

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

1982/n.2
lire 3000



Edizioni Antistato

le origini del pensiero liberale
e libertario negli Stati Uniti
con un saggio sull'anarchismo americano
di Ronald Creagh

Rudolf Rocker

**Pionieri
della libertà**

EDIZIONI  ANTISTATO



232 pagine / 6.000 lire
per richieste: Edizioni Antistato
via G. Reni 96/6, 10136 Torino
spedizioni in contrassegno
o con versamento sul c.c.p. 19476100
intestato a Roberto Ambrosoli



Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Napoli
29441 del 30/12/48
Una copia: L. 3.000
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 - 20110 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
Intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 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 XXXVI n. 2
aprile/giugno 1982

3	Carlos Semprun Maura	Il cambiamento immobile
14	John Clark	Che cos'è l'anarchismo
43	Yvon Bourdet	Micro e macro autogestione
59		Lecture/Intelligenza e cultura
64	Alberto Argenton	Utopia e creatività
71	Larry Law	I pirati dell'utopia
96		Dibattito/Totalitarismo, democrazia, rivoluzione
108		Pio Turrone
109		Bilancio 1981

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Fausta Bizzozzero, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.
In copertina: disegno di Fabio Santin

● ● ● ●

In questo numero di Volontà avrebbe dovuto proseguire la sezione monografica su « Sociobiologia e natura umana » iniziata nello scorso numero. Invece, lo scritto in difesa — libertaria — della sociobiologia del canadese Pat Murray, preannunciatoci ai primi di gennaio con un telegramma, è scomparso da qualche parte tra il Saskatchewan e Milano (e l'autore non ha risposto ai nostri solleciti epistolari e telegrafici). Inoltre, la seconda parte dello scritto di Murray Bookchin ci è arrivata troppo tardi per essere tradotta e pubblicata su questo numero.

La sezione monografica viene così ad essere nuovamente intestata all'utopia, con le relazioni di Argenton al convegno di Milano e con la storia, gustosa e stimolante, del capitano Misson e della colonia Libertatia da cui emerge una « utopia vissuta », di segno libertario ed egualitario, in cui s'intrecciano elementi culturali popolari ed illuministici (mezzo secolo prima dell'Enciclopedia, un secolo prima della rivoluzione francese).

Completano il numero, oltre alle rubriche, un articolo di Bourdet sull'autogestione (naturalmente! incredibilmente riesce ancora a scrivere cose nuove su un tema di cui va scrivendo da 15 anni), una corrispondenza da Parigi di Semprun Maura sul « socialismo alla Mitterand », un anno dopo la « grande svolta » del maggio '81, ed un saggio di Clark che, analizzando criticamente vari tentativi di definizione dell'anarchismo e proponendone una sua, offre del buon materiale — ed un esempio di rigore metodologico — per l'identificazione di quell'UFO che è ancor oggi (o forse più oggi che ieri) l'anarchismo.

Dobbiamo, a chiusura di questa nota di presentazione del numero registrare purtroppo tre decessi che ci toccano da vicino: quello di Pio Turrone (di cui parliamo in altra pagina della rivista), quello di Arcangelo Carocari (che in questi ultimi anni aveva dato un aiuto finanziario generoso a molte iniziative anarchiche, tra cui Volontà e — determinante — al Centro studi libertari « G. Pinelli ») e quello — volontario — di Leonardo Bettini, autore della Bibliografia dell'anarchismo e collaboratore del centro studi.

● ● ● ●

Il cambiamento immobile

Carlos Semprun Maura *

In Francia la tradizione vuole che ogni Presidente della Repubblica neo-eletto faccia piccoli doni al buon popolo per ringraziarlo della sua elezione. Mitterand non ha deluso questa tradizione. Ma anche se la rituale amnistia è stata abbastanza ampia non bisogna dimenticare gli scioperi della fame, spesso duri, che si sono resi necessari per renderla operante.

Innanzitutto bisogna sottolineare che l'elezione di Mitterand è caratterizzata da una valenza negativa. Non si è votato *per* lui, si è votato *contro* Giscard. Certo alcuni strati di elettori si sono illusi che i socialisti sarebbero stati più efficienti anche nell'affrontare la crisi economica. Da questo punto di vista desidero evidenziare un fatto sociologico non privo di interesse — anche se, a mia conoscenza, nessuno l'ha rilevato — e cioè lo slittamento a « sinistra » di una parte dell'elettorato cattolico tradizionalmente conservatore. Ma questo fatto si iscrive in un più vasto e inesplorato fenomeno: il grande complesso di colpa dell'occidente cristiano, soprattutto dell'Europa dell'Ovest, che spinge alcuni ad un amore perverso per i « poveri ». Ciò si traduce, in termini politici, nell'appoggio alle organizzazioni cosiddette operaie sul

* Scrittore e pubblicista vive tra Barcellona e Parigi, ha scritto, tra l'altro, **Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna** (Edizioni Antistato, Milano 1976) e **Franco est mort dans son lit** (Hachette Paris 1980).

piano interno e all'URSS sul piano internazionale. (« Il fattore umano » di G. Greene non è che un esempio tra mille). E soprattutto al Terzo Mondo che abbiamo colonizzato e saccheggiato così a lungo. Vero. La disgrazia che questo terzomondismo colpevolizzato si manifesta con un appoggio — spesso puramente simbolico — ai tiranni locali che sfruttano i loro popoli.

Per ritornare al « cambiamento » si possono così riassumere le promesse — il programma, come dicono loro: democratizzazione della vita pubblica, nazionalizzazioni e decentralizzazione. Inoltre qualche inevitabile promessa del tipo abolizione della pena di morte (fatta, bravi!), servizio militare ridotto a sei mesi (rinviato alle calende greche), vasta consultazione democratica sul problema dell'energia e in particolare su quella nucleare (nulla del genere, ci si è accontentati di riprendere il programma nucleare giscardiano riducendolo leggermente). E soprattutto, soprattutto, lotta contro la disoccupazione e l'inflazione.

Iniziamo dalla fine. Dopo quasi un anno di potere socialista le sole cose che, senza alcun dubbio, prosperano, sono proprio la disoccupazione e l'inflazione. Nessuno può seriamente pensare che sia sufficiente brandire una rosa per ridurre una disoccupazione che supera i due milioni di « domande d'impiego » (1), come viene pudicamente detto. Il problema è un altro, e cioè che il governo social-comunista non ha preso, né annunciato, nessuna seria misura in questo senso.

Il rilancio dei consumi interni tanto vantato non ha potuto concretizzarsi, visto il cedimento relativo, ma continuo del potere d'acquisto. Se si fosse verificato si sarebbe verosimilmente tradotto in un aumento della vendita di prodotti importati — elettrodomestici, tessuti, hi-fi, ecc. — essendo questi i prodotti trainanti nel mercato. Le ripercussioni sull'altro mercato, quello dell'impiego, sarebbero quindi state nulle o quasi. La riduzione da 40 a 39 ore di lavoro *legale* settimanale ha più della presa in giro che altro. Per ridurre la disoccupazione bisognerebbe andare ben oltre nella riduzione del tempo di lavoro, e questo sarebbe tecnicamente semplice in tutti i settori industriali ad alto livello tecnologico, ma nell'immediato porrebbe problemi nel vasto arcipelago delle piccole e medie imprese che evadono ordine per

(1) 400.000 in più dopo l'arrivo dei socialisti al governo.

ordine. Non è raro che gli operai di queste imprese per evadere una ordinazione lavorino 50 ore e più alla settimana. Ciò non è per forza immutabile, lo so. Voglio semplicemente dire che perché un'impresa di 25 operai passi ad averne 50 — semplice ipotesi — e riduca della metà il tempo di lavoro senza una caduta vertiginosa dei salari, sono necessari cambiamenti profondi di strutture e di mentalità. E non mi pare sia questo il caso.

