal Castilla, *Individuo y cam-*
- bio en el totalitarismo democratico*, («Solidaridad Obrera», nn. 72, 73). «Razionalmente, la democrazia è il compimento del progetto di dominazione autoritaria(...)». La democrazia borghese contemporanea è una forma di totalitarismo mascherato». Ecco alcune delle assurdità proclamate allegramente da Floreal Castilla, ma si potrebbe citare molti altri esempi, *ad nauseam*.
- 8) Una molla mentale simile funziona nelle testoline dei comunisti: i paesi socialisti sono il bene assoluto, tutto ciò che vi succede deve dunque necessariamente essere il bene assoluto. Non importano i campi di concentramento, la soppressione delle libertà, i milioni di cadaveri, lo sfruttamento bestiale degli operai e dei contadini, gli ospedali psichiatrici... quand'anche si arrivi ad ammettere — sottovoce — l'esistenza di queste realtà. I paesi socialisti sono il bene, succeda quel che succeda.
 - 9) Si veda: C. Castoriadis, *Sobre el contenido del socialismo*, in *La experiencia del movimiento obrero*, vol. 2, Tusquets.
 - 10) Mi limito a constatare, freddamente, che quasi tutti — per non dire tutti — i tentativi di superare le democrazie e le libertà borghesi, sostituendole con «libertà operaie» o forme di «democrazia operaia», sono sfociati in regimi dittatoriali.
 - 11) Non capisco come qualcuno possa considerarsi libertario (in qualsiasi delle varianti possibili) e cantare le lodi delle organizzazioni terroriste - RAF, ETA, BR, ecc. -. Queste organizzazioni marxiste-leniniste che praticano il sostituitismo armato (i mitra sostituiscono il proletariato), riesumano uno spirito militare, maschilista, fanatico ed ultraautoritario che dà il voltastomaco. Lo stesso può dirsi dell'IRA, in questo caso con l'aggiunta del cattolicesimo e — come per l'ETA — di un nazionalismo di stampo fascistoide. I conflitti sociali che invocano i terroristi sono solo un pretesto per applicare la loro logica mortifera. Cercando di «radicalizzare lo scontro», tutto ciò che il terrorismo ottiene è di radicalizzare la repressione. E' la politica del «tanto peggio tanto meglio». Vari gruppi terroristi hanno proclamato apertamente che con le loro azioni sperano di spingere lo stato a scatenare tutto il suo potenziale repressivo sui cittadini e ad

instaurare regimi dittatoriali i quali, a loro volta, darebbero origine a sollevamenti popolari... che mai si producono. Esempi: i quarant'anni di franchismo ed il 23 febbraio scorso in Spagna. Il 23 febbraio ci fu un tentativo di colpo di stato per instaurare una dittatura, ma il movimento popolare brillò per la sua assenza.

12) Nico Berti su « Volontà », n. 4, 1980. Queste righe di Berti fanno parte di un suo intervento ad un dibattito suscitato dal suo articolo *Il 1984 è iniziato nel 1968* (« Volontà », n. 2, 1980). Rinvio a questi scritti di Berti, che sono tra i pochi che si pongono coraggiosamente simili interrogativi, in seno al movimento anarchico.

13) Si veda, in merito, l'analisi di Lefort: *Una revolución diferente. Hungría 1956*, su « Nada », n. 2.

14) Si veda, in appedice, *L'ultrasinistra, le camere a gas e Auschwitz*.

15) E' interessante andarsi a rileggere le sciocchezze che scrivevano alcuni luminari dell'ultrasinistra a proposito della questione russa, fedeli ai pregiudizi marxisti contro i contadini. Apriamo *La izquierda comunista en Alemania* di Jean Barrot e Denis Authier (Zero-zxy, p. 298). Tra gli ultrasinistri « durante gli anni '20 la concezione prevalente era che i contadini fossero la classe dominante in Russia ». Poi, verso la metà degli anni '30 prevalsero le tesi del « capitalismo di stato », già sostenute da Rühle nel 1920. Ma « un altro gruppo, cui è vicino Mattick, non vuole sentire parlare di « capitalismo di stato » e continua a considerare il partito bolscevico come un « partito di contadini », anche dopo la collettivazione ». *No comment*.

16) Il meccanismo mentale che spinge Chomsky ad adottare posizioni così discutibili è quello « blocco-dipendente », per cui parlare dei Gulag comunisti equivale a fare il gioco dell'imperialismo yankee. Rieccoci con la teoria fantasmatica del riflesso dei filocomunisti.

Grazie, signor Chomsky, ma sono stufo di questa repressione intellettuale. Oltretutto, che un'ideologia cerchi di « trarre profitto » da un fatto non sopprime l'esistenza di questo fatto (esempio-limite: le fosse di Katyn). Chomsky, prigioniero della logica dei blocchi, nega l'esistenza dei genocidi (tipo Vietnam e altri del Terzo Mondo) solo perché si oppongono all'imperialismo americano (ed il fatto che siano al servizio dell'imperialismo russo non impedisce a Chomsky di difenderli). Sulle opinioni di Chomsky a proposito della Cambogia, si veda la discussione fra Serge Thion (pro) e Paul Thibaud (contro) su « Esprit » n. 45. Paul Thibaud critica molto bene le affermazioni di Chomsky sulla Cambogia, così come altri aspetti delle sue posizioni. Dato che in Spagna Chomsky ha esposto questi suoi punti di vista in numerose occasioni ed anche sulla stampa libertaria, raccomandando l'articolo di Paul Thibaud per cominciare a mettere le cose al loro posto.

17) Bordiga — è solo un esempio — denunciò l'antifascismo e l'anti-nazismo democratici come « i peggiori prodotti del fascismo » (nell'opera citata di Barrot e Authier — p. 299 —, i quali considerano quest'affermazione di Bordiga come un merito). Cioè i peggiori prodotti del fascismo non sarebbero il genocidio, i campi di sterminio o le camere a gas. Chiaro, dal momento che ne negano l'esistenza...

18) Si vedano i primi capitoli di Koron, *op. cit.*, e Luciano Lanza *Elementi tecnoburocratici dell'economia fascista*, « Interrogations » n. 5.

19) Senza alcuna pretesa di dare una bibliografia completa mi limito a segnalare: Castoriadis, *La sociedad burocratica*, Tusquets (ed. it.: *La società burocratica*, Sugarco, 1978) e *L'esperienza del movimento obrero*, Tusquets; Claude Lefort, *Que es la burocracia*, Ruedo Iberico; AA. VV., *I nuovi padroni*, Antistato, 1978 e vari articoli su « Interrogations » ed « A ».

Coloro i quali negano che i *Konzentrationslager* fossero campi di sterminio, che ci fossero camere a gas, che il nazismo fosse antisemita — e perciò che Hitler abbia condotto a termine un genocidio con gli ebrei — ecc., sono noti come « revisionisti ». Vi sono diverse posizioni in campo revisionista (evidentemente non vi mancano i neonazisti), ma quello che qui mi interessa è il « revisionismo » dell'ultrasinistra.

In Francia, uno dei primi « revisionisti » è stato Rassinier. Recentemente il protagonista della negazione di varie realtà nel nazismo è stato Faurisson; gli ultrasinistri della Vieille Taupe gli hanno dato tutto il loro appoggio, annettendosi solo. Pierre Guillaume racconta (*Verité historique ou vérité politique?*, p. 139) che già a partire dal 1970 la Vieille Taupe divideva essenzialmente le tesi di Rassinier. Con l'esplosione del caso Faurisson l'ultrasinistra ha trovato l'occasione per tornare alla carica. Nella revisione del nazismo ha creduto di trovare un « detonatore »; ciò che ha trovato, in realtà, è stato uno spazio in cui scatenare i deliri della sua ideologia.

In questo compito di negare diversi aspetti del nazismo troviamo alcuni autori che hanno fatto la stessa cosa per quanto riguarda i vari Gulag che coprono il nostro pianeta. Alla pubblicazione del libro di Serge Thion, *Verité historique ou vérité politique (Le dossier de l'affaire Faurisson. La question des chambres a gaz)*; edito da La Vieille Taupe, ha collaborato fra gli altri Rittersporn, che ha scritto diversi articoli negando che Stalin fosse un Egocrate. Thion (« Esprit », n. 45) ha difeso i tentativi di Chomsky di negare l'esistenza dei massacri perpetrati dagli Khmer rossi di Pol Pot. Chomsky, per parte sua, ha aperto una petizione sottoscritta da centinaia di firme che difendeva la libertà d'espressione di

Faurisson — su cui sono d'accordo — ma in più, e questo è il grave della faccenda, che presentava i deliri di Faurisson come se fossero autentiche scoperte (« findings »). Tutto questo significa che la convergenza di questi autori risponde a cause ideologiche profonde.

Pierre Vidal-Naquet, nel n. 45 della rivista « Esprit » polverizza le assurdità sostenute da Faurisson (un « Eichmann di carta », lo chiama V.N.) e da altri revisionisti. La polemica prosegue sul n. 49 di « Esprit ». (Si veda anche: George Wellers, *Les chambres a gaz ont existé. Des documents, des témoignages, des chiffres*, Gallimard).

Oltre a numerose opere sugli universi concentrazionari socialisti e nazionalsocialisti, ho letto, su questo argomento, Faurisson e l'ultrasinistra ed inoltre i citati Vidal-Naquet e Wellers. Ed ho trovato il modo di procedere di Faurisson estremamente disonesto. Per trovare un qualche fondamento alla sua tesi, Faurisson, che è professore di letteratura e sa come si fanno queste cose, violenta i testi fino a fargli dire quello che vuole lui; le sue interpretazioni sono sfacciatamente sforzate, fantasiose, strampalate, infondate. E non solo costruisce tesi arbitrarie su aspetti concreti, materiali dei campi di concentramento (come ad esempio sul funzionamento tecnico delle camere a gas e del Ciclone B), ma è incapace di collocare le camere a gas ed i *Konzentrationslager* nel loro contesto storico. E l'una cosa spiega l'altra. La « concezione » che ha della politica hitleriana è aberrante. Ignora — o non vuole vedere, offuscato dalla sua ideologia — ciò che fu il nazismo e la sua politica totalitaria di sterminio.

L'infondatezza dell'impostazione di Faurisson risulta in tutta chiarezza nella sua intervista a « Storia Illustrata » (pubblicata in francese in *Verité historique ou vérité politique?* con ses-

santuno note dell'intervistato). Le sue affermazioni sono, in alcuni momenti, puro delirio e, in altri, la ripetizione della voce dei boia nazisti. Vediamolo. Faurisson proclama, *allegro vivace*: «Hitler fece internare una parte degli ebrei europei, ma internare non significa sterminare. Nulla, per quanto riguarda la questione in oggetto, consente di dire che ci siano stati dei campi di sterminio, vale a dire dei campi dove si sarebbe messo della gente per ucciderla». (pp. 187-188). È la stella gialla che dovevano portare gli ebrei? Faurisson s'inventa una «dichiarazione di guerra» della comunità ebraica internazionale contro la Germania (p.187). Ed il trattamento che Hitler usò per gli ebrei era quello che usano le nazioni in guerra per i nemici. Faurisson ci presenta addirittura un Hitler bonaccione e paternalista con gli ebrei, preoccupato di evitargli problemi con l'esercito. Cito estesamente: «Hitler ha trattato i civili ebrei come i rappresentanti di una minoranza belligerante nemica. (...) Costoro, contrassegnati da una stella gialla, erano trattati come prigionieri in libertà vigilata. Hitler si preoccupava forse meno della questione ebraica che di garantire la sicurezza del soldato tedesco. Questi sarebbe stato incapace di distinguere tra ebrei e non ebrei. La stella glieli indicava. Gli ebrei erano sospettati di praticare lo spionaggio (molti di essi parlavano tedesco), il traffico d'armi, il terrorismo ed il mercato nero. (...) Laddove c'erano delle forti concentrazioni ebraiche, impossibili da sorvegliare veramente se non tramite l'intermediario di una polizia ebraica, i tedeschi temevano ciò che del resto si verificò nel ghetto di Varsavia dove, proprio alle spalle del fronte [in realtà il fronte si trovava a più di 1.000 chilometri di distanza, ma Faurisson vuole giustificare i nazi e non va per il sottile] nell'aprile del 1943 si verificò un'insurrezione. Con stupore i tedeschi si accorsero che gli ebrei avevano costruito 700 casematte. Essi allora repressero quest'insurrezione e trasferirono i sopravvissuti nei campi di transito, di lavoro, di concentramento» (p. 190).

Come può spiegarci Faurisson il fatto che gli ebrei del ghetto di Varsavia insorsero contro l'esercito hitleriano se il loro viaggio ad Auschwitz, secondo lui, non finiva nelle camere a gas, nello sterminio? Segnalo al lettore che l'intervistato — che si dà grandi arie

da super-scientifico nei dettagli storici — non menziona il fatto che l'insurrezione si produsse quando il ghetto era già stato svuotato per i tre quarti dalle deportazioni in massa.

Un'altra perla: «Sforziamoci di parlare di Hitler con il sangue freddo con cui si parla generalmente del faraone Amenofis Akhenaton» (p.187). Tuttavia è lui il primo a non comportarsi così: nello scontro tra carnefici e vittime lui adotta il punto di vista dei carnefici. Come ha dimostrato Vidal-Naquet (p.39), nella sua versione sul ghetto di Varsavia, Faurisson ripete, rivista e corretta, la versione di Himmler su quei fatti. Tutto ciò dimostra chiaramente che la revisione del nazismo è apologia e giustificazione dei crimini hitleriani.

Faurisson, che ha la pretesa di essere un grande storico — freddo, scientifico, materialista —, ignora completamente ciò che è un sistema totalitario e ciò che implicavano i presupposti totalitari del nazismo. A partire da questa ignoranza ed incapacità intellettuale, storica e concettuale, ed a partire dall'ipotesi — totalmente infondata — che Hitler non sterminava nessuno per motivi razziali o religiosi, tutti i vaneggiamenti e le aberrazioni sono possibili. (I «revisionisti» negano anche il genocidio degli zingari).

I deliri di Faurisson si sommano ai deliri dell'ultrasinistra. Evidentemente, essi sono liberi di farlo *ad libitum* (e non gli consiglio di andare da uno psichiatra, perché non credo alla sua terapia e perché ritengo inoltre che ognuno abbia il diritto ai suoi fantasmi). Però è una inaccettabile assurdità presentare questi romanzi aberranti come una realtà storica.

In una delle più recenti sortite dell'ultrasinistra su questo tema (*De l'exploitation dans les camps à l'exploitation des camps*, supplemento al n. 3 di «La Guerre sociale»), Pierre Guillaume, difendendo le posizioni di Rassinier e Faurisson, rispolvera Bordiga: «Quali scelleratezze non ha coperto l'antifascismo! Se il fascismo non fosse esistito si sarebbe dovuto inventarlo. Del resto si continua ad inventarlo. Come diceva Bordiga, «di tutte le mostruosità prodotte dal fascismo, la peggiore è l'antifascismo» p. 91). Certamente con il manto dell'antifascismo si sono coperti crimini e sfruttamento, così come anche in campo antifascista c'erano forze altrettanto «fasciste»

(i comunisti, ad esempio). Ma di qui a dire che l'antifascismo è il peggiore prodotto del fascismo...

Le pagine finali del citato libretto includono un volantino (*Notre royaume est une prison*, ottobre 1980), firmato da vari gruppi comunisti dell'ultrasinistra. Questo volantino sostiene che le camere a gas e gli orrori del nazismo sono un'invenzione che oggi svolge lo

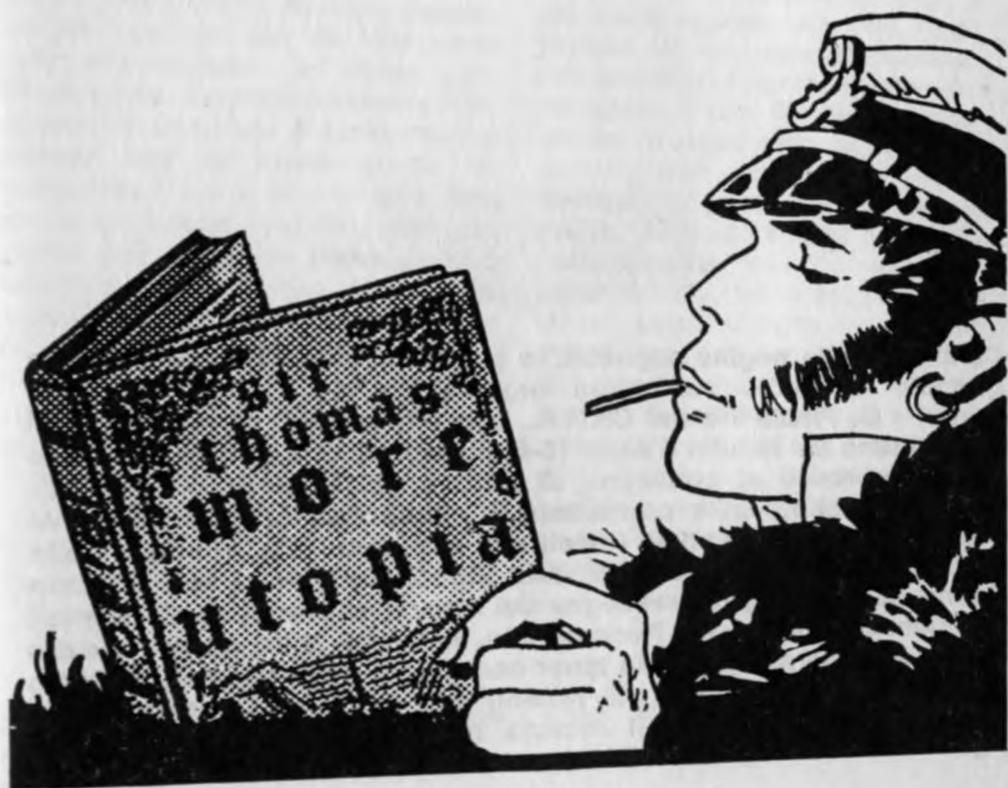
stesso ruolo che una volta era svolto dalle fiamme dell'inferno. « Le terrificanti visioni dell'inferno, del fuoco eterno, facevano accettare agli sfruttati la loro miseria (...). Oggi gli orrori esagerati o inventati devono, per contrasto, permettere ai proletari di meglio apprezzare i loro « comfort » presenti, nascondendo la vera natura della loro miseria reale ». No comment.