Tuttavia, sotto il peso della concorrenza, la robotizzazione si realizza inizialmente nella grande industria — non avendo generalmente la piccola la possibilità di investire in questo senso — contribuendo così all'aumento della disoccupazione. Il Consiglio Economico e Sociale calcola in 200.000 il numero di disoccupati che saranno « prodotti » dalla diffusione della robotizzazione nei prossimi tre anni. Una cifra senza dubbio modesta.

Oltre alle difficoltà di diverso tipo che saranno prodotte dalla robotizzazione in un tessuto economico e industriale anche diverso da quello francese, debbo accennare al tabù sociale. Anche se è più facile scriverne che realizzarla, volete confessare la seduzione implicita nella possibilità di vedere le macchine compiere tutti — o quasi — i gesti ripetitivi e gli uomini tutte — o quasi — le attività creative? Ma questa idea, peraltro semplice, si scontra con un tabù fantastico. Che cosa faranno i lavoratori di tutto questo tempo libero, di tutti questi momenti di libertà improvvisamente disponibili, se lavoreranno solo 4 o 5 ore al giorno? Sicuramente si daranno allo stupro e alla droga! No, no, al lavoro! 40, 50, mille ore alla settimana! Il lavoro è disciplina, è senso di responsabilità.

In definitiva non viene adottata nessuna misura efficace per lottare contro la disoccupazione, né la riduzione massiccia del tempo di lavoro (2), né la messa in opera di grandi lavori pubblici, né commesse statali. Niente. Mi piacerebbe fare un esempio naïf: i tuguri sono numerosi nelle città francesi. Inoltre anche se si è molto costruito dopo la seconda guerra mondiale, la qualità è stata talmente cattiva che dopo vent'anni la maggior parte degli immobili locativi (R.L.M.) è completamente marcia. La ristrutturazione di vecchi quartieri e la distruzione e rico-

(2) Ridurre a 60 anni l'età del pensionamento, a partire dal 1° aprile 1983, non costituisce una misura capace di rovesciare la tendenza.

struzione — secondo criteri più rigorosi di quelli H.L.M. — sarebbero obiettivi modesti anche per un governo di centro-destra, eppure non se ne fa niente. Viene solo ventilata la costruzione di qualche museo, giusto per il prestigio...

Parallelamente l'inflazione — in cui gioca un ruolo importante anche la disoccupazione per il suo alto costo — continua allegramente a galoppare incoraggiata dallo stato stesso che aumenta regolarmente, tra gli altri, i prezzi dei servizi.

Oggi tutti sanno (salvo il governo Mauroy, sembra) che l'estensione del capitalismo di stato (o nazionalizzazioni) costituisce innanzitutto l'humus su cui proliferano le piante carnivore della tecnoburocrazia. Lo sfruttamento assume le sembianze del « compagno padrone » e pur essendo più insidioso non è comunque meno brutale di quello del capitalismo privato. Quanto poi all'efficienza produttiva, è ancora tutta da dimostrare. Gli esempi storici da questo punto di vista risultano molto contraddittori, anche in Francia dove il capitalismo di stato era già molto potente. D'altra parte alcuni gruppi nazionalizzati (la siderurgia, ad esempio) sono pesantemente deficitari e dovranno quindi essere sovvenzionati dallo stato — vale a dire dai contribuenti — e ciò senza dubbio non servirà a diminuire l'inflazione. Tanto più che gli azionisti di questi gruppi nazionalizzati saranno grassamente indennizzati, sempre con il denaro proveniente dalle imposte anch'esse in aumento, e non solo quelle sui grandi capitali. Notiamo che se il governo precedente già sovvenzionava aziende in difficoltà, le sovvenzioni attualmente previste in questo senso sono incomparabilmente più impegnative.

Le nazionalizzazioni di gruppi industriali e di quasi tutte le banche sono state presentate come mezzi necessari che il nuovo potere si dava per assicurare il successo della sua politica economica e limitare il sabotaggio del capitalismo privato. Ma è legittimo porsi la domanda: a cosa servono questi mezzi visto che il potere non ha una politica economica degna di questo nome? A gestire la crisi, così come i governi precedenti?

Una cosa è sicura. Queste nazionalizzazioni costano care e produrranno quindi ricadute inflazionistiche senza che la loro redditività a lungo termine sia minimamente assicurata. E pertanto i licenziamenti nelle aziende in difficoltà continueranno. Sono già previsti nella siderur-

gia (USINOR) e nel settore tessile ripreso in mano dallo stato (Bossac/St. Frères), e non sono che due esempi tra molti.

Sul piano sociale — i cosiddetti « diritti dei lavoratori » di cui tanto si parla — per contro, le cose non cambieranno e, in una certa misura, possono addirittura peggiorare. Bisogna ricordare che la statalizzazione di importanti settori industriali e del credito è esattamente il contrario della socializzazione? O dell'autogestione, di cui curiosamente non si parla più nei ranghi socialisti. Ma è pur vero che prima si trattava solo di gettare polvere negli occhi.

Del resto questi sproloqui sui diritti dei lavoratori riguardano in realtà il ruolo dei sindacati nei settori statali, sindacati che non rappresentano che il 20% dei dipendenti in Francia. Per il potere va da sé che si tratta di associare i sindacati allo sforzo produttivo, a costo di dare loro una maggiore responsabilità nella *gestione dello sfruttamento dei lavoratori* secondo i meccanismi burocratici ben conosciuti. Se i sindacati e i manager « socialisti » arrivassero ad intendersi sui tassi di sfruttamento e di produttività indispensabili qualunque rivolta, qualunque rivendicazione per minima che sia, uscendo dalle norme stabilite apparirebbe come profondamente sacrilega. Questo è uno dei risultati classici della menzogna burocratica. Ma anche qui sono possibili sorprese.

Queste considerazioni — certamente sommarie — sui problemi economici hanno il solo scopo di rispondere al linguaggio del potere che si presenta innanzitutto come il migliore gestore possibile dell'impresa Francia. Ma non possiamo fermarci qui.

Un altro cardine della campagna pubblicitaria della nuova maggioranza, la « democratizzazione della vita pubblica », resta solo propaganda. La vita pubblica oggi non è né più né meno democratica di ieri. Certo si è abolita la legge repressiva detta « Giustizia e Libertà », ma è tutto quello che si può loro accreditare (3).

Perché non si può prendere veramente sul serio l'in-

(3) Il Ministero della Giustizia è il solo, per ora, a mantenere le sue promesse elettorali: abolizione di questa legge e della pena di morte, riforma un briciolo più liberale del Codice Penale, soppressione dei Quartieri di Alta Sicurezza nelle prigioni. Su quest'ultimo punto non si sa ancora da che cosa essi saranno sostituiti, perché è proprio di questo che si tratta.

novazione che consiste nel creare un Ministero del Tempo Libero i cui funzionari perdono il loro tempo a domandarsi ciò che potrebbero proporre concretamente...

Riguardo al decentramento avviato è necessario segnalare che, essendo la Francia il paese più centralista del mondo occidentale, era ora che si tentasse qualcosa per rompere o quantomeno ridurre il monopolio decisionale di Parigi. Solo l'uso continuato delle riforme timidamente iniziate ci permetterà di darne una valutazione. Tutto ciò che per il momento posso dire è che ci si è accontentati di raddoppiare i poteri dell'amministrazione statale rappresentata dai prefetti, dalle assemblee di notabili eletti, con poteri accresciuti. Vista la vittoria della destra nelle recenti elezioni cantonali — su cui ritornerò — ciò ci promette piccanti incidenti, ma per il momento niente permette di affermare che la decentralizzazione in corso avvicinerà il cittadino alle decisioni che lo riguardano. Si dovrà accontentare di delegare i suoi poteri — attraverso il voto — ai Signori Presidenti dei Consigli dipartimentali e regionali. E il Prefetto, nominato dal governo, resterà un personaggio-chiave del sistema. Non dico che questo sistema sia peggiore del vecchio, ma semplicemente che è difficile, ora come ora, valutare il migliore. Se poi di migliore ce n'è.

Fenomeno enigmatico: l'adesione popolare che fece uscire la gente nelle strade la sera dell'elezione di Mitterand, in qualche mese è sparita, come provano le elezioni cantonali del marzo '82. Perché questa speranza subitaneamente delusa? Questa gente che si è messa a danzare, più o meno spontaneamente, sulle pubbliche piazze la notte del 10 maggio ha realmente creduto al « miracolo socialista »? Per strano che possa apparire, sembra proprio di sì. Ma non è durato a lungo.

Noi avremmo vissuto nei primi mesi dell'esperienza social-comunista uno « stato di grazia » (secondo l'espressione di Mitterand ripetuta all'infinito dai mass-media) che a mio avviso si è manifestato soprattutto attraverso il più sinistro dei conformismi. Una volta di più gli intellettuali-cani da guardia (compresi alcuni « libertari ») sono saliti in prima linea per urlare: « Il potere politico e l'intelligentzia sono infine riconciliati! ». La minima critica era tacciata di sabotaggio. Chiunque non fosse incondizionatamente per Mitterand era contro di lui e quindi a favore di Giscard o di Chirac. Il florilegio di questa intolleranza potrebbe riempire interi volumi...

Ministri, deputati, leader politici e sindacali di « sinistra », in una esemplare cacofonia, rimproveravano aspramente la TV, la stampa, l'opinione pubblica, ecc., mai abbastanza decisi per il loro gusto. L'arretramento del loro elettorato accrescerà senza dubbio quest'intolleranza.

Un fatto mi sembra, però, particolarmente grave: nel conformismo ambientale, facendo entrare i comunisti al governo, Mitterrand ha dato loro una nuova *legittimità*, proprio nel momento in cui in Francia si cominciava a percepire una visione più netta del totalitarismo — anche nei ranghi della C.F.D.T., seppure ancora confusamente —. Così viene annullato l'allineamento del P.C.F. sull'imperialismo russo, le sue campagne razziste contro i lavoratori immigrati che arrivavano fino ad attaccare con bulldozer lavoratori africani, o a denunciare degli innocenti — ma marocchini! — di traffico di droga, ecc. ecc. L'elenco delle turpitudini comuniste sarebbe troppo lungo. Anche i loro insulti al Partito Socialista sono cancellati.

Molti si sono stupiti che il P.S., dopo aver ottenuto da solo la maggioranza al Parlamento, faccia tuttavia entrare i comunisti al Governo. Ma l'esperienza ha dimostrato che questo successo elettorale era effimero e ormai, per continuare a governare, il P.S. *ha bisogno* dei voti del P.C.F. (A meno di fare una politica diversa e guadagnare altri appoggi. Ma non è questa la strada che ha imboccato). Da questo punto di vista i socialisti sono stati preveggenti.

Si è anche detto che il P.S. si alleava strettamente al P.C.F. per meglio soffocarlo e ridurlo. Ma è successo esattamente il contrario. Malgrado le apparenze è il P.S. oggi ad essere molto più « prigioniero » del P.C.F. che non l'inverso. Più il P.C. perde voti alle elezioni, dopo il maggio '81, più esige e picchia sul tavolo, a tutti i livelli della vita politica ed economica del paese. Il loro ricatto è semplice: essi dicono ai socialisti: « Il fatto che abbiamo perso il 6% del nostro elettorato in questi ultimi anni è una cosa, ma ciò non impedisce che il nostro restante 15% vi è più necessario che mai e quindi dovete tener conto delle nostre ambizioni. Altrimenti vi molliamo e voi perdete ». E si sono intesi.

Il gioco del P.C.F., come sempre, è doppio se non triplo. I ministri comunisti giocano a fondo la carta della « solidarietà governativa ». Critiche verso l'URSS? Perché no? (Ma veramente esse non si spingono molto lon-

tano). Polonia? Afghanistan? Bagatelle che non ci debbono distrarre dall'essenziale: il perseguimento del « cambiamento ». Cioè il perseguimento dell'inserimento dei comunisti nei posti-chiave della nazione. Il P.C.F., dal canto suo, — soprattutto tramite la voce dell'inenarrabile George Marchais — si fa virulento difensore dell'imperialismo russo auspicando, per il momento, la continuazione della sua collaborazione governativa. Ed è alla C.G.T. che viene demandato il ruolo di difensore più demagogico degli interessi dei lavoratori, anche « contro » i suoi ministri, nei trasporti (ministro Fiterman) o la funzione pubblica (ministro Le Pors, tutte e due comunisti). Oltre a ciò permette di continuare (fino a un certo punto) la finzione dell'indipendenza del loro sindacato. Il calcolo comunista mi sembra semplice: come prima ipotesi l'esperienza governativa riesce, la disoccupazione si riduce, l'inflazione anche, e i comunisti, avendo partecipato alla « vittoria », possono logicamente sperare in qualche vantaggio; seconda ipotesi, l'esperienza fallisce, ma non sarà per colpa dei comunisti che non hanno avuto sufficiente potere e non sono stati abbastanza seguiti ma che, d'altronde, si sono battuti su tutti i fronti, basta guardare la C.G.T. Essi potranno così tentare di ridiventare il « primo partito della sinistra ». Perché è evidente che in caso di insuccesso il P.S. si sfalderà mentre il P.C.F. può sperare di raccogliere il malcontento. Tutto questo è, evidentemente, semplificato all'estremo.

D'altra parte la Francia non vive isolata dal resto del mondo né economicamente né politicamente e vorrei terminare con qualche nota sulle incoerenze della politica estera mitterrandiana. Lasciamo da parte il discorso terzomondista che in fin dei conti non è che il proseguimento, con qualche aggiustamento, del discorso gollista sull'amicizia tra la Francia e il Terzo Mondo. Ma De Gaulle governava nel momento storico della decolonizzazione ed assumendola — non senza versare sangue, come in Algeria — il suo discorso aveva tutt'altro peso. Ma la decolonizzazione oggi è compiuta. (Anche se ci si può porre ancora il problema a proposito della Martinica, del Guadalupe, della Réunion e delle altre Guyanes...). E Mitterrand non riesce proprio a far dimenticare che egli è stato Ministro dell'Interno all'inizio della guerra d'Algeria...

Passiamo all'essenziale, il conflitto Est/Ovest. La situazione polacca ha turbato non poco l'opinione pubblica

francese — anche se non abbastanza per i miei gusti — ed all'instaurazione dello « stato di guerra » il 13 dicembre 1981 il governo e numerosi uomini politici protestarono contro questo nuovo attentato alle libertà. Marchais dal canto suo dichiarò che lo stato di guerra aveva evitato in Polonia una guerra civile che avrebbe portato a una terza guerra mondiale, per cui quelli che sono contro lo stato di guerra sono potenzialmente criminali di guerra. Compresi Mitterrand e i suoi ministri? A meno che, certo, essi abbiano protestato solo per la forma? Il fatto è che il governo francese non ha preso alcuna misura concreta in rapporto alla situazione polacca. Il solo aiuto francese a quel paese è a carattere privato, umanitario — invio di alimentari e medicinali — e la sola organizzazione vicina al potere che vi ha partecipato è la C.F.D.T.

Io sono tra coloro che pensano che il governo francese non avrà mai un atteggiamento deciso verso l'imperialismo russo fintanto che avrà nel suo seno dei comunisti. Non foss'altro perché questi ultimi non accetteranno mai di lottare realmente contro l'espansionismo russo. Mosca può dormire tranquilla fintanto che rimarranno al loro posto. D'altronde i fatti sono evidenti. I ministri comunisti possono aver dovuto ingoiare qualche rospo di fronte ad alcune dichiarazioni dei leaders socialisti sulla Polonia, sull'Afghanistan o sui diritti dell'uomo nella Russia stessa, ad esempio, ma la loro pazienza è stata ricompensata poiché nello stesso momento in cui si parlava della libertà si siglava con Mosca il gigantesco contratto sul gas siberiano. Cosa che ha fatto dire ad alcuni che se i socialisti avevano avuto buone parole per il popolo polacco, i loro soldi, invece, andavano ai dirigenti sovietici. Giscard d'Estaing non avrebbe potuto far meglio verso chi gli ha rimproverato, a ragione, la sua mollezza verso l'URSS.