ABBONATEVI

Il modo più sicuro e più facile
per avere
Volontà è l'abbonamento.
I quattro numeri del 1982
(L. 3.000 la copia)
a L. 10.000.
Versamenti sul c.c.p. 17783200
intestato a
Edizioni Volontà C.P. 10667
20100 Milano.
Abbonamento sostenitore L. 20.000
Esterò/aerea L. 15.000.

UTOPIA



UTOPIA



Continua, nelle pagine seguenti, la pubblicazione di contributi alle giornate di studio sull'utopia organizzate dal centro studi libertari « G. Pinelli » e dal C.I.R.A., con l'intervento di M. Maffesoli al seminario del Moulin d'Andé (5-6 giugno 1981) e con la relazione di R. Ambrosoli al convegno di Milano (25-26 settembre 1981). Abbiamo ritenuto utile premettere a questi due articoli un breve saggio di E. Armand ed U. Fedeli che abbiamo « riscoperto » nella biblioteca-archivio del centro studi libertari e che ci sembra una buona, seppure rapida, rassegna dei diversi approcci degli utopisti alla questione sessuale. Peccato che, essendo stato scritto mezzo secolo fa, esso abbia potuto tener conto solo degli utopisti diciamo « classici » e non di altri più recenti ed importanti apporti in merito, come l'Huxley de Il mondo nuovo e de L'isola, lo Zamjatin di Noi, l'Orwell di 1984, ecc.

gli utopisti e la sessualità

E. Armand (**)
Hugo Treni (**)

Nella sua *Filosofia della preistoria* Gérard de Lacaze-Duthiers assicura che « è nel campo sessuale che la morale è più immorale. Là soprattutto essa manifesta il suo cattivo umore, poiché, avendo orrore per la vita, non può sopportarne la fonte. Essa decreta imperativamente che quanto è naturale è immorale, e giunge così ad innumerevoli incoerenze. Essa è costretta a scoprire sotterfugi, raggiri, compromessi per apparire logica, e con ciò non fa altro che dimostrare la sua illogicità in fatto di morale sessuale. L'umanità è in ritardo: essa non sa che cosa vuole e si dibatte in una rete di contraddizioni, rinnegandosi incessantemente. Essa non sembra sopporre l'esistenza di una *questione sessuale che è la più importante di tutte le questioni che l'accac-*

parrano. Da questa questione effettivamente dipende la felicità degli individui. Ma essa non vuol sentirne parlare sotto alcun pretesto: sarebbe la fine di tutto. A più forte ragione non vuol sentir parlare di una estetica sessuale che consideri l'opera di carne come opera d'arte. Oh eterna sciocchezza tu regni sovrana in questo terreno, mai certe menti si decideranno a guardare in viso la realtà. L'umanità non differisce dall'animalità, essa ha un sesso come questa, ed è soggetta alle stesse leggi. L'uomo non è una entità, ma possiede un corpo, e non convenirne è ipocrisia. Bisogna dunque decidersi ad ammettere certe funzioni e certi gesti, non dispiaccia agli spiriti ben pensanti, spiriti poveri e poveri di spirito che non parlano degli organi sessuali che per allusioni,

(*) Estratto dall'opuscolo *Le symbolisme sexuel*, Edition de « l'en dehors ». Li-moges 1935.

(**) Le note biografiche di Armand e Treni si trovano in calce all'articolo.

come di cose innominabili »...
« Un'etica sessuale non è possibile in una società che non si interessa che ai match di boxe o alle prodezze degli aviatori ».

Gli utopisti, le menti che hanno fermato sulla carta il loro sogno di una società se non perfetta almeno perfezionata, o diversa dall'ambiente sociale in cui vivevano, non si sono curati di passare sotto silenzio la questione sessuale, che noi riteniamo pure come uno dei problemi più importanti che assillano l'umanità. Non c'è nessuna utopia in cui, in un modo o nell'altro, non si proponga una soluzione alle difficoltà che possono derivare non soltanto dall'amore, ma dal suo frutto: il parto.

Se la questione delle relazioni sessuali fra l'uomo e la donna ha preoccupato in tutti i tempi i pensatori di ogni specie: sociologi, artisti, moralisti ed igienisti, ciascuno di questi ne ha tentato una soluzione che pur applicandosi alla collettività, soddisfaceva il temperamento ed il pensiero dell'autore.

Tale questione per conseguenza è stata e sarà causa di lunghi dibattiti. Essa non può non interessare tutti i pensatori preoccupati di aprire la via ad un avvenire migliore e che cercano una soluzione che armonizzi, con la libertà, il benessere e la felicità di tutti. La questione interessa gli utopisti, inventori di società future, al pari di tutti gli altri problemi della vita sociale, essa anzi li interessa ad un altissimo

grado, in quanto la sua soluzione costituisce una delle basi principali della ragion d'essere di una nuova vita.

Le soluzioni presentate però differiscono profondamente non soltanto a seconda dell'epoca, ma soprattutto a seconda delle preoccupazioni e del determinismo dell'autore.

Tutti gli antichi utopisti sono d'accordo per abolire la proprietà privata; essi si trovano anche d'accordo per dare al lavoro il carattere di obbligatorietà, ma quando si tratta delle relazioni sessuali, cessa l'unanimità dei punti di vista e delle misure ritenute necessarie.

Nella *Repubblica*, Platone (429-349 a. C.) decreta non la comunanza delle donne, ma matrimoni rinnovati ogni anno per sorteggio, in modo che ogni donna possa avere da 15 a 20 mariti, come ogni uomo da 15 a 20 mogli. Lo scopo è di ottenere, mediante tali incroci, dei prodotti di qualità superiore. Ma la sorte regolerà tali unioni soltanto in apparenza; i magistrati, con patriottica frode, assortiranno le coppie in modo da ottenere le migliori condizioni di riproduzione. Per il resto, la fedeltà sessuale è di rigore durante questi matrimoni effimeri.

I figli non conoscono i loro genitori: posti fin dalla nascita in un fabbricato comune, vi saranno allattati dalle madri trasformate in balie pubbliche, e sarà loro data un'educazione comune. Non conoscendo né i loro padri,

né le loro madri, essi saranno per conseguenza obbligati a considerarsi tutti come fratelli e ad avere per tutti gli uomini e per tutte le donne lo stesso rispetto filiale, mentre tutti gli uomini e tutte le donne avranno la stessa tenerezza paterna o materna per tutti i ragazzi. Il concetto è di far sparire così i privilegi di nascita, di ambizione familiare, ecc.

Nelle *Leggi*, Platone ha fatto alcune concessioni all'organizzazione sociale del suo tempo, ma non ha ritrattato nessuna delle posizioni espresse nella *Repubblica*: l'abolizione della famiglia è la condizione necessaria, il seguito indispensabile alla comunità dei beni. Ben lungi dallo smentirsi pertanto, egli dichiarerà: « Dovunque ciò si realizzi o debba realizzarsi un giorno, che le donne siano in comune, i figli in comune, i beni di ogni genere in comune, e si faccia ogni sforzo immaginabile perché sia abolito dalla vita il commercio e il nome di proprietà; in modo che le stesse cose che la natura ha dato a ciascun uomo diventino in qualche modo comuni a tutti per quanto possibile... in una parola, dovunque le leggi mireranno con tutto il loro potere a rendere lo Stato perfettamente uno, si può esser certi che là è il massimo della pubblica virtù » (*Le leggi*, cap. V).

Diodoro Siculo, al tempo di Augusto, parlerà di un'isola dell'Oceano Indiano, che un certo Jambol e un suo amico avevano scoperto durante un viaggio di

affari. Si va qui più lontano di Platone: il matrimonio vi è sconosciuto, vi regna la comunanza delle donne e i figli vi sono allevati come appartenenti a tutti e sono egualmente amati da tutti. Finché essi sono ancora piccoli, capita spesso che le nutrici scambino i loro piccoli, in modo che le madri non conoscano i propri figli. Essi ignorano l'ambizione e vivono nella pace e nella concordia.

Diodoro Siculo non era tanto « utopista » quanto può sembrare. Pare in realtà che il comunismo sessuale sia stato praticato nella colonia greca di Lipari (nel 590 a. C.) stabilita in un'isola a nord della Sicilia. L'idea non più della comunanza delle donne, ma della promiscuità sessuale, è familiare all'antichità. Il governo Romano agì col massimo rigore contro i « misteri » che seguivano i Bacchanali (186 a. C.); la severità del Senato a tale riguardo — quella setta contava 7000 affiliati nella sola Roma e aveva ramificazioni in Etruria, in Campania, e in tutta Italia — dimostra che all'infuori del culto della vita e della morte gli aderenti a quella setta dovevano perseguire, mediante la violenza, qualche scopo sociale, tanto più che i Bacchanali vennero più tardi ristabiliti.

Molti secoli dopo Platone, Tommaso Moro (1420-1481) si dimostra avversario assoluto della bigamia, in quanto l'organizzazione della sua *Isola di Utopia* è basata sulla famiglia, negazione evidente di qualunque comunanza

delle donne. Nell'*Isola di Utopia* l'adulterio è considerato con lo stesso orrore con cui ad esempio è considerata la lebbra, e se un caso dovesse essere scoperto, i colpevoli sarebbero condannati alla più crudele schiavitù: Nella *Città del Sole* di Campanella, press'a poco contemporanea all'*Isola di Utopia*, viene ripresa ed in parte adottata la teoria di Platone; all'amore viene lasciata una libertà molto più ampia, e vengono condannati soltanto i vizi e le anomalie. Per esempio, nella *Città del Sole*, coloro che sono privi della responsabilità e dell'onore della fecondazione, le donne sterili ed isteriche, hanno ampia libertà di cercare la soddisfazione dei sensi; una volta diventate sterili le donne passano immediatamente a disposizione « di tutti »; esse però sono messe a disposizione soltanto dei maschi troppo ardenti e nei momenti ed occasioni che preferiscono.

Campanella, che nel resto è ancor più utopista e autoritario di Tommaso Moro, in materia sessuale si dimostra assai meno intransigente di lui, e molto più comprensivo verso certe anomalie dell'essere umano: egli cerca assai più di prevenire queste anomalie che di reprimerle, e concede quindi un'ampia libertà sessuale. Secondo le leggi della *Città del Sole* un uomo dovrebbe cominciare ad avere relazioni con donne all'età di 21 anni, ma questa data è protratta per i temperamenti linfatici, ed è permes-

so invece ad alcuni individui di aver contatti sessuali con donne anche prima di quell'età, ma solamente con donne incinte o sterili, e allo scopo che si diano a praticare « vizi innaturali ».

Tutto ciò indica in Campanella una profonda conoscenza dell'uomo; il suo concetto delle relazioni sessuali molto in anticipo rispetto ai costumi del suo tempo, e perfino del nostro. Il problema della procreazione tiene un posto assai importante nella *Città del Sole*, e vi è esaminato fino nei più intimi particolari con una cura estremamente rigorosa. Più che nelle altre utopie vengono considerate le inevitabili differenze di temperamento fra gli uni e gli altri; sono ammesse eccezioni alle regole comuni, concedendo maggior libertà ai più focosi. « Nel tempo inanti è ad alcuno lecito il coito con le donne sterili o pregne per non far in vaso indebito; e le maestre matrone con li seniori della generazione han cura di provederli, secondo a loro è detto in secreto da quelli più molestati da Venere. Li provedono, ma non lo fanno senza far parola al maestro maggiore, che è un gran medico, e sottostà ad Amore, prenzipe ufficiale ».

Per un altro utopista, Morelly, la monogamia è di rigore nella città ideale, retta dal *Codice della natura* (1755); tutti hanno l'obbligo di sposarsi. Le sue leggi coniugali prescrivono che gli abitanti della città, giunti all'età adatta, saranno sposati, e che nessuno sarà escluso da tale disposi-

zione, a meno che la salute o la natura vi si oppongano. Il celibato non sarà consentito che alle persone che abbiano passato la quarantina, perché dopo questa età la progenitura è di qualità cattiva. L'idea non è nuova, e si trovava già in Platone: nella *Repubblica* è prescritto l'aborto alle donne che concepiscono oltre i quarant'anni, perché i figli nati in queste condizioni non promettono di avere vigorosa salute. Questa preoccupazione particolare per il problema della generazione, perché le madri diano vita a figli forti e belli, è comprensibilissima negli utopisti; essi vogliono nelle loro città immaginarie cittadini di ottima qualità, sani, robusti, intelligenti, completamente diversi dalla popolazione da cui sono circondati. E dato che la maggior parte degli utopisti è autoritaria, essi affidano alle leggi il compito di provvedere a che tutto si svolga secondo le regole prescritte che, secondo loro, debbono garantire i buoni risultati che si sperano.

Ma di tutti gli utopisti di cui finora abbiamo parlato, è ancora sempre Campanella che si ferma maggiormente sulla questione e la studia più ampiamente: si sente in lui il poeta e il figlio del paese del sole.

A lui si può opporre William Godwin (1756-1836), spirito freddo e razionale, che dell'amore ha una concezione austera, sfrondata di tutte le fantasie con le quali i poeti hanno l'abitudine di circondare le loro ipotesi. Nella città

ideale sognata da Godwin, l'amore è, o dovrebbe essere liberato da ogni inutile sentimentalismo, e, come in ogni altro problema, la ragione dovrebbe avervi la parte preponderante. Il suo rito non viene celebrato fra i canti ed i fiori come voleva Campanella, ma secondo una formula ragionata e positiva. Legge di questo amore è la massima libertà, senza sofferenze, senza unioni obbligatorie, senza coabitazione fissa. La amica deve saper rispettare il silenzio di colui col quale coabita... L'idea di due persone nello stesso alloggio e per sempre terrorizza Godwin. D'altra parte nella sua città non esistono né serrature né catenacci, e tuttavia i domicili sono inviolabili.

Nelle sue concezioni sociali, quali sono sviluppate nella *Giustizia sociale* (*The Enquiry concerning Political Justice and its Influence upon general virtue and Happiness*, Londra, 1793). Godwin si dimostra risoluto avversario del comunismo da caserma e centralizzatore concepito da Tommaso Moro, da Campanella, da Morelly e da tanti altri. Egli combatte la tirannia, traccia i piani di una società nuova, retta economicamente con più giustizia di quella attuale, ma è soprattutto per ottenere maggior libertà che egli scende in campo. In amore è per la pluralità. Secondo lui nelle relazioni fra uomo e donna l'amore lascerà il posto all'amicizia: gli uomini ameranno le donne per la loro virtù e per le qualità intellettuali.

Non potrà nascere gelosia fra i diversi « amici » di una donna, in quanto le relazioni sessuali non avranno alcuna importanza. Tale concezione fu combattuta molto aspramente dai numerosi critici delle sue idee e della sua concezione speciale della vita, ma specialmente dal Malthus, nel suo famoso *Trattato della Popolazione*, nel quale faceva osservare che con un amore concepito e praticato in tal modo, la terra diventerebbe rapidamente popolata in proporzioni tali che la popolazione diventerebbe prestissimo superiore ai mezzi di sussistenza. Godwin rispose a queste critiche con un libro: *Risposta alle teorie di Malthus sulla popolazione*, assai mal accolto da certi ambienti reazionari, proprio a causa della critica approfondita delle teorie malthusiane che vi era svolta. Queste discussioni del resto non hanno a che vedere col soggetto che trattiamo. Godwin pretendeva che l'estrema perversione dei costumi che si osserva nelle relazioni sessuali fra uomini e donne è dovuta al fatto che essi non sono uniti da una pura affezione. Nella sua società futura in realtà, nello stesso modo che gli uomini mangeranno e berranno non per amore della tavola, ma perché bere e mangiare sono necessari, essi perpetueranno la specie non per il piacere connesso con l'atto sessuale, ma perché è necessario che l'umanità si perpetui. L'opera di procreazione sarà guidata dalla ragione e dal dovere; gli uomini

non procreeranno più del numero voluto di figli, e se il numero necessario di questi sarà minore, essi si regoleranno in conseguenza! Perché può avvenire un giorno che l'umanità diventi immortale...

Dopo questo rapido sguardo alle diverse concezioni dei vari pensatori sull'amore e sulla sua funzione di rigeneratore della vita, esaminiamo un po' dappresso come in 'ali utopie vengano applicati i regolamenti relativi appunto all'amore ed alla procreazione.