L'atlantismo a volte ostentato da Mitterrand deve quindi sfumarsi a causa di iniziative del suo governo che non possono dispiacere — e non si tratta solo del gas siberiano — ai dirigenti sovietici. Come se giocando una specie di gioco d'equilibrio tra le due superpotenze la Francia potesse accrescere il suo ruolo e il suo prestigio in Europa e nel mondo. Ben altri governi francesi si sono rotti i denti nel rincorrere quest'illusione.

L'unica innovazione della diplomazia francese è praticamente il suo intervento in America Centrale. Ma an-

che qui dobbiamo guardare al di là delle apparenze. Tutti sanno che l'America Latina in generale è un continente in preda a conflitti, a terribili ingiustizie sociali, in cui quasi ovunque sono al potere oligarchie finanziarie e/o dittature militari (Cuba compresa). Tutti conoscono la responsabilità degli U.S.A. in questo stato di cose. Ora il governo francese sembra interessarsi solo del Nicaragua e del Salvador. Motivo umanitario dichiarato: tentare di aiutare a ridurre la miseria. Motivo politico: tentare di impedire a questi paesi di cadere nella zona di influenza sovietica. Ora, la particolarità di questi paesi, contrariamente ad altri latino americani, in cui egualmente esistono gravi conflitti, è che essi *sono già caduti nel campo sovietico* tramite Cuba (per il Salvador mi riferisco, evidentemente, alle forze armate di opposizione).

Non mi propongo qui di analizzare la « cubanizzazione » del Nicaragua e della guerriglia salvadoregna, ma è sufficiente saper leggere la stampa per rendersene conto. E l'appoggio delle autorità nicaraguensi al generale Jaruzelski nel suo tentativo di « normalizzazione » della Polonia risulta, in questo senso, significativo.

Anche se si crede alla volontà di fermezza di Mitterrand nei confronti dell'URSS non si può che constatare l'assenza evidente di fermezza rispetto al satellite di Mosca in America: Cuba, considerata ufficialmente come l'amica e l'alleata della « Francia socialista ». Non solo non si rimette in discussione il ruolo di Cuba in America Centrale, ma nessuno si è ancora interrogato sul ruolo dei mercenari cubani in Africa.

Così, di fronte alle gravi tensioni ed alla miseria del continente latino-americano, per ora le sole iniziative del governo francese non sono che un'appoggio implicito agli interessi sovietici — tramite Cuba — in questa parte del mondo. (La presenza di Régis Debray al fianco di Mitterrand come consigliere per il Terzo Mondo non è forse solo simbolica in questo *affaire*).

Poiché la politica di Reagan si limita ad appoggiare i regimi esistenti, qualunque siano le loro ingiustizie e i loro crimini, purché siano « amici », il continente latino-americano rischia di impantanarsi completamente in un conflitto Est-Ovest passando sulle teste dei suoi popoli, conflitto in cui la sola alternativa possibile sarà di sapere se si va a finire a marcire nelle prigioni di dittature di « sinistra » o di « destra ».

Dopo la sconfitta alle elezioni cantonali, a soli dieci

mesi dalla vittoria, il problema-chiave per il futuro del potere socialcomunista è di sapere se trarranno insegnamenti da questa sconfitta e attueranno una politica conseguente di lotta contro la disoccupazione e l'inflazione, ma anche una politica di reale ampliamento della democrazia.

Non siamo tanto ingenui da chiedergli di applicare concretamente il loro slogan pubblicitario: «cambiare la vita», ma semplicemente di smuovere le cose.

In questo caso, anche se il ritorno a posizioni di forza dei mandarini della vecchia maggioranza è spiacevole, le elezioni cantonali non sarebbero state totalmente negative. Ma non ci credo molto. E' più probabile che procederanno ad una operazione rituale di pulizia cambiando qualche ministro ed altri responsabili — ma non i comunisti — facendoli passare per i capri espiatori della loro sconfitta.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

La distribuzione di Volontà nelle edicole tramite la SODIP non funziona. Non è cosa nuova, visto che la strozzatura distributiva costituisce da sempre il problema fondamentale sia delle riviste che dei libri anarchici. Attualmente, dopo 4 numeri consegnati alla distributrice, i dati relativi alle vendite sono sconfortanti: non arriviamo neppure al 20% di venduto sulle 1400 copie di ogni numero consegnate. Evidentemente non potremo continuare a lungo ad utilizzare questo canale che, a questi livelli, risulta eccessivamente oneroso. Attenderemo quindi il prossimo estratto conto per decidere se continuare il rapporto con la SODIP oppure no. Ma nel frattempo preavvertiamo i lettori che abitualmente acquistano Volontà in edicola che potrebbero non trovarla più e li invitiamo, in questo caso, ad abbonarsi o a segnalarci una libreria della loro zona cui inviare la rivista.

Che cos'è l'anarchismo? *

John Clark **

Gran parte della recente discussione filosofica sull'anarchismo risulta fastidiosamente oscura e incomprensibile, perchè i teorici della politica non riescono a trovare definizioni appropriate per i termini « anarchia », « anarchico » e « anarchismo ». Ritengo che ciò si debba attribuire principalmente alla scarsa attenzione della quale sono fatti oggetto problemi di notevole rilievo, quali ad esempio (tanto per accennare ai più importanti) la natura della teoria classica dell'anarchismo, la storia del movimento anarchico, i numerosi tentativi di sperimentare la teoria e la prassi anarchiche nella realtà contemporanea. Nelle pagine che seguono cercherò di formulare una definizione che tenga conto di tutti gli aspetti dell'anarchismo: la teoria e la pratica, le forme storiche e le manifestazioni attuali. Inoltre, sottoporro ad analisi critica quelle concezioni dell'anarchismo che trascurano anche uno solo degli aspetti sopra citati o che danno dell'anarchismo una immagine distorta.

* Questo articolo è la traduzione del saggio *What is anarchism*, inserito nell'antologia *Anarchism* (a cura di J.R. Pennock e J.W. Chapman, New York, 1976). L'autore, nell'autorizzare la riproduzione, ci ha precisato che in questi ultimi anni le sue idee sono un po' cambiate: « Sarei ora meno interessato ad una rassegna storica ed invece m'occuperei maggiormente dell'anarchismo ecologico e comunitario, che mi sembra essere l'unica teoria coerente ».

** Insegna Filosofia all'Università di New Orleans; è autore di *Max Stirner's Egoism* (Londra, 1976) e di vari studi sull'anarchismo (in italiano è uscito *Anarchismo ottanta: dalla classe alla cultura*, su « A » n. 8/1981).

1. Il problema di una semplificazione eccessiva

Secondo George Woodcock, uno degli storici dell'anarchismo più attendibili, « la prima cosa da evitare » quando ci si accinge ad una analisi dell'anarchismo è la semplicità (1). Purtroppo molti, lungi dal porsi in guardia contro una semplificazione eccessiva, si sono invece aggrappati alle definizioni più semplicistiche del termine, senza analizzare troppo a fondo il fenomeno al quale esso fa riferimento. Accade perciò spesso che gli studiosi si costruiscano una opinione sull'anarchismo basata esclusivamente sull'etimologia della parola, e da questa prendano poi le mosse per elaborare tutta una serie di teorie astratte, senza prestare la minima attenzione alla storia sociale e alla storia delle idee. Poichè anarchia significa « senza governo », sentenziano costoro, anarchico è chi aspira ad una società priva di governo, e l'anarchismo è la teoria che afferma la necessità di una società cosiffatta. Quasi sempre, un'analisi così superficiale porta a concludere che l'obiettivo proposto è ben oltre le nostre possibilità e che l'anarchismo deve perciò essere liquidato come utopismo « naif ». Nulla di più errato. Come spero di dimostrare, questo tipo di approccio non rende neppure lontanamente giustizia all'anarchismo, come non gli rendono giustizia tutti i tentativi di definire il termine in una sola, semplice idea. Prima di evidenziare altre difficoltà che si frappongono a una corretta analisi dell'anarchismo, vorrei esaminare un po' più a fondo questo tipo di definizioni semplicistiche.