Tommaso Moro non si ferma eccessivamente sulle forme di matrimonio in vigore ad Utopia. Egli dice: « Le fanciulle potranno sposare a 18 anni e i giovani dopo aver compiuto i 20 ». Il matrimonio si compie secondo regole ben stabilite; per scegliere la moglie ad esempio, i giovani si fanno presentare alla sposa da una dama seria ed onesta: « La futura fidanzata, nubile o vedova, viene mostrata completamente nuda, e, reciprocamente, un uomo di provata probità fa vedere alla fanciulla il suo futuro fidanzato completamente svestito ».

Tali precauzioni derivano dal fatto che a Utopia il matrimonio è considerato come una cosa molto seria. « Quando comprate un cavallo, un affare di pochi scudi, prendete infinite precauzioni; l'animale è quasi nudo, ma questo non vi impedisce di togliergli la sella e gli altri finimenti, nella tema che essi possa-

no nascondere qualche scorticatura. E quando si tratta di scegliere una moglie, scelta che avrà influenza su tutta la vostra vita, e che può rendervi felice od infelice, vi mostrate del tutto indifferenti! Come potete legarvi con un nodo indissolubile a un corpo tutto coperto dalle vesti che lo nascondono; giudicate una donna dallo spazio scoperto che avrà sì e no le dimensioni di pochi decimetri quadrati, visto che il volto è la sola parte scoperta? Non temete di trovare una segreta deformità che vi farà poi maledire per tutta la vita una unione disgraziata? ».

L'adulterio è severamente punito, e, in caso di recidiva, anche con la morte. Il divorzio puro e semplice è estremamente difficile da ottenersi. « Capita di tempo in tempo ad Utopia che il marito e la moglie non possano più convivere per incompatibilità di carattere, e desiderino unirsi ad altri esseri che possano offrir loro una vita più dolce e felice. La domanda di separazione deve essere presentata ai membri del Senato che, dopo averla accuratamente esaminata (con l'assistenza delle mogli) respingono o autorizzano il divorzio ». In verità, il matrimonio è troncato quasi unicamente dalla morte; gli Utopisti sanno che nutrire la speranza di potersi facilmente risposare è un cattivo mezzo per rafforzare i legami dell'amore coniugale.

E' d'altronde severamente proibito lasciarsi troppo trascinare

dal sentimento. « Gli individui dei due sessi colpevoli di aver ceduto al piacere, prima del matrimonio saranno passibili di severa censura; il matrimonio sarà loro assolutamente proibito; e saranno anche puniti i loro genitori per non aver saputo sorvegliare convenientemente la condotta dei figli ». Tale severità non deve sorprenderci se riflettiamo alla forma sociale che regge l'intera isola, una specie di patriarcato austero in cui tutta la vita gravita intorno alla cellula centrale costituita dalla famiglia. Per mantenerla occorre rafforzare i legami sociali in modo che la forma di governo resti intatta, altrimenti essa non tarderebbe ad essere annientata in breve tempo. A questo tendono tutte le restrizioni che abbiamo citato.

Nella *Città del Sole* si parte da tutt'altro punto di vista. L'unica preoccupazione che domina nelle relazioni sessuali è, come a Sparta, procreare uomini belli e forti. « Nulla femina si sottopone al maschio, se non arriva a dicinove anni né maschio si mette alle generazioni inanti agli vintiuno ». Come abbiamo già visto, esistono concessioni a favore degli uomini più forti, sessualmente parlando; tutti coloro che hanno potuto giungere ad astenersi dal coabitare con donne fino all'età di 21 anni e se possibile fino a 27 sono pubblicamente festeggiati, si cantano loro degli inni durante grandi assemblee, e si consacrano loro pubbliche feste. La gioventù dei

due sessi si dedica agli esercizi ginnici completamente nuda, secondo i costumi dei Lacedemoni. Il magistrato poteva così rendersi conto del vigore di ciascuno e di quanto era conveniente circa la proporzione degli organi in rapporto all'unione dei due sessi. Solo una volta ogni tre notti, e dopo aver fatto il bagno è permesso concedersi il piacere amoroso. Esiste la regola che le donne notevoli per temperamento o per bellezza debbono unirsi con uomini grandi e vigorosi, gli individui corpulenti con quelli snelli, ecc., in modo, grazie a tali incroci, di migliorare la razza.

E' impressionante osservare come Campanella si sia preoccupato dell'accoppiamento fin nei minimi particolari. « Né si pongono al coito, se non quando hanno digerito, e prima fanno orazione, ed hanno belle statue di uomini illustri, dove le donne mirano. Poi escono alla finestra e pregono Dio del Cielo, che li doni prole buona. E dormono in due celle, sparti fino a quell'ora che si han da congiungere, ed allora va la maestra, ed apre l'uscio dell'una e l'altra cella ». I tre giorni di astinenza imposti all'uomo s'intendono solo quando si tratti di procreazione, altrimenti tale periodo non è necessario. « Se alcune di queste donne non concepino con uno, le mettono con altri; seppoi si trova sterile, si può accomunare, ma non ha l'onore delle matrone in Consiglio della generazione e nella mensa e nel tempio ». Ciò per evitare

che i piaceri dell'amore non spingano la donna a rendersi volontariamente sterile.

Fra gli utopisti del Rinascimento Campanella è il solo che abbia una larga concezione dell'amore, ma egli non considera l'unione dei sessi che dal punto di vista della procreazione e a questa subordina tutto: costituzione fisica, temperamento, ecc... Non si può certo negare a Campanella ed agli altri utopisti con lui connessi di essere stati dei precursori dell'eugenetica. Questa non è concetto contemporaneo; l'antichità greca in particolare si è preoccupata del problema della produzione umana: a parte la cultura fisica, sembra che allora si credesse che lo spettacolo del corpo nudo, al naturale o rappresentato, potesse influire sulla generazione degli esseri. Senza dubbio le numerose statue erette nelle città, nei giardini, nei boschi, per le vie avevano per scopo di creare uno stato mentale favorevole alla procreazione di bei figlioli. Il cristianesimo, col suo disprezzo per il corpo umano, la sua esaltazione della castità e della verginità, il suo avvillimento dell'opera carnale, è responsabile di aver trasferito all'abbigliamento l'attenzione un tempo accordata al corpo nudo. La nostra attuale eugenetica, sotto la sua scorza scientifica non è ancora così libera dal pregiudizio della « purezza » cristiana.

Ripetiamo che qualcuna delle preoccupazioni dell'autore della *Città del Sole* non sono originali;

i Lacedemoni avevano impiegato anch'essi dei mezzi appropriati per ottenere prodotti umani forti e vigorosi, ma Campanella non seppe assimilare il loro amore per la libertà, né il punto di vista dei Carpocratici, a cui si ispirò, sembra, nell'immaginare la sua utopia. Fra i Carpocratici, séetta fondata all'inizio del secondo secolo dell'Era Volgare da Carpocrate e da suo figlio Epifane, gli insegnamenti cristiani erano stati condotti fino alle estreme conseguenze da pervenire ad un comunismo assoluto. Essi praticavano la comunanza dei beni e dei sessi; era uso fra loro, nel ricevere un ospite, che la loro compagna gli si offrisse essa stessa. Me nel XVI e XVII secolo, benché, specialmente nelle classi ricche, i costumi fossero abbastanza liberi, non sarebbe mai stato permesso, sia pure in opere di fantasia, la propagazione di idee simili a quelle dei Carpocratici; per questo gli autori di quell'epoca sono assai riservati sulla questione sessuale, senza contare che essi accettavano l'idea religiosa considerante il matrimonio come indissolubile e come la sola forma di unione permessa fra l'uomo e la donna.

Lo stesso Morelly, che per tanti altri aspetti fu uno dei più audaci innovatori, e un demolitore accanito delle menzogne convenzionali, non fa che ripetere, in materia quanto avevano già espresso i suoi predecessori. Nel suo *Codice della natura* si trova un gruppo di leggi coniu-

gali destinate, secondo l'autore, ad evitare ogni abuso; esse prescrivono fra l'altro:

« All'inizio di ogni anno si celebrano pubblicamente le feste del matrimonio. I giovani dei due sessi saranno riuniti e, in presenza del Senato della città, ogni giovane sceglierà la fanciulla che preferisce e dopo aver ottenuto il suo consenso la prenderà in isposa ».

« Il primo matrimonio sarà indissolubile per un periodo di dieci anni; dopo tale periodo sarà permesso il divorzio, sia su domanda di entrambe le parti, sia di uno solo ».

« Le ragioni del divorzio saranno esposte in presenza dei capi famiglia delle tribù riunite, che tenteranno tutti i mezzi di conciliazione possibili ».

« Dichiarato il divorzio, le persone separate non potranno rimaritarsi prima di un periodo di dieci mesi; nel frattempo non potranno né vedersi né parlarsi, il marito resterà nella tribù cui appartiene la sua famiglia e la moglie ritornerà alla sua; essi non potranno trattare la riconciliazione che attraverso comuni amici ».

« Le persone divorziate non potranno rimaritarsi con altri che un anno dopo che il divorzio è stato pronunciato; passato questo termine sarà loro permesso di risposarsi ».

« Le persone divorziate non potranno risposarsi con altri più giovani del coniuge da cui si sono separati; sole le donne vedove potranno godere di tale libertà ».

« Le persone che sono state sposate non potranno risposarsi con altre che non lo siano mai state ».

Il *Codice* di Morelly costituisce un lieve progresso sugli utopisti che lo hanno preceduto, specialmente su Moro; esso concede agli uomini una certa libertà di scelta. Bisogna arrivare fino a William Morris — nelle sue *Notizie da nessun luogo* — per trovare un concetto più sensibile e spontaneo e meno codificato, dell'amore.

In verità, per arrivare da Morelly a William Morris è necessario saltare due secoli, e trascuriamo quindi una grande quantità di pensatori che in questo intervallo hanno contribuito alla evoluzione del pensiero. Con William Morris siamo già al XIX secolo: il movimento sociale è nato e si afferma ogni giorno di più, l'utopia di ieri è sulla via di diventare la realtà di domani. La donna, della quale non si teneva alcun conto, che era considerata come un oggetto accessorio, è ormai considerata non soltanto in teoria, ma in pratica uguale all'uomo; con lui ed alla pari di lui essa partecipa allo sviluppo della vita sociale... tutto ciò non può non influire sulle idee dei pensatori e degli artisti contemporanei.

Morris immagina dunque la vita futura come una poetica armonia delle facoltà umane indipendenti, ma integrantisi, in cui la libertà di ciascuno trova la mas-

sima possibilità di espandersi nella libertà di tutti.

« Dunque » spiega il portavoce di Morris, un vecchio saggio « se abbiamo cessato di comportarci commercialmente negli affari amorosi, abbiamo anche cessato di essere *artificialmente* pazzi. Bisogna per forza che ci adattiamo alla follia naturale, all'imprudenza dell'uomo immaturo o alla ingenuità dell'uomo anche più anziano che cade in un tranello, e non abbiamo da vergognarcene; ma quanto ad essere convenzionalmente sensibili o sentimentali... credo che siamo riusciti a liberarci da qualcuna delle follie del vecchio mondo... Se non altro, anche se soffriamo per la tirannia e l'incostanza della natura e per la nostra poca esperienza, non ne siamo indotti a lamentarci o a mentire. Se coloro che avevano pensato di non doversi mai separare vedono che la separazione è necessaria, si dividano, ma non si devono trovare pretesti per restare uniti quando ne è scomparsa la realtà. Tanto meno poi forziamo a professare un sentimento eterno coloro che sanno bene di esserne incapaci: così la mostruosità del piacere venale è resa impossibile, e non è neppure necessaria... ».

Un altro scrittore, Joseph Déjacques, pubblicava nel 1858 una Utopia anarchica, nella quale la questione dell'amore ha parte importantissima nella formazione di una società paradisiaca. Gli uomini vivono completamente felici perché la libertà più

completa regna in ogni campo. Uomini e donne non obbediscono ad alcuna legge in amore, amano quando vogliono, come vogliono e chi vogliono: piena libertà da una parte e dall'altra; nessuna convenzione o contratto legale che li stringa: unica catena l'attrazione, unica regola il piacere. Ciononostante l'amore è più duraturo e si circonda di maggior pudore che non fra i civilizzati; il mistero di cui ci si compiace di circondare le libere unioni dà ad esse un'attrattiva sempre rinnovantesi. Si considera come offesa alla castità dei costumi e una provocazione alla gelosia rivelare l'intimità degli amori sessuali. Tutti in pubblico si scambiano sguardi teneri, sguardi fraterni che brillano della luce della più pura amicizia; la scintilla della passione non brilla che in segreto, come le stelle, caste luci nel cupo azzurro notturno.

La monogamia non è neppur essa obbligatoria, benché l'amore unico, l'amore perpetuo di due cuori fusi in una reciproca attrazione sia la felicità suprema degli amanti, il culmine dell'evoluzione sessuale; è il focolare splendente cui tendono tutte le peregrinazioni, l'ipotesi della coppia umana, la felicità al suo zenit. Ma, secondo Déjacques qualunque uomo, come qualunque donna, può avere numerosi amanti, e nulla vi è di male, poiché ciascuno obbedisce al suo istinto, non tutti possiedono lo stesso temperamento e quindi non provano

gli stessi bisogni. Un uomo può amare una donna per una determinata ragione e un'altra per un motivo diverso, e viceversa. In una società in cui regnano una libertà e una tolleranza così larghe, tutte le forme della gelosia saranno sconosciute, come saranno sconosciute tutte le bassezze che minano la società attuale e che hanno ridotto l'amore ad un basso mercantilismo. Si acquista e si vende il corpo, togliendo all'amore tutto il suo incanto e tutta la sua bellezza e riducendolo una cosa immonda e ripugnante.

Qualunque società, come qualunque albero non può dare che i frutti che gli sono permessi dal terreno da cui trae il nutrimento; una società le cui radici affondano in un terreno melmoso non può che dare frutti amari e merci, il che vale per l'amore quanto per il resto.

Per terminare questa rapida scorsa alle soluzioni proposte dagli Utopisti più noti per il problema sessuale, ecco un riassunto di quelle indicate da altri scrittori o romanzieri che hanno accompagnato i loro lettori in giro per contrade create dalla loro immaginazione:

Nella *Histoire des Sévarambes*, di Denis Vairasse d'Allais (1677), utopia che si svolge nelle terre australi, in generale regna la monogamia, ma temperata da ogni sorta di disposizioni che favoriscono la poligamia e la poliantria. La scelta dello sposo è libera, ma il matrimonio è obbligato-

rio; tocca alla fanciulla proporre l'unione coniugale, ma il giovane ha diritto di rifiutarla. Se una fanciulla è dovunque respinta, ha diritto, a titolo di risarcimento, di reclamare di diventar moglie di uno degli alti dignitari dello Stato che sono poligami e a seconda del loro rango possono avere da due a dodici mogli. I Sévarambes infine ammettono, dietro mutuo consenso, lo scambio delle spose.

Fourier (1830) reclamava la libertà sessuale assoluta per i due sessi, cioè la soppressione del matrimonio e la sua sostituzione non soltanto con il libero amore, ma addirittura per una vera promiscuità dei sessi.. Nella società del futuro « Qualunque donna può avere simultaneamente, se tale è il suo gusto, e senza che l'opinione pubblica trovi nulla da dire: 1) uno sposo; 2) un genitore per aver dei figli; 3) un favorito per viverci in compagnia; 4) dei semplici possessori ». Di queste quattro categorie le tre prime avranno un carattere legale, la quarta non sarà ufficialmente riconosciuta.

Cabet (1848) nel suo *Voyage en Icarie* vede l'importanza della questione. « I giovani Icariani, considerando il matrimonio come il paradiso o l'inferno di questa vita, non accettano uno sposo che dopo averlo perfettamente conosciuto, e per conoscerlo bene essi si frequentano per almeno sei mesi, e spesso fino dall'infanzia ed a lungo, poiché la fanciulla non si marita prima dei

diciotto anni e il giovine prima dei venti ». Cabet ammette il divorzio, ma vede il matrimonio e la fedeltà coniugale come la base dell'ordine nelle famiglie e nella Nazione. La Repubblica garantisce a tutti una eccellente educazione ed una esistenza assicurata, e rende quindi facile ad ognuno il matrimonio. Il celibato è tenuto come disonore, concubinaggio e adulterio sono crimini senza scusa.

Nella Terra libera (1894) Hertzka scrive: « Il legame matrimoniale riposa legalmente sul consenso libero ed esclusivo dei due sposi, perché nella Terra libera non si può essere obbligati a nulla che non rientri nella sfera dei diritti di altri. E siccome in nessuna circostanza è ammesso alcun diritto sulla persona umana, il matrimonio vale come un libero contratto che non può essere perfezionato che dal consenso delle due parti, ma che può essere anche sciolto per volontà di una sola di esse. Questa regola non soffre eccezioni neppure quando vi siano figli: questi appartengono sempre alla madre, anche se questa consente ad un'altra sistemazione ».