Esse si fondano su un presupposto comune, e cioè sulla possibilità presunta di poter identificare l'anarchismo in una unica caratteristica essenziale, che dovrebbe distinguerlo da tutte le altre concezioni politiche e sociali. Nella maggior parte, dei casi, viene assunta come caratteristica distintiva l'opposizione radicale a un principio o a un'istituzione. Così, un tipo di definizione caratterizza l'anarchismo come movimento che rifiuta qualsiasi forma di governo. E nella tradizione anarchica si possono rintracciare parecchie testimonianze a sostegno di questa tesi. Nella voce sull'anar-

(1) George Woodcock, *Anarchism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963, p. 7 (ediz. italiana: *L'anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1966).

chismo redatta per l'*Encyclopaedia Britannica*, ad esempio, Kropotkin parla di un « principio teorico di vita e di comportamento, nella cui concezione la società è priva di governo » (2). Nel suo saggio *Anarchism*, Emma Goldman lo definisce « una teoria, secondo la quale tutte le forme di governo si basano sulla violenza, e perciò sono sbagliate e dannose, oltretutto inutili » (3). Un noto studioso anarchico contemporaneo, Colin Ward (direttore della prima serie della rivista *Anarchy*) definisce l'anarchia « assenza di governo » (4) e l'anarchismo « idea secondo la quale è possibile e desiderabile che la società si organizzi senza governo » (5). Altri tentano di definire l'anarchismo attraverso il rifiuto non tanto del governo, quanto del potere che controlla il governo. Si potrebbe citare ad esempio Proudhon, il quale scrive che anarchia significa « assenza di un governante o di un sovrano » (6). Altri ancora ritengono che la caratteristica essenziale dell'anarchismo sia l'opposizione allo Stato, il quale — come vedremo meglio più avanti — viene spesso distinto dal governo. Basti ricordare ciò che affermava Bakunin: « il sistema anarchico... mira all'abolizione dello Stato » (7). Dal canto suo, Woodcock scrive che « l'elemento comune a tutte le sue forme (dell'anarchismo - n.d.t.) » è l'obiettivo della « sostituzione dello Stato autoritario con forme di cooperazione libera tra individui liberi » (8). Vi sono poi coloro i quali sostengono che l'anarchismo non si oppone semplicemente allo Stato o alla autorità politica, ma all'autorità in quanto tale. Seba-

(2) Peter Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, Dover, New York, 1970, p. 284.

(3) Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays*, Dover, New York, 1969, p. 50 (ediz. italiana: *Anarchia, femminismo ed altri scritti*, La Salamandra, Milano, 1976).

(4) Colin Ward, *Anarchism in Action*, Allen and Unwin, Londra, 1973, p. 11 (ediz. italiana: *Anarchia come organizzazione*, Antistato, Milano, 1979).

(5) Ibid. p. 12.

(6) Steward Edwards (a cura di), *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, Doubleday, Anchor, Garden City, 1969, p. 89. Con il consueto gusto per il paradosso, Proudhon definisce questa condizione « una forma di governo ».

(7) G.P. Maximoff (a cura di), *The Political Philosophy of Bakunin*, Free Press, New York, 1964, pp. 297-98.

(8) Woodcock, *op. cit.*, p. 11.

stien Faure proclama che « chiunque rinnega l'autorità e lotta contro di essa è un anarchico » (9). Malatesta accetta la versione secondo la quale anarchia significa « senza governo », ma completa la definizione specificando: « senza alcuna autorità costituita » (10). Più recentemente, Ward ha detto che gli anarchici contestano il « principio stesso di autorità » (11) e Runkle, in polemica con l'anarchismo, ha affermato che esso « rifiuta l'autorità in tutte le sue forme » (12). Anche Daniel Guerin, che di solito è un interprete attento e acuto dell'anarchismo, in una occasione ne dà una definizione superficiale e acritica: giunge infatti ad affermare che l'anarchico è colui il quale « rifiuta la società nel suo complesso » (13). Volendo isolare, tra le tante, la definizione in negativo più pertinente, sceglierei quella di Malatesta, secondo il quale gli anarchici aspirano « ad eliminare completamente la dominazione e lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo » (14). Recentemente, Murray Bookchin ha caratterizzato l'anarchismo come opposizione a tutte le forme di dominazione e a tutti i tipi di organizzazione gerarchica (15).

Abbiamo visto che i tentativi di definire l'anarchismo nei suoi aspetti positivi (soprattutto da parte dei teorici non anarchici) sono stati relativamente rari. Vi è stato invece chi si è cimentato nel compito di generalizzarne gli obiettivi. L'anarchismo, ad esempio, potrebbe essere considerato una teoria dell'associazione volontaria. Secondo Kropotkin, esso mira all'instaurazione di un ordine sociale basato « sul libero accordo tra vari gruppi, territoriali e professionali, co-

(9) Ibid., p. 7

(10) Errico Malatesta, *Anarchy*, Freedom Press, Londra, s. d., p. 7 (ediz. italiana: *L'anarchia*, La Fiaccola, Ragusa, 1973).

(11) Ward, *op. cit.*, p. 12.

(12) Gerald Runkle, *Anarchism: Old and New*, Delta, New York, 1972. Ibid., p. 3.

(13) Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice*, Monthly Review Press, New York, 1970, p. 13 (ediz. italiana: *L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, Savelli, Roma, 1974).

(14) Paul Berman (a cura di), *Quotations from the Anarchists*, Praeger, New York, 1972, p. 28.

(15) Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, Rampart Press, Berkeley, 1971 (ediz. italiana La Salamandra, Milano, 1980).

In particolare si veda il saggio che dà il titolo al libro.

stituiti liberamente in funzione dei bisogni della produzione e del consumo » (16). Proudhon sostiene che nell'anarchismo « al concetto di governo si sostituisce il concetto di contratto » (17). Anche negli scritti di Woodcock, che già abbiamo citato, si accenna alla « cooperazione tra individui liberi » (18) con riferimento all'idea di associazione volontaria. Ma l'anarchismo potrebbe anche essere definito una teoria della decentralizzazione. Paul Goodman osserva che, se anarchia significa « mancanza di ordine e di pianificazione », allora « la maggior parte degli anarchici, ad esempio gli anarco-sindacalisti e gli anarchici comunitari, non sono stati in realtà "anarchici", bensì decentralisti » (19). Questa concezione non è dissimile da quella che stabilisce un nesso tra anarchismo e federalismo. Secondo Bakunin, l'anarchismo propone « un'organizzazione dal basso verso l'alto, di tipo federativo » (20). E ancora: l'anarchismo si può definire come rivendicazione di libertà. Runkle afferma che « assenza dell'anarchismo è la libertà dell'individuo » (21). Bookchin formula una concezione analoga, ma più specifica, asserendo che gli anarchici tendono a una « condizione nella quale gli uomini liberino non soltanto la "storia", ma la realtà immediata della vita quotidiana in tutti i suoi aspetti » (22).

Riassumendo, l'anarchismo può essere definito non solo come teoria di opposizione al governo, allo Stato, all'autorità e alla dominazione, ma anche come teoria del volontarismo, della decentralizzazione, della libertà. Tuttavia, caratterizzarlo esclusivamente in funzione di queste negazioni e di queste proposte o rivendicazioni è sbagliato. Infatti, gli anarchici che abbiamo citato, e che talvolta si lasciano tentare da proposizioni mal formulate o semplicistiche, sono in realtà ben consapevoli della complessità della teoria di cui si fanno portavoce e le loro opere, considerate nel complesso,

(16) Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, p. 284.