I seguenti due estratti ci faranno conoscere il punto di vista da cui si pone Paul Adam quando scriveva le *Lettere dalla Malesia* (1898): « Qui una donna non rifiuta all'uomo la sua carne più che essa non rifiuti fra voi di rispondere ad un saluto. E' una gentilezza che viene largita graziosamente e senza attribuir-

vi speciale importanza... Ci si riproduce quando se ne ha voglia e con chi lo propone, nello stesso modo che si mangia in presenza dei passanti, nella vettura-ristorante, o si va a spasso nella macchina di qualunque autista... Il comunismo delle sensazioni erotiche distrugge il desiderio di proprietà sull'amante ».

Georges Delbruck in *Au Pays de l'harmonie* (1906) adotta il sistema dell'imposizione di un riproduttore. Gli abitanti di questo paese — i Deoniani — si chiamano « dèi » e « dèe » in onore del fondatore della nazione da cui tutti discendono. Presso di loro « si può amare senza procreare, nello stesso modo che si può procreare senza amare. L'amore è uno stato d'animo, la procreazione è un dovere di Stato... Noi non imponiamo mai una volontà, e il rifiuto di una fanciulla sarebbe rispettato, ma le « dèe » hanno troppo senso patriottico per pensare anche un solo istante a discutere la scelta della Facoltà, sapendo che tale scelta è stata studiata a lungo e accuratamente. D'altronde la procreazione di una « dèa » con un « dio » non porta con sé né legami né catene. La popolazione non deve oltrepassare un certo numero di abitanti, sempre lo stesso, e le cure quotidiane di toilette rendono le « dèe » infondabili; per diventar madri, è necessario che esse vi rinuncino ».

Han Ryner in *Pacifici* (1914) fa parlare un saggio chiamato Ma-

kima, in questo modo: « L'amore non è un paese piatto e uniforme. Molti si attaccano al primo corpo verso cui furono attratti da un presentimento di gioia e che fece primo conoscer loro la voluttà. In questo caso non esistono le cause di discordia che lacerano le vostre unioni. Ma quanti uomini, e quante donne amano invece variare! Quanti credono di vedere la felicità sempre nel luogo prossimo! V'è chi si disseta sempre alla stessa fonte, ma v'è anche chi passa la vita a volare in ogni direzione, posando su tutti i rami, assaggiando ogni frutto, bevendo ad ogni ruscello, dormendo fra tutte le erbe... Anche l'amore ha i suoi sedentari e i suoi erranti ».

Nella *Utopia delle isole felici* (1921) Masson fa dare le seguenti spiegazioni ad un viaggiatore: « Le nostre fanciulle vogliono essere madri non appena i loro organi sono maturi per esserlo. I figli appartengono alla madre; essa li nutre del suo latte, oppure, se preferisce, le vengono tolti e nutriti da altre donne che si offrono volontarie. Quanto alle gelosie... la nostra umanità non è esente da alcuno dei mali veramente umani. Ma si tratta qui di accidenti il cui numero e la cui gravità diminuisce giorno per giorno. Due uomini si innamorano della stessa ragazza, o due ragazze hanno lo stesso innamorato! E' semplicissimo: la ragazza si dà ai due giovani se le fa piacere, le due ragazze allo stes-

so giovinotto, se lo desiderano e lui le desidera ».

Wells, in *Il sig. Barnstaple fra gli Uomini-dèi* (1926) risolve la questione così: « A Utopia non si costringevano uomini e donne a vivere in coppie indissolubili; la maggior parte degli Utopiani non lo avrebbero fatto senza inconvenienti. Spesso uomini e donne avvicinati dal comune lavoro si amavano e vivevano strettamente uniti, ma nulla li obbligava ».

Nella sua utopia comunista *Una vita nuova* (1933) Maddalena Pelletier spiega che il verbo « ingannare » non aveva più senso da un pezzo. « La sessualità aveva cessato di essere il frutto proibito da divorarsi di nascosto. Era ammesso da tutti che l'amore è un bisogno naturale, meno fondamentale della fame, ma che non c'era alcuna ragione per condannarlo. Si riconosceva ciononostante il pudore, giudicato indispensabile alla disciplina sociale: le manifestazioni pubbliche dell'amore erano proscritte. In casa sua ciascuno poteva menare la vita sessuale che preferiva; ammesse erano perfino la pederastia e il saffismo, vietati solamente lo stupro violento e la seduzione di fanciulle minori di quindici anni ».

Non citeremo che per memoria il romanzo di Fernando Kol-

ney: *L'amore fra cinquemila anni* (1910). Vi si immagina una società in cui sono state soppresse le passioni, il desiderio e l'amore. La fecondazione avviene scientificamente. Disgraziatamente fra i germi ce n'è uno tarato, talché ne viene un ritorno alla voluttà, ecc. e l'esperienza fallisce. Questo romanzo, e gli altri dello stesso genere, son fuori del nostro quadro.

E' possibile da tutto quanto si è detto, dedurre una teoria generale dei rapporti sessuali dell'avvenire? Vediamo che la evoluzione delle risposte date dagli Utopisti al problema, orienta verso la sparizione del senso di proprietà sessuale, ed è probabile che questa sarà una delle caratteristiche principali delle libere società del futuro. In fondo però la cosa non ha grande importanza. I membri delle future società risolveranno il problema sentimentale-sessuale secondo la loro mentalità di allora, e non sembra che il problema sarà risolto fin quando sussisteranno il romanticismo amoroso e l'esclusivismo sessuale. Affinché non diventi una pastoia o un ostacolo alla liberazione dell'unità umana, il fatto erotico non può occupare un posto a sé, superiore rispetto alla soddisfazione delle altre necessità di origine corporale, né alle altre fonti di piacere.

NOTE BIOGRAFICHE

E. Armand (vero nome Ernest L. Juin 1872-1962) è stato uno dei più rappresentativi esponenti dell'anarchismo in-

dividualista. Dal 1901 al 1910 pubblica la sua prima rivista *L'Ere Nouvelle*, che prosegue anche nel 1911 come « nuova serie ». Sempre nel 1911 pubblica anche la rivista *Les refractaires e Hors du*

Troupeau (Fuori dal branco che prosegue fino allo scoppio della prima guerra mondiale. Nel 1917 viene arrestato per favoreggiamento a un disertore e liberato nel 1922 dopo una vasta mobilitazione in suo favore. Subito inizia la pubblicazione di quello che sarà il suo più importante giornale *L'en dehors* che cesserà solo durante l'ultima guerra. Nel 1945 riprende l'attività con la pubblicazione del mensile *L'unique*.

Tra le sue opere ricordiamo: *L'initiation Individualiste Anarchiste* (1923), pubblicata in italiano nel 1956, *Libertinage et Prostitution* (1931), *La révolution sexuelle et la camaraderie amoureuse* (1934) e la prefazione all'edizione del 1948 di « L'unico e la sua proprietà » di Stirner.

Hugo Treni (pseudonimo di Ugo Fedeli 1989-1964), militante anarchico fin dalla giovinezza, per sfuggire alla re-

pressione poliziesca si rifugia all'estero. Nel 1921, subito dopo la repressione di Kronstadt, è in Unione Sovietica, dove entra in rapporti con gli anarchici russi. Nel 1924 è a Parigi, dove nel 1927 con Luigi Fabbri, Camillo Berneri e Torquato Gobbi edita la rivista *Lotta umana*, fino a quando il governo francese decreta l'arresto e l'espulsione dei redattori del periodico. Fedeli, insieme a Gobbi, raggiunge Fabbri a Montevideo, dove editano la rivista *Studi Sociali* (è di quegli anni lo pseudonimo Hugo Treni). Nel 1945 ritorna in Italia dove organizza i primi congressi anarchici. Tra le sue opere ricordiamo: *Un trentennio di attività anarchica* (1953), *Congressi e Convegni* (1963), oltre a numerosi saggi biografici su Luigi Galleani, Luigi Fabri, Gigi Damiani e altri ancora tra cui uno su Nestor Machno pubblicato nel 1947 su « Volontà », di cui fu collaboratore.

EDIZIONI ANTISTATO

via G. Reni 96/6, 10136 Torino

ultimi volumi usciti:

- R. Lourau
Lo stato incosciente
analisi delle istituzioni
e dell'immaginario sociale
6.000 lire
- L. Mercier Vega
La rivoluzione di stato
l'ascesa di una nuova
classe dirigente
in america latina
6.000 lire
- J. Spring
L'educazione libertaria
l'abc della teoria
e della pratica pedagogica
antiautoritaria
4.000 lire
- F. Piludu
Segno libero
manuale teorico-pratico
di grafica povera
16.000 lire

spedizioni in contrassegno o mediante versamento sul c.c.p. 1947 intestato a R. Ambrosoli, via Vespucci 41 bis, Torino

sessu immaginario, utopia

Roberto Ambrosoli

Degli esseri umani possono essere attratti gli uni verso gli altri talvolta dai sensi; talvolta da un temperamento affettuoso, da una natura tenera, carezzevole; sovente da un certo tal quale sviluppo intellettuale. (E. Armand, « Iniziazione individualista anarchica »).

Nell'utopia come genere letterario, di frequente, l'approccio al problema sessuale è, esplicitamente, solo organizzativo: nel fosco castello sadiano o nella Terra Australe, nella Città del Sole o su Anarres, la descrizione della sessualità ideale coincide con la descrizione dei rapporti umani attraverso cui tale sessualità si esprime, siano essi regolati dalla sopraffazione o dall'auto-sufficienza erotica, da norme eugenetiche o dalla libertà. Ma, alle spalle di ogni progetto di associazione, di ogni rappresentazione dell'assetto interindividuale, c'è anche, sempre, la scelta di una determinata concezione del sesso, che nell'immagine utopica si realizza e si afferma, l'attribuzione al sesso di una sua particolare valenza, di un suo particolare significato. Una scala di

valori in cui il sesso trova, quale che sia, una collocazione. Un'etica: ingenua o sofisticata, casta o libertina, aprioristica o meditata. Il sesso filosoficamente crudele di De Sole, o quello sereno della Le Guin. Il sesso visto come superamento della dimensione strettamente individuale, non solo da De Foigny. Oppure quello sottomesso all'imperio del *bonum societatis*, o di qualche altro principio superiore che ne costituisce la giustificazione, di cui l'eugenetica campanelliana non è certo l'unico esempio. Un'utopia sessuale è, prima di ogni altra cosa, un'etica della sessualità.

Quale etica può (o deve) stare alle spalle di un'utopia sessuale libertaria? Quale concezione, coerente con rapporti umani liberi ed ugualitari, può (o de-

ve) interpretare e indirizzare la nostra volontà di cambiamento in questo campo?

Nonostante le apparenze, e nonostante il profondo mutamento subito dal costume sessuale nel balzo di un trentennio, alla domanda vengono date, ancor oggi, risposte evasive e reticenti. Anzi, la domanda stessa, così come è stata formulata poc'anzi, viene posta raramente: da quando il pensiero reichiano è stato « scoperto » dagli anarchici, ed è diventato, in campo sessuologico, una sorta di riferimento obbligato, il percorso fatto sulla strada dell'approfondimento critico, dopo l'iniziale *exploit* speculativo, è misurabile in avare decine di metri, insufficienti a garantire scelte « originali » di fronte alla moltitudine di sollecitazioni che ci vengono dall'esterno, dalla rivendicazione femminista a quella omosessuale, dalla pornografia alla violenza carnale.

In particolare, ciò che è mancato, è stata una riflessione capace di dare una definizione *in positivo* del sesso. Al suo posto, abbiamo accettato l'idea consolatoria che la sessualità fosse qualcosa di « naturale », nel senso di oggettivo, definito da se medesimo, dotato di un'identità autarchica ed immanente. Un'identità peraltro stravolta, occultata, mistificata, dal potere e dalle sue emanazioni: repressione, moralismo, asservimento degli individui e manipolazione della loro personalità, e quindi sensi di colpa, nevrosi, ossessioni, in-

soddisfazioni. Sicché, così stando le cose, il problema stava tutto nel rimuovere le « incrostazioni » accumulate sulla sessualità dallo sfruttamento e dall'oppressione, i mitili immondi nutriti dalle acque infette del condizionamento reazionario, e riportare alla luce il sesso genuino, la roccia viva e incorrotta della nostra matrice naturale. Che, appunto per il fatto d'essere tale, non richiedeva particolari specificazioni da parte nostra.

L'accettazione di questa immagine della sessualità, non soltanto presso gli anarchici ma, ad occhio e croce, presso il movimento rivoluzionario in senso lato (almeno fino a qualche anno fa), è stata probabilmente la conseguenza di un'attenzione volta elettivamente agli aspetti sociologici ed economici dello sfruttamento, e limitata, per quanto concerne i problemi della vita « amorosa », alla considerazione delle relazioni esistenti tra repressione sessuale e società autoritaria. Era un'immagine vaga, incapace per sua natura di una vera attitudine propositiva: sufficiente per una critica di breve respiro delle strutture esistenti (famiglia, ecc.), non per riempire di contenuti alternativi il vuoto lasciato dal progressivo decadimento della vecchia concezione, moralistica e reazionaria, della sessualità. E ne fa' fede il fatto che, negli anni post-sessantotteschi così ricchi, per altri versi, di creatività e di spirito

d'avventura, non si sia prodotta nessuna vera tensione utopica in campo sessuale, nessuna spinta innovativa che lasciasse sopporre l'esistenza, nel cuore e nella mente degli individui, di una sessualità definita non semplicemente come « negazione di... ». Per tanto tempo abbiamo parlato di sesso « liberato », trovandoci spesso d'accordo su cosa bisognava togliere, ma senza sapere esattamente cosa doveva rimanere o, se preferite, cosa andava costruito. (Qualcosa in tal senso, per la verità, è stato tentato dai movimenti femministi e *gay* di varia estrazione, ma in modo contraddittorio e non facilmente generalizzabile. Sfortunatamente, una disamina esauriente di questo aspetto della questione ci porterebbe, qui, troppo lontano).

La sessualità « naturale », nella sua pretesa autosufficienza definitoria, è solo una mera illusione, un recipiente vuoto che non esercita alcuna influenza sulla natura del suo contenuto, il quale può provenire indifferentemente da qualsiasi fonte. In altri termini, tutte le volte che si tenta di dare concretezza propositiva a questo concetto, si è costretti a fare ricorso ad *altre* concezioni della sessualità, preesistenti, che vengono fatte assurgere, sulla base di varie motivazioni, ad immagini di « sessualità naturale ». Non è la sessualità naturale che definisce se stessa, in realtà siamo noi a definirla, e si ripropone dunque intatto, senza alcun progresso, il problema del-

la scelta di una determinata concezione, fra quelle disponibili o immaginabili.

Anche il sesso, come ogni attività umana, si esplica attraverso il filtro dell'immaginario. Alla base delle azioni individuali, c'è una certa rappresentazione della sessualità, un'immagine di essa, che si sovrappone al lato meramente biologico, alla parte cosiddetta istintuale, orientandola e condizionandola. Cosicché, a seconda dei casi, il sesso può essere vissuto come manifestazione bestiale e primitiva, o concepito come intelligente ricerca della voluttà. Può essere una piacevole evasione dalla *routine*, senza complicazioni emotive, o una donazione appassionata della propria persona. Può essere un dovere da compiere. O un diritto da conquistare. Una festa. O un dramma. Eccetera eccetera. La gamma degli atteggiamenti psicologici è certamente assai più ampia e variegata della lista di « pratiche eseguibili », che, anche presso le personalità più morbose, resta confinata in una casistica, tutto sommato, abbastanza ristretta. Ed è la gamma degli atteggiamenti, a determinare la gamma, altrettanto variegata, dei comportamenti e delle scelte, a rendere accettabile per alcuni ciò che per altri accettabile non è, a dare peso e significato particolari a situazioni anche formalmente identiche.

Il riconoscimento di questa natura « culturale » della sessuali-

tà, fa sì che non si possa sfuggire alla necessità di definire in positivo, come si diceva, una sua etica. L'immaginario individuale ha bisogno comunque di contenuti, di simboli, di idee, intorno a cui organizzarsi, ha bisogno di poter pensare la sessualità, una sessualità, per poterla vivere. In mancanza di un'immagine *consapevole*, cioè senza la volontà di compiere lo sforzo di elaborare una concezione autonoma, si rischia di accettare immagini *inconsapevoli*, interiorizzazioni di quanto ci viene comunicato dalle ideologie dominanti. Quindi un'utopia sessuale libertaria, nel senso di raffigurazione libertaria della sessualità, non è un'esercitazione intellettuale fine a se stessa, ma risponde al bisogno di possedere un'immagine del « futuro » con cui affrontare la realtà del presente senza restarne prigionieri, senza doverne subire la necessità.

Contemporaneamente, però, si pone un altro problema. Un'etica sessuale, in quanto espressione di un *giudizio* sulla sessualità, implica la definizione di un rapporto tra sé e i suoi destinatari, cioè gli individui. In altri termini, scegliere una concezione ideale significa anche, implicitamente, stabilire un comportamento ideale, sia pur senza entrare in dettagli organizzativi, e presuppone dunque un giudizio individuale, su ciò che lo determina e lo condiziona. (Ritenere, ad esempio, che l'omosessualità sia la conseguenza di par-

ticolari situazioni ambientali, oppure di tendenze innate, comporta la possibilità di approdare a concezioni sessuali diverse, una volta scesi sul terreno dell'utopia: nell'un caso, si potrà ipotizzare, modificando opportunamente le situazioni, la scomparsa degli omosessuali o, viceversa, la loro generalizzazione; nell'altro, si dovrà necessariamente accettare la coesistenza di omo- ed eterosessuali, e la speculazione utopica verterà, presumibilmente, sui modi di tale coesistenza). Questo equivale, dal nostro punto di vista, ad esprimere un giudizio sull'immaginario sessuale individuale, a valutarne i contenuti e a prenderne in considerazione il funzionamento. Un giudizio sulla sua *valenza*. E' da qui che dobbiamo partire.

L'immaginario sessuale individuale contiene certamente gli elementi della nostra eccitazione, le attività preferite, in sintesi la nostra personale interpretazione dell'erotismo. Ma non solo. Sotto tale profilo, è qualcosa di più che un semplice Kama-Sutra individuale: descrive anche la personalità del *partner* ideale, le situazioni considerate più favorevoli, lo « stile » generale del rapporto sessuale, con ciò che deve precederlo e ciò che deve seguirlo. Esso contiene l'immagine complessiva della nostra concezione della sessualità per semplice o articolata che possa essere, precisa o sfocata, convinta o volubile. E tale immagine si intreccia inevitabilmente con quel-

la che abbiamo degli altri aspetti della nostra vita individuale, il lavoro, le relazioni con gli altri, le ambizioni e le speranze, eccetera. Sicché, in ultima analisi, nell'immaginario sessuale troviamo la definizione di quello che, per noi, è il « posto » assegnato alla sessualità nell'insieme dell'esistenza, della nostra esistenza. Una vera e propria *etica*, nel senso più ampio e completo del termine: non un ideale astratto senza contatti con gli altri problemi del vivere, un sogno inutile che si dissolve ad ogni nuovo giorno, ma, al contrario, un'immagine in rapporto con le altre immagini, che subisce, e a sua volta determina, priorità, scale di valori, criteri di convenienza. Anche il bruto più inconsapevole, il priapo più incontenente, il maniaco più inverecondo, non si limita ad avere dei « gusti » sessuali, isolati da ogni contesto, ma coltiva nei recessi del suo cervello qualcosa di più generale, che gli fa dire sì e no a seconda dei casi, secondo un canone che non è la pura casualità.

Questo canone, questa etica della sessualità, da dove proviene? Certo affonda le sue radici nel convenuto sociale, e nei mille condizionamenti che esso esercita sul nostro essere. Condizionamenti non necessariamente volti ad operare *direttamente* sulla sfera sessuale, ma anche d'altra natura (l'organizzazione della produzione, l'assetto (urbanistico, ...), e nemmeno necessaria-

mente intesi come « negativi », come manipolazione programmata degli individui, per il loro controllo ed asservimento. Infatti, è facilmente ammissibile che ogni situazione sociale, quale che sia, libertaria o autoritaria, « condiziona » le persone che vi partecipano, nel senso che esercita influenza sul loro comportamento, sulla loro psicologia, sulla loro emotività. Quindi anche sul loro immaginario, ed anche sul loro immaginario sessuale, che rifletterà sempre, in qualche modo, il « dato di fatto » della condizione ambientale in cui si è formato.

Nonostante ciò, è anche facilmente ammissibile che, a parità di ambiente (inteso nell'accezione più ampia possibile), è sempre presente una notevole eterogeneità fra i diversi immaginari individuali: pur seguendo direttrici fondamentali comuni, essi si sfioccano e si diramano nella definizione dei particolari, secondo linee tortuose e multiformi, ciascuno per suo conto, come se ciascuno ambisse a dare una sua « interpretazione originale ». Anche a voler sostenere che non esiste, negli individui, una personalità geneticamente predeterminata, e che siano in tutto o per tutto figli dell'ambiente, è pur vero che l'ambiente che agisce su ognuno di noi non è mai totalmente uniforme, assolutamente identico per tutti. Su ciascuno operano influenze particolari, esperienze occasionali, fatti legati alle inevitabili discontinuità della natura, che ci plasmano e ci

segnano in modo irripetibile, unico, anche in assenza di differenze congenite.

La *personalità* degli individui, dunque, comunque si voglia interpretare la sua origine, esiste e non può in alcun modo essere cancellata: se è un risultato dell'ambiente, è un risultato mai completamente prevedibile, mai totalmente programmabile. Anche lo stato più oppressivo e soffocante non riesce mai ad ottenere un comportamento perfettamente uniforme, dai suoi sudditi, ma deve accontentarsi di un'uniformità « media », che risulta dalla coesistenza di tante, piccole e grandi, difformità. Sego che, di fronte al medesimo tipo di condizionamento, c'è sempre, almeno in qualcosa, un diverso modo di « porsi » degli individui.

In questo senso, l'*immaginario* sessuale porta il marchio della personalità individuale: in questa sua non controllabilità. Anche se, *a posteriori*, è possibile riconoscere in un certo immaginario gli effetti del condizionamento ambientale, e comprendere il perché e il percome di questa o quell'immagine, di questa o quella rappresentazione, è praticamente impossibile l'operazione inversa, cioè determinare *a priori*, partendo da un'ipotesi di situazione, il ventaglio di possibilità dell'*immaginario* individuale, cioè il modo con cui la situazione potrà « riflettersi » su di esso. E questo, a maggior ragione, se la situazione ipotizzata è una si-

tuazione di libertà, caratterizzata dall'assenza di un potere che possa/voglia interferire coscientemente con lo sviluppo della personalità individuale.

In altri termini, il tentativo di definire un'etica libertaria della sessualità si trova ben presto di fronte alla necessità di riconoscere che qualunque immagine, per quanto particolareggiata, di società senza potere non permette di identificare con certezza, in campo sessuale, un tipo univoco di risposta emotiva degli individui. Non permette, cioè, di prevedere che, date certe premesse organizzative, gli uomini e le donne aderiranno spontaneamente ad un'unica concezione della sessualità. Il che non significa che non sia possibile, fin d'ora, immaginarne una che ci appaia coerente con gli altri dati di una più generale utopia sociale, ma essa sarebbe (o potrebbe essere) solo *una*, appunto, delle concezioni possibili, e non avrebbe, in quanto tale, nessun « diritto » particolare.

Se il sesso è un'attività filtrata dall'*immaginario*, e se l'*immaginario* individuale altro non è che una particolare forma di etica sessuale, ne consegue che l'attività sessuale comporta, per estrinsecarsi, un inevitabile incontro/sconto tra *immaginari*. L'*immaginario* individuale reca infatti, come s'è detto, il marchio della personalità, dell'unicità di ogni essere umano, ma il sesso è, per sua natura, un fatto « sociale », che richiede il concorso di due

(o più, a seconda delle preferenze) individui. (Anche il più caparbio dei masturbatori, non è mai completamente solo con se stesso, ma si coinvolge sempre, sia pur fantasticamente, in una qualche situazione che lo pone in rapporto con qualcosa di esterno, con un « altro da sé »).

Proprio per questo motivo ogni immaginario individuale non è mai completamente realizzato. Stante l'ampiezza della sua casistica, è ben difficile, per non dire impossibile, che si verifichi l'incontro di immaginari totalmente sovrapponibili, o perfettamente complementari. In ogni rapporto sessuale c'è sempre una sfrasatura, grande o piccola, accettabile o traumatica, tra gli immaginari coinvolti. Una sfrasatura che richiede un'opera di mediazione, per essere superata. Cioè, una qualche forma di « accordo » (per lo più tacito, ma non necessariamente) tra le « porzioni » di immaginario che possono essere messe in comune, e quelle che devono « restare fuori » dal rapporto. E' interessante notare che le « attività eseguibili », l'elencazione delle possibili modalità di accoppiamento, insomma le parti più schiettamente carnali della sessualità, non costituiscono affatto l'unico oggetto dell'accordo. Questo, invece, riguarda frequentemente, e comunque comprende, la scelta dei tempi e dei luoghi, l'accettazione di determinate priorità, il riconoscimento della possibilità di deroghe... insomma è un vero e proprio accordo tra

etiche sessuali diverse, un'etica comune alla quale si stabilisce di uniformarsi, per un'ora, per un anno, per una vita. Un'etica che, per essere rispettata, richiede sempre la rinuncia, da parte dei « contraenti », alla realizzazione di una porzione del proprio immaginario, del proprio modo di vivere la sessualità. In questo senso abbiamo parlato di incontro/scontro: l'attività sessuale implica la presenza di una certa conflittualità, provocata dalle differenze tra immaginari (cioè tra personalità) e dalla necessità conseguente di accettare sempre, in misura maggiore o minore, un'incompletezza di soddisfazione.

Da tale sua mai totale realizzazione, l'immaginario sessuale riceve una « forza » che ne costituisce la caratteristica più saliente, una spinta all'azione che lo distingue nettamente dalle pure e semplici fantasie. Ogni etica sessuale individuale soffre delle limitazioni che il rapporto con gli altri le impone: il che equivale a dire che ogni essere umano cerca continuamente di ridurre il più possibile l'entità della mediazione che deve accettare, cerca di avvicinarsi sempre più al proprio ideale di rapporto sessuale. L'immaginario sessuale individuale ha le caratteristiche di un'*utopia sessuale*, nel significato di rappresentazione mentale capace di esprimere una critica dell'esistente e la conseguente tensione al cambiamento. E' infatti il nostro immaginario che stabilisce il ca-

none di valutazione del nostro « sesso reale » e, perciò, orienta e indirizza il nostro comportamento.

L'entità di questa tensione utopica dell'immaginario individuale, essendo legata all'entità della sua parte irrealizzata, può certamente essere molto variabile. Al limite, quindi, può essere (o diventare per successive approssimazioni) tanto modesta da risultare praticamente nulla, in quegli individui che sono riusciti a trasformare in realtà la propria utopia. L'ipotesi, però, è del tutto teorica, perché ogni immaginario non è statico, immutabile, ma resta sempre aperto a possibilità di evoluzione. Il confronto con altri immaginari, le situazioni di conflitto e le conseguenti necessità di mediazione, arricchiscono e modificano ogni immaginario, così come ogni individuo è arricchito e modificato dal contatto con altri individui. Quindi, non solo esiste una multiformità di immaginari nello spazio, tra un individuo e l'altro, ma anche nel tempo, nel corso della vita di uno stesso individuo. E tal ultima multiformità si riflette nella continua riproposta di nuove necessità di mediazione e dunque di accordi sempre diversi, sempre « in movimento », tra gli individui. Anche tra i medesimi individui. Col risultato di tenere sempre viva la tensione utopica di ogni immaginario individuale: noi siamo continuamente diversi, cosicché il luogo del « sesso perfetto » è sempre altrove, e ogni

giorno dobbiamo incominciare a cercarlo di nuovo.

La presenza di una tensione utopica, nell'immaginario individuale, determina come conseguenza che gli accordi che si instaurano tra gli esseri umani siano sempre, tendenzialmente, paritetici. La tensione utopica, infatti, essendo legata alla necessità di mediazione tra realtà e immaginario, e più esattamente, come s'è già detto, all'entità di tale mediazione, funziona da correttivo « naturale » alla possibilità di accordi « squilibrati », a favore di questa o quella delle parti in causa. Ogni volta che un immaginario tende a prendere il sopravvento su di un altro, ogni volta, cioè, che l'etica sessuale di uno dei contraenti pretende di presentarsi come « migliore », per qualche motivo, e chiede in virtù di ciò, agli altri individui coinvolti, una rinuncia radicale, o comunque eccessiva, proprio tale rinuncia fornisce l'energia che spinge a rivedere l'accordo, a romperlo o a modificarlo. Sicché, finché permane la tensione utopica, è praticamente impossibile che i rapporti interindividuali si cristallizzino in modo da sancire, in qualche modo, situazioni di predominio o di sopraffazione. Queste possono anche darsi, ma unicamente come fatti transitori, continuamente superati dal rinnovarsi e dal moltiplicarsi delle relazioni e degli accordi che ne scaturiscono.

Nel carattere utopico dell'immaginario individuale, dunque,

sta la sua valenza libertaria, per questa capacità di mettere a profitto la diversità tra gli esseri umani allo scopo di spingerli verso l'uguaglianza. Uguaglianza, intendiamoci, non in senso piattamente aritmetico, come se l'equilibrio libertario dei rapporti interindividuali risiedesse nell'uguale « peso » delle porzioni d'immaginario messe in comune, o rinunciate. Un peso di tal genere sarebbe ben difficile da determinare. Quella che deve restare uguale, piuttosto, è la volontà di perseguire la completa soddisfazione del proprio immaginario, di andare sempre oltre a ciò che è ottenibile nel *qui ed ora*: un'uguaglianza del *diritto d'utopia*. In altri termini, l'equilibrio libertario di un rapporto sta nel permanere, presso i contraenti, di un uguale atteggiamento psicologico di fronte al rapporto stesso, di un'uguale fiducia di poterlo trasformare e migliorare.

La difesa della tensione utopica dell'immaginario individuale significa postulare, inevitabilmente, la libera espressione di esso, cioè riconoscere l'impossibilità di fornire agli esseri umani una concezione della sessualità, un'etica, tanto articolata ed « aperta » da poter soppiantare quella che ciascuno produce da se stesso, frutto della propria personalità. Può sembrare un po' povera, come immagine di sessualità alternativa, un po' troppo vaga per accendere di passione il cuore e la mente degli uomini. Ma, a ben considerare, si dovrà ammettere

che è l'unica concezione con cui si possa affrontare, da un punto di vista libertario, quello che all'apertura del discorso abbiamo definito come il nocciolo del problema sessuale: dare un giudizio sulla *valenza* dell'immaginario individuale. In mancanza di questo giudizio, consapevolmente espresso, ogni concezione della sessualità si trova di fronte alla difficoltà di definire, in modo convincente, la natura dei propri rapporti con la variabilità individuale, con la multiforme variegatura degli atteggiamenti umani. Che senso ha, tale variegatura? E' un bene, o un male? E' lecito domandarne la scomparsa, o bisogna difenderla? E in quale misura? Non a caso, nella maggioranza delle utopie sessuali, in quelle dotate di dignità letteraria come nelle produzioni pornografiche d'infimo rango, il problema della variabilità individuale è rimosso, e si dà per scontata un'aprioristica uniformità, o complementarietà, di immaginari: nei già ricordati castelli sadiani si danno convegno solo carnefici e vittime rassegnate, e nelle pellicole a luce rossa, *partners* che si incontrano per la prima volta si accoppiano con la consumata naturalezza di amanti ormai sperimentati.

Quanto c'è di paura, in quest'opera di rimozione, in questo desiderio di uniformità? Paura di affrontare il confronto con gli altri, il loro giudizio e le conseguenze di esso. Paura di non saper lottare per la costruzione

della propria utopia. Paura di accettare il conflitto che da ciò inevitabilmente scaturisce. Non intendiamo qui passare in rassegna le implicazioni psicologiche delle diverse utopie sessuali. Ma è certo che la nostra « etica aperta », la nostra « libertà d'immaginario », si pone all'estremo opposto di questa paura. E forse, da tale punto di vista, è un'etica meno povera di quello che potrebbe sembrare.

Postulare la libera espressione dell'immaginario individuale significa, contemporaneamente, postulare l'assenza di qualunque interferenza nei confronti dell'immaginario stesso, di qualunque imposizione che venga a limitarne la capacità di orientare l'attività delle persone. Nella realtà, è proprio quello che non succede. O almeno, non succede sempre: è agevole constatare, anche limitandosi al campo ristretto delle proprie esperienze, che raramente il comportamento individuale, in tema di rapporti sessuali, è il « riflesso » fedele dell'ideale che ciascuno porta in sé. Più frequentemente, l'immaginario individuale mantiene solo in parte il carattere di *utopia* generatrice di tensione, di volontà innovatrice, e assume invece l'aspetto di un *mito*: sogno, fantasia, fantasma. Ideale non concretamente perseguito, desiderio senza speranza. E' la parte più segreta dell'immaginario, a cui vogliamo alludere, quella che resta sepolta nei recessi dell'io e, normalmente, non riesce ad emer-

gere e, quindi, non è mai oggetto di accordo. La parte di cui « ci vergognamo », non necessariamente nel senso che la consideriamo colpevole, ma semplicemente perché temiamo di « esporla in pubblico » ad affrontare il confronto con l'immaginario altrui.

La presenza di questo elemento di « miticità », all'interno delle etiche sessuali individuali, è qualcosa di ben diverso dalle modificazioni che ogni etica può subire per il contatto con altre: là c'è l'abbandono di questa o quella concezione, e la sua sostituzione con una concezione differente; qui, invece, nessuna sostituzione è posta in atto, l'ideale è mantenuto, ma concepito come non realizzabile. L'utopia è diventata mito.

Tale perdita di tensione utopica non può essere il frutto dei rapporti interindividuali, la conseguenza delle inevitabili rinunce, oggetto di accordo tra *partners* sessuali, non riguardano l'immaginario in quanto tale, ma la sua realizzazione nel « qui ed ora », e proprio per questo, come s'è detto, resta sempre vivo il desiderio/volontà di un miglioramento dell'accordo, o di accordi migliori, nel « futuro ». La perdita di tensione utopica, al contrario, indica che qualcosa ha agito sull'immaginario, determinando non l'accettazione temporanea di un certo « quantitativo » di insoddisfazione, ma la rinuncia programmatica, *a priori*, alla realizzazione completa di un'eti-

ca sessuale. Indica cioè, che è stato alterato il modo di « porsi » dell'individuo di fronte alla realtà dell'esistente, e, più esattamente, che quel modo che era stato scelto come più confacente alla sua personalità ha subito una violenza: quel « residuo » di una precedente immagine utopica che è l'immagine mitica, sintomo di un desiderio negato, ne è la testimonianza.