(17) Proudhon, *op. cit.*, p. 98.

(18) Woodcock, *op. cit.*, p. 11.

(19) Paul Goodman, *People or Personnel e Like a Conquered Province*, Vintage, New York, 1963, p. 6.

(20) Bakunin, *op. cit.*, p. 298.

(21) Runkle, *op. cit.*, p. 3.

(22) Bookchin, *op. cit.*, p. 41.

evidenziano la necessità di una definizione più completa ed esauriente (23).

A mio giudizio, tra tutti coloro che l'hanno tentato, solo Woodcock è riuscito ad indicare in modo chiaro e conciso gli elementi che assumeremo qui come basi per una definizione minima di anarchismo. Secondo Woodcock, « dal punto di vista storico, l'anarchismo è una dottrina che critica la società esistente, propone l'immagine di una società futura auspicabile e indica i mezzi per attuare il passaggio dall'una all'altra » (24). Nelle pagine che seguono cercherò di sviluppare più a fondo questi tre concetti, e insieme ad essi un quarto che Woodcock non ha indicato. Alla fine, non dovrà più esservi dubbio che qualsiasi definizione dell'anarchismo limitata ad un'unica dimensione — ad esempio, l'elemento critico — sia da giudicarsi gravemente carente e inadeguata.

2. Le interpretazioni errate dell'anarchismo

Non tutti gli errori di interpretazione dell'anarchismo sono il risultato di una eccessiva semplificazione. Come abbiamo già accennato, una delle pecche più gravi nella quale sono incorsi coloro i quali hanno dibattuto il problema è stata quella di non tener conto del pensiero e della prassi anarchica in senso storico. Si è giunti così al paradosso di politologi che si scagliano contro un anarchismo esistito unicamente come costruzione fantastica nella mente dei suoi oppositori, e di filosofi che difendono un anarchismo che la stragrande maggioranza degli anarchici (di ieri e di oggi) non riconoscerebbero come proprio. Ad esempio, Benjamin Barber, nel suo saggio *Poetry and Revolution: The Anarchist as Reactionary*, perpetua il cliché del carattere utopico dell'anarchismo. « Gli anarchici », scrive, « riescono a capo-

(23) Val la pena ricordare che Robert Wolff ha recentemente indicato una terza definizione di anarchismo, diversa dalle precedenti citate. Secondo Wolff, un anarchico è caratterizzato dal fatto che « non considererà mai il potere dello Stato un potere legittimo, dotato di forza morale vincolante ». La peculiarità di questa definizione consiste nel fatto che non attribuisce agli anarchici la volontà di sostenere le istituzioni sociali e politiche, ma neppure di opporvisi, perlomeno in modo evidente. Esamineremo meglio il problema più avanti.

(24) Woodcock, *op. cit.*, p. 7.

volgere l'errore naturalistico: non è vero che l'uomo naturale, così com'è, sia ciò che dovrebbe essere; l'uomo è, di fatto, nient'altro che l'uomo utopico, come gli anarchici ritengono dovrebbe essere » (25). Secondo Barber, poi, l'anarchismo non ha idea alcuna delle realtà politiche e si limita a romantiche esortazioni alla rivoluzione. « Esso deve rifiutare la teoria politica in quanto tale, in nome della poesia e della rivoluzione » (26). Le idee di Barber sono state ulteriormente sviluppate da Isaac Kramnick nel suo articolo: *On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England*. Secondo Kramnick, « gli anarchici sostituiscono alla politica la cultura e il teatro » (27) e perciò non hanno alcun aggancio con la realtà (28). Nel suo *Anarchism: Old and New*, Runkle afferma che « la sinistra studentesca, la destra radicale e l'esistenzialismo sembrano tutte essere, almeno da un punto di vista superficiale, forme contemporanee di anarchismo » (29). Metà del libro è dedicata ad ulteriori sviluppi di questa teoria, che giustamente l'autore stesso definisce superficiale.

Gli scritti di Barber, di Kramnick e di Runkle mostrano chiaramente a quali conseguenze possa portare l'ignoranza di molti elementi della tradizione anarchica e come basandosi su quella stessa tradizione in modo puramente selettivo e parziale si possa giungere a generalizzazioni mistificatorie. La

(25) Benjamin Barber, *Superman and Common Men: Freedom, Anarchy, and the Revolution*, Praeger, New York, 1972, p. 18.

(26) Nel testo originale si legge *revelation* (rivelazione), ma probabilmente si tratta di un refuso. Tuttavia, chi fosse interessato ai rapporti tra anarchismo e rivelazione veda il « Catholic Worker ».

(27) Isaac Kramnick, *On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England*, in « American Political Science Review 66 », marzo 1972, 114. Ho esaminato dettagliatamente le affermazioni di Kramnick in altra sede. Cfr. *On Anarchism in an Unreal World: Kramnick's View of Godwin and the Anarchists*, in « American Political Science Review 69 », marzo 1975, 162-67, e il commento di Kramnick nello stesso numero. Per un'analisi più approfondita del contributo di Godwin al pensiero anarchico, cfr. il mio *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

(28) Kramnick, p. 128. Kramnick conclude che « l'anarchismo utopico » è, in ultima analisi, reazionario, perchè non propone alcuna strategia efficace per il cambiamento.

(29) Runkle *op. cit.*, p. 13.

accusa di utopismo mossa da Barber non tiene conto di tutte le proposte concrete e pratiche poste dagli anarchici e la sua concezione di una visione anarchica ingenuamente ottimistica della natura è il riflesso di una mezza verità a lungo nutrita, che andrebbe sottoposta ad una analisi critica rigorosa. Dal canto suo, Kramnick rivela una quasi inconcepibile noncuranza della storia del movimento anarchico, sostiene che le sue strategie si limitano alla sfera culturale e teatrale. Infine, il fatto che Runkle instauri con leggerezza un rapporto tra l'anarchismo e alcune recenti correnti politiche e filosofiche sembra dimostrare che egli ignora l'esistenza di un vero « nuovo anarchismo », il quale ha cercato di operare una sintesi tra le istanze dell'anarchismo storico e alcune nuove realtà del nostro tempo, quali il progresso tecnologico e le teorie ecologiche.

Se queste critiche all'anarchismo confondono non poco le idee, anche alcuni di coloro che lo difendono sul piano filosofico contribuiscono a creare equivoci e ad accrescere il caos. L'opera che più di ogni altra ha compromesso lo sviluppo di una analisi e critica seria della posizione anarchica è *In Defense of Anarchism* (30), di Wolff. Come hanno giustamente osservato i suoi critici, l'asserzione di Wolff, secondo la quale autonomia e autorità morale sarebbero incompatibili non costituisce una difesa dell'anarchismo come teoria politica, nè una prova dell'ingiustificabilità dello Stato e del governo (31). L'eventuale contributo che la concezione etica di Wolff può dare all'anarchismo viene vanificato dal fatto che l'autore afferma che la sua adesione teorica all'anarchismo non riesce a tradursi in proposte pratiche (32).

Vi sono sempre state, tra gli anarchici, forti differenze e

(30) Robert Wolff, *In Defense of Anarchism*, Harper and Row, New York, 1970 (ediz. italiana: *In difesa dell'anarchia*, ISEDI, Milano, 1973).

(31) Vedere Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, Harper and Row, New York, 1972.

(32) Intervista con Robert Wolff, trasmessa nel corso del programma radiofonico *The Black Flag of Anarchy* (Great Atlantic Radio Conspiracy, Baltimora, 1973). Alla radio può essere richiesto un catalogo di nastri registrati sull'anarchismo e problemi ad esso correlati, contenenti interviste con Wolff, Bookchin e altri.

gradi diversi di partecipazione attiva, ma mai prima di Wolff un teorico anarchico aveva rinunciato del tutto a fare proposte sul piano della prassi.