In altri termini, la trasformazione, anche parziale, dell'utopia sessuale individuale in mito sessuale, di cui si persegue la realizzazione solo in sogno, implica l'esistenza, a monte di essa, di una *repressione*, di un intervento volto consapevolmente ad interferire con la « libera » espressione della personalità. Ciò equivale ad ammettere l'esistenza di « qualcosa » che agisce ad un livello superiore a quello, paritetico, dei rapporti interindividuali, che agisce sui rapporti interindividuali: il potere. Solo il potere, infatti, ha gli strumenti adatti (per così dire) ad operare quest'intromissione nella sfera più intima delle persone, e può tentare di determinare il comportamento umano agendo alla « fonte » di esso, nella mente, là dove le nostre azioni sono pensate prima di essere poste in pratica. Una tale intromissione è estranea alla dimensione puramente interindividuale, in cui l'unico modo disponibile per determinare il comportamento altrui è l'accordo, il patto, il contratto, cioè un mezzo per rendere prevedibile il

comportamento libero, non per imporre un comportamento pianificato. E' il potere, invece, che ambisce a sostituire alla non controllabilità delle scelte individuali, alla loro continua possibilità di evoluzione, l'adeguamento ad un modello prestabilito di comportamento, corente *a priori* con le sue esigenze di stabilità e di conservazione. E deve quindi spegnere ogni tensione utopica negli immaginari individuali, per uccidere ogni spinta al cambiamento che non coincida con la *sua* utopia, per « convincere » gli individui che l'esistente non è modificabile e che « è male » desiderare di modificarlo.

La difesa della tensione utopica dell'immaginario individuale, dunque, impone l'accettazione di un duplice conflitto. Uno è il conflitto con gli altri immaginari, l'incontro/scontro di cui abbiamo già parlato: conflitto « fisiologico », benefico, generatore di accordi tendenzialmente ugualitari tra gli esseri umani, e quindi di un continuo interscambio tra le personalità, di una « libera » maturazione delle coscienze. L'altro è il conflitto contro il potere, cioè contro tutti i tentativi di intromissione nella sfera della nostra etica sessuale, contro le richieste di adeguamento ad etiche estranee, non spontaneamente accettate, contro le « operazioni chirurgiche » eseguite sul nostro cervello. Un conflitto per la libertà d'immaginario.

Si tratta, in sostanza, di accettare che i comportamenti sessua-

li, cioè le rappresentazioni mentali che stanno alla loro origine, siano conseguenza **unicamente** dei rapporti interindividuali, della spontanea evoluzione indotta sugli atteggiamenti psicologici dalle necessità di accordo e di collaborazione, senza ipoteche sulla qualità del risultato. Si tratta di lasciare il gioco dell'incontro/scontro tra immaginari libero di produrre i suoi risultati. Ma perché ciò sia possibile, è necessario che *tutto* l'immaginario individuale venga coinvolto in tale gioco, che ogni sua parte possa essere oggetto di contrattazione, di confronto, e quindi che non ci siano miti sepolti o utopie perdute che restano esclusi dai tentativi di realizzazione. Tutto ciò che è desiderato dev'essere tentato. Tentato, si badi, il che non significa necessariamente ottenuto. Una cosa è non porre alcun limite alla propria capacità di sognare, e tentare però, concretamente, solo « il lecito », un'altra è non porre limiti al proprio diritto di tentare, misurando i propri desideri con quelli altrui e accettando, in seguito a ciò, di modificarli strada facendo.

A livello psicologico, il conflitto per la libertà d'immaginario prende spesso i connotati di un conflitto con noi stessi, vale a dire che la completa sottrazione al mito del nostro immaginario sessuale è ostacolata dall'interiorizzazione dei limiti e delle imposizioni che su di esso agiscono, cioè, in definitiva, dal convincimento inconscio della necessità

della loro esistenza. E' difficile pensare realmente alla possibilità di « esporre in pubblico », totalmente, il nostro immaginario, ed è difficile, quindi, ammettere in esso un'utopia che di tale possibilità fa il suo elemento centrale. Il conflitto contro il potere è un conflitto con noi stessi perché il potere è in noi, nel timore della libertà che secoli di dominio hanno saputo comunicarci.

Così, pur soffrendo delle limitazioni che il potere, direttamente o mediamente, esercita sulla nostra personalità, nel contempo temiamo che, lasciati a noi stessi, senza una regola che sappia indirizzare i nostri passi, potremmo perderci. Già sentiamo qualcuno borbottare preoccupato la frase che, in campo sessuale, è omologa alle obiezioni antilibertarie in campo organizzativo, circa il funzionamento dei treni o dei semafori: « E se qualcuno, nel suo libero immaginario, coltiva lo sturpo dei fanciulli (o qualche altro crimine ritenuto odioso)? ».

In una società libertaria, però, l'eventualità di un comportamento « deviante » si pone in termini assai diversi che in una società autoritaria. In una società che accetti programmaticamente l'esistenza di difformità interindividuali, e che persegua la loro « ricomposizione », sempre continuamente ridiscussa, in sede contrattualistica, l'unica vera devianza possibile è quella di un immaginario che, per qualche

motivo, non voglia, o non possa, farsi oggetto di accordi con gli altri immaginari che lo circondano, che sia tanto diverso, tanto lontano da questi, da rendere impossibile una qualsiasi mediazione reciprocamente accettabile. Per tale motivo, il portatore di un simile immaginario verrebbe automaticamente a porsi *al di fuori* della società contrattuale, e il conflitto che da ciò potrebbe derivare, anche doloroso e drammatico, non sarebbe diverso, nei suoi rapporti con essa, risultati a parte, da una calamità naturale o da un incidente stradale: evento *esterno* alla società, capace di condizionarla temporaneamente, nel momento in cui si produce, ma incapace di influire stabilmente, come tale, sulla *qualità* del suo assetto.

Ben altra è la portata della devianza in una società autoritaria. Qui il deviante è colui che non si conforma alle norme di comportamento stabilite dal potere, e quindi fa' parte integrante della società, in quanto l'equilibrio sociale si basa proprio sulla possibilità di imporre un'uniformità di comportamento a *tutti* gli associati, e tutti sono dei possibili devianti. Una società autoritaria deve reprimere la devianza, possibilmente, *prima* che si manifesti, ed è perciò organizzata

in previsione del suo controllo preventivo. Inoltre, una società autoritaria *può* prevedere la devianza, perché considera tale tutto ciò che si discosta, oltre un certo limite « di sicurezza », dal suo ideale prefissato di comportamento.

In una società libertaria, invece, in cui manchi un modello imposto di comportamento (sessuale, ma non solo), qualunque etica « superiore » a quella intrinseca al contrattualismo non potrebbe prevedere *tutte* le possibilità di variazione delle concezioni individuali e soprattutto non potrebbe prevedere le possibilità di continua evoluzione legate ai liberi accordi tra gli individui. In altri termini, non potrebbe prevedere né tutti i casi accettabili né tutti quelli inaccettabili, che dovrebbero necessariamente essere affrontati man mano che si verificano. Così come si affrontano tutti gli eventi connessi con l'inevitabile indeterminatezza dell'esistente. La devianza sessuale, in assenza di potere, è uno di essi. Il suo manifestarsi potrebbe essere anche assai spiacevole, ma non tanto da rendere tollerabile una riduzione della libertà, da rendere legittima la nostra paura di abbandonarci completamente ad essa.

fondamenti e funzioni delle utopie sessuali

Michel Maffesoli *

Fondamenti e funzioni delle utopie sessuali

Durkheim ha ampiamente dimostrato che la religione era soprattutto una « cosa eminentemente sociale ». Il suo libro sulle « Forme elementari della vita religiosa » brulica di osservazioni e di esempi che rivelano la struttura dell'utopia in atto. Lo stato di effervescenza in cui sfociano le riunioni dei fedeli fa della trasgressione una conseguenza naturale delle feste popolari, le cerimonie religiose sono fondate sul « bisogno di violare le regole » e, aggiunge in nota, « particolarmente in campo sessuale » (1). La spiegazione che fonda questo esempio mostra come il rituale orgiastico — la cui funzione immaginaria è essenziale, più esattamente nei termini ponderati di Durkheim — « non manchi di giocare un ruolo che non è trascurabile » nella strutturazione sociale.

Ugualmente la sua lunga e classica descrizione di una festa mette in luce l'exasperazione delle passioni « liberate da tutti i controlli », che provocano « grida, urla, rumori assordanti » (2).

Queste passioni scatenate non si lasciano trattenere da nulla, e allora « i sessi si accoppiano contrariamente alle regole che presiedono alle relazioni sessuali. Gli uomini scambiano le loro donne. Qualche volta anche dei rapporti incestuosi... vengono contratti manifestamente e impunemente ». Un po' più avanti, si legge che nel corso di una simile festa « Gli Uluuru portarono le loro donne e le consegnarono ai Kinggilli, che ebbero rapporti con esse » (pagg. 308, 309, 311). Tutte queste cerimonie si svolgono in un clima di violenza, di crudeltà e di eccessi che costituisce in un certo senso l'embrione di questa effervescenza collettiva.

(*) Sociologo, ha fatto parte della redazione della rivista *Conseilliste*, attualmente è professore alla Sorbonne. Ha pubblicato, tra l'altro, *La logica della dominazione* (1978), *La violenza e la città* (1979), *La conquête du present* (1981) e nel gennaio 1982 pubblicherà *Sociologie de l'orgie*.

Ma quello che è interessante, è che questo orgasmo sacro, questa frenesia sessuale, servono a « galvanizzare » (pag. 313) la vita quotidiana, esse, in qualche misura, le danno senso. Il fraseggio di un simile dionisismo non può comprendersi che come un contrappunto della poetica quotidiana. La banalità di tutti i giorni si radica nel parossismo furtivo ed è questo che caratterizza nel modo migliore il sacro. Quindi l'importanza della sessualità indisciplinata non può essere messa in secondo piano, essa ha una validità in sé di cui non si può negare l'importanza. Come rileva ancora Durkheim, si ritrova questa importanza a proposito dell'animale totemico che è il feticcio quotidiano per eccellenza, il mezzo di identificazione, il supporto strutturale. Ogni sesso ha il suo totem animale che poi a seconda degli individui si specifica e si particolarizza. L'offesa o la trasgressione a questo totem è causa di lotte che non mancano alcune volte di divenire sanguinose. È inoltre interessante rilevare come queste lotte presso i Kurnai, per esempio, possano terminare con dei matrimoni (3). Questo richiamo al sesso crudele, al sesso che ha bisogno dell'aggressività per manifestarsi, può rimandarci a quelle risse di quartiere o di villaggio che spesso si concludono con delle allegre competizioni che solo il gergo popolare può illustrare compiutamente. « Gioco di mani, gioco di villani » riporta la saggezza popolare, ed è certo che

le zuffe e gli spintoni intersessuali finiscono molto spesso, sotto motivazioni più o meno futili, in pratiche sessuali che ci dicono in tono minore, o in carattere minuscolo, il grande dramma organico della crudeltà e dell'amore, cioè della morte e della vita.

Nella sfrenatezza religiosa e quotidiana del sesso esiste un misticismo dionisiaco o un « mistero dionisiaco » in cui la morte, la crudeltà o la violenza, l'esacerbarsi dei sensi, tutto questo si integra nel gioco archetipale della distruzione — costruzione. La storia dei mistici ci fa ben vedere coloro che costruiscono le loro vite e i loro pensieri sull'intreccio di questi diversi elementi. Coincidenza oppositorum. La stessa crudeltà sessuale e mistica la si ritrova nella pratica della castrazione, molto interessante da diversi punti di vista. Così, il « Trattato degli eunuchi » di CH. Ancillon, ci dice che gli eunuchi offerti alla divinità sono sempre adolescenti molto belli.

Per impegnarsi nelle cose sacre erano necessarie qualità specifiche, qualità utili per l'arte amorosa. Farne sacrificio rendeva il dono di maggior valore. Questa pratica si estendeva alla Chiesa cristiana, malgrado l'opposizione del Concilio di Nicea (4). Dopo Origene, che, come si sa, si castrò per soddisfare il consiglio evangelico, nella storia della chiesa si trovano diverse sette che donano fisicamente i loro attributi sessuali a Dio, marcando così lo stretto legame esistente tra sesso

e misticismo. Sarebbe necessario un lungo sviluppo per seguirne le diverse manifestazioni. Un legame che percorre tutta la storia della chiesa. A volte, questo dono mistico e crudele assume forme più « dolci ». Così Gregorio di Tours racconta la storia di un senatore di Clermont che sposa una ragazza di grandi qualità. Ma quando vuole consumare il matrimonio la giovane vergine si oppone precisando di aver fatto voto di astenersi dai peccati della carne e arriva a convincerlo. « Essi dormirono insieme nello stesso letto per parecchi anni senza rompere il loro voto di castità ». Alla morte di questa sposa mistica, il notevole dichiara alle esequie « Io ti ringrazio, Signore, Dio eterno, di restituirti questo tesoro integro come quando l'avevo ricevuto da te in deposito ».

Il trattato degli eunuchi racconta di molteplici fatti simili a questo. La castità esacerbata è essenzialmente dionisiaca. Qui l'astinenza è un'orgia rovesciata che procura voluttà e fremiti. Nel romanzo di R. Musil « L'uomo senza qualità », Clarissa, a causa del suo disaccordo musicale, « sempre eroe e ragazza nello stesso tempo », in nome del suo amore e dell'ideale che esso rappresenta per lei, compie il sacrificio del suo godimento. « Clarissa si rifiutava a suo marito per settimane, quando lui suonava Wagner » (L'uomo senza qualità, T. 1, pag. 57). Anche qui la tensione amorosa, l'intensità di un'anima sensibile, portano all'astinenza, allo

sforzo eroico. Ma è certo che la vibrante Clarissa in questo modo attivava il suo desiderio di passione generalizzata.

È una costante dell'antropologia che l'unione mistica si indirizzi sia verso entità divine sia verso loro sostituti (ad esempio la musica). La mitologia greca lo esprime in modo molto dettagliato attraverso le molteplici unioni tra gli immortali e i mortali. La coppia primordiale del cielo e della terra, Urano e Gea ne costituisce un modello definito. Successivamente, passando per innumerevoli passioni mistiche di cui riferiscono le cronache religiose, si arriva col celibato ecclesiastico nella chiesa cattolica a queste caste e puntuali relazioni dei preti con la vergine Maria (vergine e madre) che S. Bernardo ha saputo descrivere così bene. Si ritrova questa sublimazione erotica del sesso con Santa Teresa D'Avila. La sua vita, i suoi scritti, il suo comportamento, sono tutti intrisi di una passione perfettamente sensuale. La sua castità violenta e mistica è in ogni punto orgiastica. La statua del Bernini nella Chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma, riprodotte una delle sue estasi, non potrebbe essere più esplicativa: si tratta di un'estasi amorosa il cui paganesimo è ben sottolineato dall'arte barocca.

Un tale misticismo orgiastico è diffuso ancora oggi. Così, per il concorso di circostanze straordinarie, ho potuto intendere in un convento molto chiuso di religio-

se di clausura del sud-ovest della Francia, la madre superiora, donna solida e ragionevole, responsabile di un centinaio di monache, raccontare a una piccola cerchia scelta, la scena di estasi della superiora precedente, fondatrice del convento, di cui era stata testimone. Sul finire della sua vita, essa voleva che questa esperienza, che non era stata unica, fosse conosciuta. Il filo d'oro che legava l'estatica al sublime oggetto del suo amore, le manifestazioni secondarie che accompagnavano questa copulazione mistica, anche il suo carattere pubblico, tutto faceva pensare a una gerogamia antica congiunta, a un misterioso e tragico dionisismo religioso. La scena, l'intensità della relazione, fanno sì che, più di quindici anni dopo, ogni volta che penso a questo episodio io provi « l'inquietudine » di cui parla Georges Balandier nella descrizione della cerimonia orgiastica che analizza (6). Certamente questo genere di esperienze, sotto molteplici aspetti, ha ancora profonde radici nei diversi misticismi contemporanei. Anche se bisogna precisare che il misticismo di cui parliamo è orgiastico perché oltrepassa la semplice esperienza individuale, perché espressione collettiva. La frase poetica è ispirata, l'autore poco rilevante (7). Come l'artista, il mistico è portatore della divinità che « avendo loro rapito lo spirito impiega questi uomini al suo servizio... E la divinità stessa che parla, che per mezzo loro ci fa senti-

re la sua voce ». (Platone, I, n. 534, c.d.).