3. Anarchismo e governo

La vera natura dell'anarchismo è dunque largamente incompresa, e ciò richiede necessariamente una sua più chiara definizione. Tenterò di darla nelle pagine che seguono. Prima, però, vorrei analizzare più approfonditamente due concetti che sono oggetto di particolare confusione. Il primo è quello che attiene all'idea che gli anarchici hanno del governo. Come ho già osservato, molti ritengono che l'opposizione nei confronti del governo sia il carattere distintivo preminente dell'anarchismo. Anzi, si può dire senz'altro che la definizione più comune e diffusa della teoria anarchica poggia su questa base.

Sempre più spesso, oggi, si tende invece a considerare scarsamente attendibile una definizione dell'anarchismo concepita esclusivamente nei termini del rapporto con una istituzione sociale, anche se questa istituzione è ritenuta la più importante. Tuttavia, c'è anche un altro motivo per avanzare delle riserve a questo proposito: la distinzione che alcuni degli stessi anarchici hanno operato tra governo e Stato. Tutta la letteratura anarchica è unanime nell'esprimere profonda repulsione nei confronti dello Stato. Per ciò che concerne il governo, invece, siamo ben lontani da una ostilità assoluta e incondizionata.

Un esempio significativo in questo senso è quello dell'anarchico individualista americano Albert Jay Nock. Nel suo *Our Enemy the State*, Nock distingue nettamente tra Stato e governo. Il governo, scrive, consiste in un « intervento esclusivamente negativo » a garanzia dei diritti naturali dell'individuo (33). Con questo egli si riferisce alla difesa della vita, della libertà e della proprietà come la intendeva Locke. Quando la società interviene per impedire a un individuo di aggredire un altro individuo pacifico, si ha un caso di governo perfettamente legittimo. E' impor-

(33) Albert Jay Nock, *Our Enemy the State*, Free Life Editions, New York, 1973, p. 22.

tante osservare che Nock non giustifica il governo come protezione della concentrazione di ricchezze, di proprietà, di potere economico. Infatti, egli specifica chiaramente che *accumulazione di ricchezza*, è possibile solo se il potere politico privilegia interessi particolari. Gran parte del libro, una testimonianza di individualismo anarchico di notevole rigore, è dedicata a un'analisi del potere statale nella storia americana e a dimostrare come esso abbia sempre sostenuto determinati interessi commerciali, in particolare mediante la concessione di terre e l'istituzione di tariffe protezionistiche. Secondo Nock, si instaura lo Stato quando si utilizzano mezzi politici per proteggere interessi esclusivi. D'accordo con Franz Oppenheimer, Nock sostiene che lo Stato si è sempre sviluppato storicamente come strumento di una classe dominante (34). Secondo questa concezione, il potere statale iniziò a manifestarsi allorquando una tribù più forte (probabilmente di pastori nomadi) conquistò e sottomise una tribù più debole (probabilmente di agricoltori) ed instaurò un sistema di classi per poterla sfruttare come forza-lavoro. Lo Stato, osserva Nock, ha sempre mantenuto la sua natura di classe e il potere statale è sempre stato considerato dai gruppi di interesse dominanti un ottimo mezzo per ottenere la supremazia sugli altri gruppi della società.

Il modo in cui Nock usa il termine « governo » è anomalo rispetto alla letteratura anarchica corrente, dal momento che molti non hanno esitato ad avvalersene riferendosi ai caratteri negativi che attribuivano allo Stato.

Tuttavia, per quanto concerne il rapporto tra i due sistemi, le sue idee si inquadrano perfettamente nella tradizione anarchica. Nock sostiene, infatti, che se si sostituisse allo Stato il « governo » (in questa particolare e limitata accezione), si otterrebbe qualcosa di simile all'ipotesi jefersoniana di un governo « tutelare ». In un sistema cosiffatto, l'unità politica fondamentale sarebbe la municipalità locale (alla quale, ritengo, potremmo sostituire il quartiere urbano), « depositaria e fonte dell'autorità e dell'iniziativa politica » (35). Le azioni su più vasta scala dovrebbero

(34) Nock, *op. cit.*, p. 20. Vedere Franz Oppenheimer, *The State*, Free Life Editions, New York, 1975.

(35) *Ibid.* p. 57.

essere condotte da una federazione volontaria di comunità in funzione degli obiettivi comuni. Nock ritiene che un sistema come questo potrebbe esercitare le funzioni protettive del governo, senza incorrere nei pericoli dello sfruttamento insiti in uno Stato centralizzato, su vasta scala.

Nock non è uno degli anarchici più noti (anche se è certamente uno degli individualisti più convincenti), ma idee simili alle sue si trovano anche negli scritti di uno dei più illustri esponenti dell'anarchismo: Kropotkin. Come abbiamo detto, Kropotkin asserisce che l'anarchismo mira alla realizzazione di una società « senza governo » (36); ciò nonostante, accenna talvolta con favore all'ipotesi di una società nella quale siano presenti elementi di governo, purché ne sia assente lo Stato. Nel suo *The State: Its Historic Role* distingue nettamente tra Stato e governo. « Poiché non può esservi Stato senza governo, taluni hanno affermato che bisogna porsi come obiettivo non l'abolizione dello Stato, ma l'assenza del governo » (37).

Kropotkin si rende conto che una strategia del genere non è da considerarsi realistica in termini di possibilità politiche pratiche. Oggetto di primaria attenzione deve essere lo Stato, poiché esso non solo detiene il potere politico, ma rappresenta anche altro: le grandi aree territoriali, la centralizzazione e la concentrazione del potere nelle mani di pochi, i rapporti gerarchici, la dominazione di classe (38). All'istituzione Stato Kropotkin contrappone la città medioevale, che a suo giudizio costituisce il migliore esempio storico di evoluzione di un'unità politica organizzata (39). Le città medioevali non facevano parte della nazione-stato, ma avevano un governo: ciò nonostante, lungi dal condannarle, Kropotkin ne addita ad esempio le istituzioni. Ne approva entusiasticamente le assemblee, le istituzioni elettive della magistratura e della milizia, che concordano con la sua concezione di istituzioni decentralizzate e partecipatorie. Loda anche il ricorso all'arbitrato in luogo dell'autorità imposta senza consenso e la subordinazione del potere militare al-

(36) Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, p. 284

(37) Ibid. p. 10.

(38) Ibid. pp. 10-11.

(39) Ibid. p. 27.

l'autorità civile (40). Perciò, pur senza abbandonare l'idea di giungere alla soppressione ultima e definitiva del governo, Kropotkin ammetteva realisticamente che da un punto di vista anarchico il governo comunitario decentralizzato aveva costituito pur sempre un notevole passo avanti rispetto agli imperi del passato e avrebbe costituito un passo avanti anche rispetto alle nazioni-stato dell'epoca moderna. In considerazione di tutto ciò, è evidente che una definizione semplicistica di anarchismo come « teoria di opposizione al governo » è imprecisa e insufficiente.

4. Obiettivi e strategie dell'anarchismo

Forse il problema che più di ogni altro è causa di confusione e incomprensione è quello relativo alla distinzione tra le concezioni che l'anarchismo ha della società ideale da un lato e dell'azione immediata dall'altro. In altri termini, il problema del rapporto tra obiettivi utopici e possibilità pratiche. A questo proposito sorgono molte difficoltà. Alcuni tendono a definire anarchico soltanto chi accetta come idea morale una utopia non autoritaria e non coercitiva. Insomma, è anarchico chi sa descrivere la società ideale futura, chi ha fiducia nella possibilità di realizzarla e reputa che questo suo ideale sia l'unico moralmente giustificabile.