Nel misticismo erotico la cosa è, forse, più chiara, poiché il legame con il divino, cioè con il collettivo, è profondamente radicato in un eccesso di vitalità sessuale. Poiché il mistico non può accontentarsi di un oggetto amoroso definito, egli intende copulare con l'insieme per mezzo di colui che simbolizza il tutto: Dio. Non può quindi stupire che, a volte, il misticismo erotico sbocchi nella sfrenatezza orgiastica in senso stretto. A questo proposito è significativo il fervore popolare che circonda i conventi e i luoghi in cui hanno vissuto dei santi. Ciò che si venera è la cristallizzazione, l'effettuazione di questo amore sublimato verso tutti, che la contingenza fattuale non permette di realizzare nella vita di tutti i giorni. L'ammirazione delle masse per la tale grande amante o per il tale *viveur*, è dello stesso ordine; essi realizzano o sono il segno di una pulsione erotica sociale imbrigliata da troppe cose. Da qui la straordinaria indulgenza di cui beneficiano alcuni viziosi che fanno parlare la cronaca. Da Gilles de Rais, amante e assassino di ragazzini, al vampiro di Düsseldorf « *massenmörder* » e grande seduttore, lunga è la lista degli « scarti » ispirati che sono causa ed effetto del divino sociale, cioè che sono *affascinati e affascinanti*.

La « frutto Dei », che ora conviene comprendere simbolicamente, il godimento e la voluttà, pri-

ma di essere profani, sono profondamente divini/collettivi. E se si insiste su ciò è perché al di là di un momento individualista, razionalizzato, il godimento sta ritrovando le sue radici dionisiache, bene espresse dal mistico.

Tutto il vocabolario che esso utilizza è impregnato di termini erotici: amante, beneamato, sposo, fidanzato, ecc. sono attribuiti dati a Gesù. W. Schubart rileva in diversi settori della mistica tutto ciò che si riferisce a questo vocabolario d'amore e di tenerezza. Jérôme esorta: « amiamo Cristo e cerchiamo sempre il suo abbraccio ». San Bernardo, come si sa, interpreta a modo suo il Cantico dei Cantici (Dio: amante, amata: l'anima umana). La mistica Christine Ebner si avvicina al Cristo « traboccante di desiderio come uno sposo del suo letto nuziale », o ancora Mechtilde de Magdebourg: « Signore, amami fortemente, amami sovente e a lungo. Io ti chiamo, bruciante di desiderio, il tuo amore bruciante mi infiamma a tutte le ore... Io non so che un'anima nuda e tu, in essa, sei il suo ospite riccamente preparato ». Si potrebbero moltiplicare a piacere gli esempi, ma cosa c'è di più erotico del testo che abbiamo appena citato? Esso non ha nulla da invidiare alle più belle pagine d'amore che la letteratura ci offre.

Nella Bibbia, si sa, Oséa o Ezechiele celebra il matrimonio di Jahvé con Israele. E il mistico Hasidim dichiara che la fedele vede Dio senza veli, come l'aman-

te la sua padrona amata (8). Tutto è voluttà nell'ebbrezza amorosa dei mistici: « diliciae, suavitas, dulcedo Dei, delectatio summi boni etc. » (S. Agostino), ci troviamo in un universo di godimento che basta a se stesso e che raccoglie, cristallizza l'eros latente e capillarizzato nel corpo sociale.

Ma vi sono momenti in cui questa passione religiosa si trasforma immancabilmente in passione *tout court*. Si può ricordare che nell'antica Roma il tempio di una dea del Pudore era divenuto progressivamente il centro di ogni vizio. Come si può immaginare questo accadeva nel periodo di decadenza! Non si tratta qui di una inversione che fa diventare l'ascesi vizio, ma piuttosto di una accentuazione particolare dell'eccesso; talvolta esso si cristallizza nell'astinenza (*hypo*), talaltra si esprime nel vizio (*hyper*). Anche se non bisogna forzare l'analisi in termini troppo stretti, qui il movimento ciclico ha il suo peso e ciò che era di secondaria importanza in una dominante prometeica perde il sopravvento rinviando in contrappunto il valore precedente. Eterna lotta del « regime diurno » e del « regime notturno » (G. Durand) dell'immaginario sociale. Il meccanismo di passaggio dall'« hypo » all'« hyper » è particolarmente ben tipizzato nella setta russa dei « Chlysti », che da raggruppamento di asceti si trasforma in un gruppo di viziosi divini. I due autori che ho consultato su questa setta (Schubart, Ph. de Félice) ne danno descrizio-

ni perfettamente concordanti. Questi flagellanti (in russo chlyst: frusta) risalgono a Danila Philipov, e applicavano rigorosamente e asceticamente l'astinenza sessuale. Il loro sesto comandamento precisa: « non sposatevi; che colui che è maritato viva con la donna come con una sorella ». Tutta una serie di pratiche mortificatrici avevano lo scopo di sottrarre la carne peccatrice. Il parto « peccato supremo » escludeva dal regno celeste, e così tutto il resto. Poi, a detta dei commentatori, « per ragioni non chiarite » la setta cambia completamente. Si comincia a danzare nudi, uomini e donne insieme, si vive con un « fratello » o una « sorella », il commercio sessuale è autorizzato in nome dell'amore divino, solo il matrimonio è un errore esecrabile. « Chiunque persiste in questo amore carnale, senza maritarsi, non commette peccato. Ma colui che, sotto la spinta di questo amore carnale, contrae matrimonio, commette un errore abominabile ». È interessante notare che solo il matrimonio è peccato, poiché esso *privatizza il sesso che è collettivo*. Siamo quindi in presenza di una religione dionisiaca. Il culto si svolgeva secondo riti orgiastici e sanguinari molto precisi che culminavano in « accoppiamenti collettivi, senza scelta, è Cristo stesso che formava i gruppi, per cui questa celebrazione era chiamata « il rito d'amore di Cristo ». La Chiesa Ortodossa che braccava questa setta chiama questa cerimonia « swalnij grech »,

cioè peccato collettivo, più precisamente « peccato di coricarsi insieme » (9). Queste orde religiose che si effettuavano senza considerazione di sesso, di età, di parentela, permettevano anche l'adorazione delle donne ingravidate durante un « swalnij grech », portando a fare sui corpi di queste donne incinte, o sui bambini nati da loro, diversi riti di sangue, sottolineando così che nell'orgia religiosa la morte e la vita sono veramente intimamente mescolate. Si può precisare che questo culto erotico e sanguinario attirava numerose religiose che al di fuori dell'orgia collettiva praticavano in seguito il rito d'amore fin nelle loro cellule monastiche.

Un altro storico delle religioni che dà la stessa descrizione, aggiunge che questi gruppi orgiastici si chiamavano anche « Radénijé » che egli traduce con il « lavoro » (10). Questa precisazione aggiunta al culto del ventre della vergine incinta ricorda come la fusione, la mischia dei corpi rinvii alla nostalgia cosmica, a un culto della natura che impregna tutti i misticismi. L'orgia è un « lavoro » che si opera su di sé, per scavarsi, per cercare l'uomo semplice e naturale che può fondersi nell'altro e nell'Altro. I riti dionisiaci non avevano altro significato.

Il rovesciamento che si osserva a proposito della setta dei Chlystes non è comunque stupefacente poiché lo si ritrova frequentemente nelle storie umane (M. Yourcenar ne dà un esempio in

«l'opera al nero», la città di Munster durante la guerra dei contadini ne costituisce un altro), ed è perfettamente logico nell'economia del misticismo erotico ed eccessivo che l'« hypo » divenga talvolta « hyper ». Si sa che quando gli asceti per lungo tempo continenti attualizzano la loro fine sensualità mistica, essi divengono amanti o viziosi appassionati che mettono nella lussuria tanta energia quanta ne avevano messa nella fustigazione del loro corpo.

Ci sarebbe tutta una storia da fare sui mistici orgiastici nella nostra tradizione cristiana. Nell'istituzione ufficiale il corpo e i suoi affetti sono resi astratti, ma regolarmente essi, risorgono nelle parossistiche comunità sessuali di cui si conoscono solo le più importanti o quelle che sono state oggetto di persecuzioni giudiziarie. Come esempio si può citare una curiosa setta giudeo-cristiana, i « sarabaites » che hanno una lunga durata (IV - IX secolo), più classicamente i « nicolaites », i « corpocratians », i « cainistes », i « pietistes di Konisberg » (XVIII secolo), i « quatters spiritualistes di Hydesville » in Inghilterra (1901), e gli « adamistes » (11). Come si è cercato di spiegare, è l'intensità del sentimento religioso che condusse questi fedeli alle orgie, sentimento che bisogna intendere come la voluttà mistica dell'unione che si esprime attraverso la mischia dei corpi. Logicamente, con il consiglio evangelico che preconizza di rinnegare se stessi, questi settari orgiastici —

come gli « adamites » (gnostici) del II secolo di « Picards » del XIII secolo — rispondendo ai loro istinti sessuali rinunciarono alla loro stretta individualità per perdersi nell'alterità assoluta del collettivo. L'estasi orgasmica era ottenuta facendo loro raggiungere questo Altro che è la deità. In questa prospettiva bisogna valutare le orge quotidiane che traspasano a volte in fatti diversi o di cui parla la stampa specializzata dei nostri giorni. Esiste quello che si potrebbe chiamare complesso di Astarté che spinge la gente ad unirsi, a fondersi insieme per lottare contro l'angoscia del tempo che passa.

Riferirsi al libro di Robert van Gulik sulla vita sessuale nell'antica Cina può arricchire la nostra ricerca. Questo paese di grande cultura, in cui l'arte amorosa gioca un grosso ruolo, ha anch'essa il suo misticismo orgiastico. In modo classico e con la raffinatezza che si può immaginare, l'eroticismo quotidiano è gestito da una serie di raccolte che illustrano e arricchiscono ciò che viene chiamato « l'arte della camera da letto ». Bisogna precisare che quest'arte è un mezzo spirituale per guadagnare l'immortalità. Essa favorisce una iniziazione che legando il sensuale, la ragione e il religioso permette un passaggio armonioso nell'esistenza di tutti i giorni. Su questa base si può capire un misticismo sessuale come quello uscito dalla rivolta dei « Turbans jaunes » verso il 184 e

che segna la fine della dinastia Han.

Ispirata dal taoismo, questa rivolta fu annegata nel sangue, ma i discepoli di Tchang Kive, iniziatore del sollevamento, continuarono ad esistere. I loro avversari buddisti riferiscono che questi settari «attuavano le discipline sessuali in massa... essi univano le essenze maschili e femminili». Un secolo dopo la loro rivolta un'opera sul taoismo riferisce che secondo loro «il commercio carnale porterà all'abolizione di tutti i peccati». Così i «taoisti praticano lascivamente le discipline oscene... uomini e donne si danno al commercio sessuale alla rinfusa, come uccelli o bestie, al fine di allontanare così le calamità». La fusione erotica ha quindi una virtù salvatrice, essa è un modo per lottare contro l'avversità sociale e naturale. Altri testi citati da Van Gulik mostrano come i monasteri taoisti siano i luoghi privilegiati di queste discipline sessuali. E un taoista convertito al buddismo, Tchen-Loan scrisse nel 570: «quando avevo vent'anni ero molto impegnato negli studi taoisti e mi feci ammettere in un monastero... Innanzitutto ci si insegnò la pratica di ho-k'i (12) secondo il libro giallo... In coppie di «quattro occhi e due lingue... i mariti scambiavano le loro mogli, e tutto questo per il piacere della carne, essi non avevano vergogna di fare queste cose anche sotto gli occhi dei loro padri e dei loro fratelli maggiori. Ciò veniva chiamato «la vera arte di

ottenere l'Essenza vitale». Si potrebbero moltiplicare queste citazioni che legano strettamente misticismo, perfezionamento, collettivo e pratiche sessuali. L'autore precisa che questo misticismo erotico perdura, raccogliendo numerosi fedeli. Molto più tardi si ritrovano queste stesse pratiche. Nel 1839 un editto imperiale annuncia che una setta chiamata K'oen-Tan praticava in coppia le discipline sessuali: «essi si riuniscono la sera, sono in molti in una stessa stanza senza lampade. Allora essi hanno rapporti carnali nell'oscurità». Anche nel 1850 si trovano fanatici che, a centinaia, preferiscono la morte alla normalizzazione delle loro pratiche. Infine, a titolo di aneddoto, si può ricordare che nel 1950 nella Repubblica Popolare Cinese una setta taoista chiamata Yikoan-tao offende il governo con le sue pratiche sessuali. Viene precisato che i capi di questa setta «lubrici vergognosi» organizzavano «concorsi di bellezza» e incitavano, sotto la copertura del taoismo, i membri a darsi «a rapporti carnali nella promiscuità, promettendo ai partecipanti l'immortalità e l'affrancamento dalla malattia» (13).

Di fronte a tale costanza libidinosa si capisce quindi che gli emuli del pensiero di Mao-Tse-Tung, nella loro costruzione del socialismo, intendano pianificare la vita sessuale dei loro concittadini. È stato detto che il dispotismo antico comincia con la canalizzazione dell'acqua, si può quin-

di comprendere come la canalizzazione dell'energia sessuale possa inaugurarne un altro! Quello che è certo è che la sessualità «in massa» dei taoisti e le diverse sopravvivenze che si possono notare manifestano la ricerca della vera strada; essa è anche la cristallizzazione esacerbata e verbalizzata di una mistica comune.

E se si citano abbondantemente i conventi come sedi di pratiche lussuose è perché in questo modo si riconosce che l'eccessiva contenzione può facilmente tramutarsi nel suo contrario. A parte le motivazioni politiche, che pure esistevano, la condanna dei Templari è stata ottenuta su queste basi e le « confessioni » di Jacques Mola fanno eco alle descrizioni che Sade si compiace di fornirci dei monasteri libertini della sua epoca. La verità è scarsamente rilevante, quello che è certo è che il mito orgiastico risulta logicamente possibile in un convento (14).

Tra i 163 capi di accusa per cui furono interrogati i Templari, oltre a quelli di empietà « sputare sulla croce, coprirli di immondi-

zie » (mungere super ipsam crucem, calculatione et mictione), si trova quello di « bougrerie ». Al momento della sua entrata « il novizio baciava il professo che lo riceveva sulla bocca, sull'ombelico e su altre parti del corpo normalmente non destinate a questo uso, infine gli giurava di abbandonarsi ai suoi confratelli ». Il commentatore che cita questo testo dimostra che Sade è stato influenzato da questa versione della storia dei Templari (15).

Se la « fantasia » della sodomia riveste un ruolo importante nell'opera del divino marchese, è perché la « bougrerie » monastica raggiunge la mistica di crudele comunione che la anima di volta in volta. I Templari, i massoni, le turpitudini che regnano in alcune logge, tutto ciò aveva un profumo di eccessi seducente, per chi ha spinto sino in fondo la logica del « hypo » e del « hyper », la logica di questo cammino tragico che è quello di qualsiasi socialità che unisca nel mistero dionisaco il vizio e la santità.

(traduzione di
Fausta Bizzozzero)

NOTE

1) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Ed. PUF 1968, p. 547.

2) Cfr. MAFFESOLI-PESSIN, *La violence fondatrice*, Ed. Champ urbain, PUG 1978, il capitolo *La parole et l'orgie*, pag. 84 segg.

3) DURKHEIM, op. cit., p. 236 nota 4.

4) Ch. ANCILLON, Op. cit. p. 101 segg.

5) Cfr. gli sviluppi possibili a partire da questa idea in H. DONTENVILLE, *Histoire et Géographie mythiques de la France*, Ed. Maisonneuve 1973 p. 9 e cap. I.

6) Cfr. G. BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Ed. Plon.

7) F. GEORGES (*La lois et le phénomène*, ed. Ch. Bourgeois 1978), lo dimo-

stra efficacemente con Maurice Blanc abitato, trasfigurato e rivelato da Arsenio Lupin, p. 28. La citazione di Platone precisa il fenomeno. Io ho sviluppato questa idea in Maffesoli, *La conquête du présent*, Ed. PUF 1979, trad. italiana ed. Cappelli, Bologna.

8) Cfr. Lo sviluppo di questi esempi e di altri da parte di Schubart W., *Eros et religion*, Ed. Fayard, p. 114, p. 142.

9) Cfr. La descrizione completa che ne dà Schubart W., op. cit. p. 71 segg.

10) Cfr. PH. DE FELICE, *Foules en délire. Extases collectives*, Ed. Albin Michel 1947, p. 213.

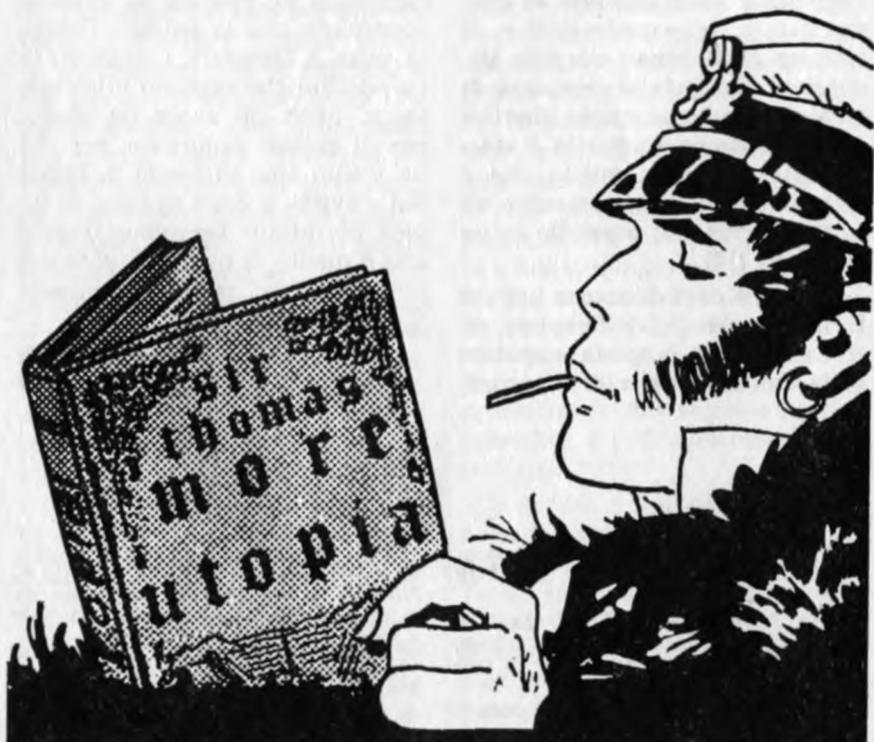
11) Cfr. La lista di Schubart, op. cit., p. 171.

12) Unione di essenze maschili e femminili.

13) I fatti riportati e le citazioni sono estratti dall'opera di K. van Gulik *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Ed. Gallimard coll. Tel. 1977, p. 122 segg.

14) Per quanto riguarda questa « fiction » sulle pratiche dei Templari si può rinviare al romanzo di Klossowski *Le Baphomet mercure de France*, 1965.

15) Cfr. L'opera molto documentata di R.G. Lacombe *Sade et ses masques*, ed. Payot 1974, p. 114.



L'UTOPIA

GIORNATE DI STUDIO SULL'IMMAGINAZIONE SOVVERSIVA
(MOULIN D'ANDE' 5-6 GIUGNO/MILANO 25-26 SETTEMBRE 1981)

Elenco delle relazioni e dei contributi al dibattito (**)

- F. Aguirre, O. Alberola** - Abandoner ou reinventer l'utopie?
F. Ainsa - Utopia, terra promessa, emigrazione ed esilio (Volontà n. 3/1981)
R. Ambrosoli - Sesso, immaginario, utopia (Volontà n. 4/1981)
A. Argenton - Utopia e creatività.
N. Berti - La dimensione utopica nel pensiero anarchico (Volontà n. 3/1981).
A. Bertolo - L'immaginario sovversivo (« A » n. 93).
M. Bookchin - Utopismo e futurismo (Volontà n. 3/1981).
E. Colombo - L'utopia contro l'escatologia (Volontà n. 3/1981).
R. Creagh - Utopie vissute: le comunità libertarie negli Stati Uniti (Volontà n. 3/1981).
F. Crespi - Progetto sociale, differenze, utopie (Volontà, n. 3/1981).
A. Dal Lago - Utopia e costituzione del mondo sociale.
C. Descamps - Utopie et société civile/l'utopia dell'inconscio (« A » n. 95/1981).
C. Draghi - Elementi anarchici nell'utopia millenarista
M. Enckell - Digressioni incompiute sul moto perpetuo (Volontà n. 3/1981).
C. Fauré - Fourierisme, féminisme et utopie architecturale.
J. Freire - Kropotkin tra riforma e utopia (Volontà n. 2/1981).
R. Guiducci - Utopia e futuro (Volontà n. 3/1981).
L. Lanza - Al di là dell'economia (Volontà n. 3/1981)
J.J. Lebel - Eloge de l'inimaginable/L'Utopia come gioia (« A » n. 94/1981).
M. Leite - L'utopia artistica (« A » n. 94/1981).
M. La Torre - Il pianto e l'utopia (Volontà n. 3/1981).

(*) Tra parentesi i dati dell'avvenuta pubblicazione in italiano. Le relazioni inedite possono essere richieste al Centro Studi Libertari, Viale Monza 255, 20126 Milano, che le invierà dietro rimborso delle spese.

- M. Maffesoli** - Fondamenti e funzioni delle utopie sessuali (Volontà n. 4/1981).
- P. Mancini** - L'utopia come liberazione del linguaggio.
- F. Melandri** - L'utopia aperta (« A » n. 94/1981).
- C.P. Otero** - Concetti e termini dell'utopico: messianesimo, donchisciottismo, anarchismo (Volontà n. 3/1981).
- C. Sabino** - La nuova utopia (« A » n. 92/1981).
- S. Schecter** - Sur l'utopie, l'espoir et la transformation sociale/ L'utopia quotidiana (« A » n. 94/1981).
- S. Vaccaro** - Il fascino discreto dell'utopia (« A » n. 96/1981).
- A. Yassour** - Topos and Utopia in Landauer's and Buber's Communal Socialism.

autogestions

revue trimestrielle

Présente, analyse et compare régulièrement tout ce qui se fait et se dit sur l'autogestion, des anticipations les plus audacieuses aux expérimentations sociales les plus ponctuelles.

Abonnements

| | Individuel | Institutions |
|-----------|------------|--------------|
| France | 100 F | 120 F |
| Entranger | 110 F | 140 F |

Vente au numéro en librairie



Bulletin d'abonnement à retourner aux Editions Privat, 14, rue des Arts, 31000 Toulouse

M.

Désire s'abonner à **autogestions** pour 1981 et règle ci-joint la somme de: F.

Adresse:

Signature

interrogations

**rivista
internazionale
di ricerche
anarchiche**

INDICE COMPLETO (1974-1979) PER AUTORI

- AGOURSKY M.S., *Parallèle entre les systèmes économiques « occidentaux » et « soviétiques »*, n. 4, 1975.
- ALEMANY Josep, *Entrevista con Louis Mercier Vega*, n. 13, 1978.
- AMBROSOLI Roberto (e PASCARELLA Gian Luigi), *Consenso e condizionamento nella scuola di stato in Italia*, n. 8, 1976.
- AMBROSOLI Roberto, *Il movimento cooperativo: dall'utopia ai nuovi padroni*, n. 4, 1975.
- ARGENTON Alberto, *Psichiatria, antipsichiatria e controllo sociale*, n. 12 1977.
- AVRICH Paul, *Solzhenitsyn's political Philosophy*, n. 1, 1974.
- BALDELLI Giovanni, *The Positivity of Anarchism*, n. 6, 1976.
- BARCIA Pedro A., *Las guerrillas en la Argentina*, n. 3, 1975.
- BARCIA Pedro A., *Alternancias del poder social en Argentina*, n. 9, 1977.
- BARRUE Jean, *Actualité de Saint Simon*, n. 2, 1975.
- BERTI Nico, *L'anarchismo: nella storia, ma contro la storia*, n. 2, 1975.
- BERTI Nico, *Anticipazioni anarchiche sul « nuovi padroni »*, n. 6, 1976.
- BERTI Nico, (e CODELLO Francesco), *La « questione Proudhon » e il dibattito nella sinistra italiana*, n. 6, 1978.
- BERTI Nico, *Per una lettura storico-ideologica dell'autogestione*, n. 17-18, 1979.
- BERTOLO Amedeo (e LANZA Luciano), *L'I.R.I.: nazionalizzazione all'italiana*, n. 1, 1974.
- BERTOLO Amedeo, *Pericolo fascista e compromesso storico*, n. 3, 1975.
- BERTOLO Amedeo, *Compromesso storico, lotta armata e nuovo dissenso*, n. 11, 1977.
- BERTOLO Amedeo, *Per una definizione dei nuovi padroni*, n. 14, 1978.
- BERTOLO Amedeo, *La gramigna sovversiva*, n. 17-18, 1979.
- BOOKCHIN Murray, *Autogestione e tecnologia*, n. 17-18, 1979.

- *** Carta de Chile, n. 7, 1976.
- CASTRO CONTRERAS Jaime, *El Centro de Altos Estudios Militares o los orígenes de la nueva mentalidad hacia el cambio*, n. 5, 1975.
- *** China from inside, n. 2, 1975.
- *** Chronique de Pologne, n. 9, 1977.
- CLASTRES Pierre, *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, n. 7, 1976.
- CODELLO Francesco (e BERTI Nico), *La « questione Proudhon » e il dibattito nella sinistra italiana*, n. 16, 1978.
- COLOMBO Eduardo, *Des idéologies complémentaires pour les nouveaux patrons*, n. 15, 1978.
- COLOMBO Eduardo, *Lo spazio ideologico dell'autogestione*, n. 17-18, 1979.
- CORPET Olivier, *Leggere l'autogestione*, n. 17-18, 1979.
- DAUVAL Gaston, *Deux révoltes paysannes en Bolivie*, n. 6, 1976.
- *** Documents de le Groupe Social pour le Respect des Accords d'Helsinki en URSS, n. 11, 1977.
- DOLGOFF Sam, *American Labor Movement: Rebellion in the Ranks*, n. 3, 1975.
- DOLGOFF Sam, *Structures of Power in Cuba*, n. 7, 1976.
- DOLGOFF Sam, *Notes on the Constitution of Cuba*, n. 9, 1977.
- DOSI Andres, *Le Monde: de Cunhal en Carrillo*, n. 6, 1976.
- EDO Andres Luis, *Apuntes sobre la sociedad carcelaria de España*, n. 10, 1977.
- EGUCHI Kan, *Le pouvoir centralisateur au Japon*, n. 6, 1976.
- EGUCHI Kan, *Montée et décadence du mouvement étudiant japonais*, n. 12, 1977.
- ELIZALDE José, *L'autogestione in Spagna oggi*, n. 17-18, 1979.
- ENCKELL Marianne, *L'emploi du temps (Marx, Bakounine et... Duclos)*, n. 1, 1974.
- *** Euzkadi frente al Estado español, n. 11, 1977.
- FAUCIER Nicolas, *A Saint-Nazaire: un siècle de luttes sociales*, n. 6, 1976.
- FURTH René, *Minorités ethniques et nationalismes*, n. 5, 1975.
- GALTUNG Johan, *Self Reliance: a new Approach to old Ideas*, n. 12, 1977.
- GOMEZ Freddy, *Grandeurs et misères du mouvement libertaire espagnol aujourd'hui*, n. 16, 1978.
- GOMEZ CASAS Juan, *La C.N.T. española hoy*, n. 16, 1978.
- GOMEZ PELAEZ Fernando, *Santiago Carrillo o la historia falsificada*, n. 2, 1975.
- GRUPPI ANARCHICI FEDERATI, *Per un programma anarchico*, n. 7, 1976.
- GUIDUCCI Roberto, *Autogestione e divisione del lavoro*, n. 17-18, 1974.
- GUTIERREZ Enrique, *Poder y corrupción en Bolivia*, n. 15, 1978.
- HAVEL Vaclav, *Le conformisme par la peur*, n. 7, 1976.
- IGLESIAS Ignacio, *Las últimas semanas de la república española*, n. 1, 1974.
- IGLESIAS Ignacio, *Trotsky y la revolución española*, n. 7, 1976.
- JOYEUX Gustave, *La fuga autogestionaria*, n. 17-18, 1979.
- KASHDAN Sylvia, *A View from America (the Illusion of capitalist Self-transformation)*, n. 4, 1975.

KUNTZ Joelle, *L'armée portugaise: rupture et continuité*, n. 7, 1976.

LANZA Luciano (e BERTOLO Amedeo), *L'I.R.I.: nazionalizzazione all'italiana*, n. 1, 1974.

LANZA Luciano, *Elementi tecnoburocratici dell'economia fascista*, n. 5, 1975.

LANZA Luciano, *Autogestione ed economia*, n. 17-18, 1979.

*** *Lettre de Hongrie (La jeunesse diplômée)*, n. 8, 1976.

LOURAU René, *Autogestione ed istituzioni*, n. 17-18, 1979

MADAJULAU Gabriel, *Observaciones acerca del sindicalismo peronista*, n. 6, 1976.

MADRID Daniele, *Le mouvement provo en Belgique*, n. 12, 1977.

MANSELL Dave, *The Ulster Conflict*, nn. 10-11, 1977.

MARQUART Alfred, *The Citizen's Action Group Movement in West Germany*, n. 13, 1978.

MARTIN Marie, *Syndacalisme international: l'inévitable bureaucratie*, n. 7, 1976.

MEISTER Albert, *Les transnationales*, n. 4, 1975.

MEISTER Albert, *L'autogestione nell'industria e nella formazione*, n. 17-18, 1979.

*** *Memorial de 126 sindicatos chilenos enviado al General Pinochet el 1° de Mayo 1977*, n. 12, 1977.

MERCIER VEGA Louis, *La variante militaire de la nouvelle classe*, n. 5, 1975.

MERCIER VEGA Louis, *Les Eglises latino-américaines et le Siècle*, n. 8, 1976.

MERCIER VEGA Louis, *Sur les groupes d'affinité*, n. 13, 1978.

MERCIER VEGA Louis, *Les nouveaux maîtres: confluences et particularités latino-américaines*, n. 14, 1978.

MOYA VALGANON Carlos, *El nuevo poder en España*, n. 10, 1977.

*** *Nacionalismo y ultra-izquierdismo en America latina*, n. 8, 1976.

NORTH AMERICAN CONGRESS ON LATIN AMERICA, *Aspects of US exploitation of Mexican labor*, n. 9-10, 1977.

ORLOV Youri F., *Un socialisme non totalitaire est-il possible?*, n. 8, 1976.

PARANE Santiago, *Hors-jeu international et jeu internationaliste*, n. 11, 1977.

PARANE Santiago, *Eléments pour un dossier chilien*, n. 3, 1975.

PASCARELLA Gian Luigi (e AMBROSOLI Roberto), *Consenso e condizionamento nella scuola di stato in Italia*, n. 8, 1976.

PELLICANI Luciano, *La critica bakuniniana del marxismo come ideologia di classe dell'intelligenza proletarizzata*, n. 9, 1977.

PRANDSTRALLER Gian Paolo, *La teoria dei bisogni nell'impresa autogestita*, n. 17-18, 1979.

PUIG Ramon, *España 1975 (con Franco o sin Franco)*, n. 4, 1975.

RABUAZZO Salvo, *Critica dell'intellettuale organico gramsciano*, n. 13, 1978.

- RAMA M. Carlos, **La classe alta franquista española**, n. 14, 1978.
- RAYMAN Paula, **Kibbutzim: the Vanguard of Zionism-Socialism**, n. 6, 1976.
- RITTERSPORN Gabor T., **The dissident movement and the middle class in the USSR**, n. 16, 1978.
- RIZZI Bruno, **Da « Il collettivismo burocratico »**, n. 10, 1977.
- SANA Heleno, **Internacionalismo obrero y emigración**, n. 3, 1975.
- SCHWARZ Helmut, **Evolution du mouvement étudiant antiautoritaire en RFA**, n. 9, 1977.
- SEMPRUM MAURA Carlos, **Les révolutions mortes et les autres (l'irrépérable Mais 68)**, n. 2, 1975.
- SEMPRUN MAURA Carlos, **...Ni C.N.T.**, n. 16, 1978.
- STAFFA Nino, **Technobureaucracy and city life**, nn. 14-15, 1978.
- STERN Henri, **Mai 68: refus total ou récupération?**, n. 3, 1975.
- TRIFON Edmond, **Faits divers et socialisme**, n. 10, 1977.
- VANDEVORT Bruce, **A Note on contemporary US Anarchism**, n. 8, 1976.
- VENZA Claudio, **Militarismo e sinistra in Italia: dalla diffidenza alla collaborazione**, n. 15, 1978.
- WIECK THOREAU David, **The Negativity of Anarchism**, n. 5, 1975.
- ZIMMERMAN Heinz, **L'expérience de la cogestion en Allemagne Fédérale**, n. 1, 1974.
- ZIMMERMAN Heinz, **La condition ouvrière en RDA**, n. 8, 1976.

Sono disponibili (ad esclusione del primo numero) le annate complete di INTERROGATIONS, la più importante palestra culturale libertaria degli anni '70, ai seguenti prezzi: 1° anno (nn. 2-4), 10.000 lire; 2° anno (nn. 5-8), 12.000 lire; 3° anno (nn. 9-12), 12.000 lire; 4° anno (nn. 13-16), 12.000 lire; 5° anno (nn. 17-18), 4.000 lire; l'intera collezione (con fotocopia del primo numero), 50.000 lire. Gli interessati si rivolgano all'amministrazione di « Volontà ». Le spedizioni saranno effettuate contrassegno o dietro versamento dell'importo sul conto corrente di « Volontà ». Sono inoltre disponibili in opuscolo, al prezzo di 1.500 lire, gli articoli di Venza (« Militarismo e sinistra in Italia ») e di Pellicani (« La critica bakuniana del marxismo »).



Antimilitarismo/pace/
disarmo

pedagogia libertaria/
esperienza e teoria

storia del movimento/
anarchico

conflittualità sociale/
anarcosindacalismo

attualità politica/
sociale/economica

cronache sovversive/

interviste/dibattiti/
lettere

ambiente/ecologia/
movimenti di rivolta

rivista

anarchica

mensile/L. 1.000/
44 pagine/in vendita
nelle edicole
e nelle librerie/
abbonamento annuo

L. 10.000/versamenti
c.c.p. 12552204
intestato Editrice A
Milano/redazione:
Editrice A - c.p.
17120 - 20100 Milano

- Nico Berti/Ma la sinistra non è un po' destra?
- Josep Alemany/Il tempo dei campi di concentramento

UTOPIA

- E. Armand-H. Treni/Gli utopisti e la sessualità
- Roberto Ambrosoli/Sesso immaginario, utopia
- Michel Maffesoli/Fondamenti e funzioni delle utopie sessuali