Se hanno valore le distinzioni tradizionali e si debbono evitare le contraddizioni, questo mi pare un caso lampante di errato uso dei termini. Accettare una simile definizione significa attribuire la qualifica di anarchici anche a molti marxisti (forse addirittura alla maggior parte), dal momento che essi pure accettano l'idea della scomparsa dello Stato (41). Come gli anarchici hanno più volte indicato (vedi, ad esempio, Bakunin) le divergenze con i marxisti si collocano sul terreno delle strategie, più che su quello utopico della visione di una società futura. Per molti versi, il comunismo di Kropotkin è simile a quello di Marx e di Engels. Gli anarchici non considerano necessariamente sbagliati gli obiettivi marxisti; affermano semplicemente che i metodi

(40) Ibid. pp. 26-27.

(41) Alcuni hanno messo in dubbio l'autenticità di questo ideale. Cfr. Richard Adamiak, *The Withering Away of the State: A Reconsideration*, in « Journal of Politics », 32, febbraio 1970.

scelti per raggiungerli non daranno mai i risultati sperati. Se non si vogliono confondere tra di loro anarchismo e marxismo (per non parlare poi delle altre correnti di pensiero, da quella socialista a quella liberale, le quali potrebbero porsi i medesimi obiettivi senza cadere in contraddizione), bisogna perciò guardare ai metodi attraverso i quali si intende giungere al cambiamento.

E' vero che spesso viene tirata in ballo la vena anarchica presente in Marx; ciò nonostante, non mi pare che siano mai emersi elementi tali da poter pensare che Marx auspicasse la decentralizzazione, l'autogestione, l'associazione volontaria. . . nè che fosse un segreto ammiratore di Bakunin. Gli studiosi che l'hanno posta in rilievo hanno cercato piuttosto di gettare luce su un aspetto particolare del suo pensiero: la concezione utopica. A questo proposito, si può prendere come esempio l'analisi del marxismo e dell'anarchismo in *The Marxian Revolutionary Idea*, di Robert Tucker. Secondo Tucker, il marxismo si può definire anarchico nel senso cui sopra accennavo, tuttavia « se consideriamo l'anarchismo non come una filosofia politica astratta, ma come un movimento rivoluzionario legato a una filosofia politica, risulta evidente che il marxismo fu in profondo contrasto con esso » (42). L'analisi di Tucker è di gran lunga migliore di quelle che non tengono in nessun conto la rilevanza dell'anarchismo per ciò che concerne le realtà sociali, e tuttavia non è del tutto soddisfacente. Infatti, i due aspetti dell'anarchismo — la teoria politica e la pratica sociale — non devono essere distinti, come fa Tucker quando si domanda come mai « il marxismo classico, mentre accoglieva le istanze filosofico-politiche dell'anarchismo, ne avversava l'ideologia sociale » (43). Con ciò egli mostra di non comprendere il rapporto tra teoria e prassi nell'anarchismo. Per gli anarchici non vi poteva essere separazione tra mezzi e fini, e non può esistere un anarchismo degno di questo nome che non consideri parte integrante della propria linea teorica la formulazione di proposte pratiche spe-

(42) Robert Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, Norton, New York, 1969, p. 87.

(43) *Ibid.*, p. 88 Di conseguenza, egli ritiene di dover ricorrere alla capitalizzazione per distinguere i due aspetti di cui sopra.

cifiche, sulla base delle condizioni storiche reali. La filosofia politica anarchica implica un'azione in campo sociale. Da quanto detto finora dovrebbe risultare evidente che è errato definire l'anarchismo come speranza nella realizzazione immediata dell'utopia. Poiché gli anarchici hanno fatto proprio l'ideale di una società non coercitiva e non autoritaria, c'è chi ha creduto di poter affermare che essi considerano non giustificabile, e dunque da distruggersi, tutto ciò che non rientra in quell'ideale. Ne consegue che l'anarchismo è spesso interpretato come tendenza alla distruzione di tutte le istituzioni, preferibilmente attraverso il ricorso alla violenza. Naturalmente, nessun teorico dell'anarchia, da Godwin ai giorni nostri, ha mai sostenuto nulla di simile e nessun movimento anarchico popolare ha mai formulato il proprio programma in questi termini.

Ciò nonostante, gli studiosi di politica confondono ancora spesso l'anarchismo con il nichilismo e gli studiosi che partecipano alle conferenze di filosofia politica si chiedono ancora se esiste un rapporto necessario tra teorie anarchiche e terrorismo dinamitaro.

5. Una definizione di anarchismo

Nella speranza di rendere più chiaro il significato del termine anarchismo, vorrei proporre una definizione, specifica quel tanto che basta a caratterizzare l'anarchismo storico, distinguendolo dalle posizioni politiche che per tradizione non rientrano in questo termine, e generica quel tanto che basta per comprendere le diverse sfumature e i vari aspetti che costituiscono il patrimonio della tradizione anarchica. Spero che questa definizione serva come base per ulteriori precisazioni e chiarimenti che giungano da altre fonti.

La definizione consta di quattro elementi e io credo che tutti e quattro siano ugualmente importanti per una caratterizzazione globale dell'anarchismo. Coerenti con le formulazioni teoriche dei padri fondatori dell'anarchismo (Godwin, Proudhon, Bakunin e Kropotkin), i principi sui quali la definizione si basa costituiscono parte integrante dei programmi dei movimenti anarco-sindacalisti e anarco-comunisti, filoni principali dell'anarchismo storico, e comprendono an-

che molti aspetti dell'individualismo anarchico (con qualche eccezione marginale).

Una teoria politica, che possa definirsi anarchica nel senso più completo del termine, deve: a) nutrire l'ideale di una società non coercitiva e non autoritaria; b) criticare, sulla base dell'ideale antiautoritario, la società attuale e le sue istituzioni; c) proporre una concezione della natura umana che consente di sperare in uno sviluppo significativo verso l'ideale di cui sopra; d) proporre una strategia per il cambiamento, fondata sulla realizzazione immediata di alternative non coercitive, non autoritarie e decentraliste. Una caratterizzazione di questo genere offre la possibilità di utilizzare il termine « anarchismo » in senso compiuto e globale in un caso, in senso relativo in altri. E' anarchico nel vero senso della parola colui il quale risponde a tutti e quattro i requisiti; chi invece, ad esempio, fa proprie tattiche anarchiche senza aderire agli ideali anarchici, oppure accetta l'ideale anarchico ma propone strategie diverse, può essere definito anarchico soltanto in senso limitato.

6. L'ideale anarchico

« Anarchia » è il termine con il quale si indica generalmente la società alla quale gli anarchici aspirano, e che reputano moralmente migliore. E' vero, però, che molti anarchici sono piuttosto vaghi circa la natura di questo ideale, e ciò per diverse ragioni. La prima, cui accenna De George, è data dal fatto che individui liberi e autonomi elaboreranno presumibilmente soluzioni che oggi, nel contesto della società attuale, è difficile prevedere. Inoltre, gli anarchici non vogliono vincolare nessuno a un'unica concezione ideale, dal momento che la scelta pluralistica presuppone la facoltà per ciascun gruppo di apportare agli obiettivi generali tutte le variazioni possibili. Tuttavia, la preoccupazione per l'autoritarismo di cui può caricarsi una proposta ideale non deve essere sopravvalutato. Non v'è certamente contraddizione nel delineare con sufficiente precisione l'immagine di una società futura confacente ai canoni morali dell'anarchismo, purché sia chiaro che la proposta è suscettibile di essere criticata e modificata e che si potranno trovare altri modelli ugualmente rispondenti ai principi di cui sopra. Si è detto

che la società futura dovrà essere non coercitiva, non autoritaria, e che in essa dovranno essere eliminate tutte le forme della dominazione.

Per descrivere esaurientemente un simile modello, si dovrebbe essere in grado di dimostrare come si possano creare istituzioni tali per cui non sia più necessario ricorrere alla forza fisica, al governo, allo Stato. Per restare coerenti al terzo principio, questo ideale dovrebbe perlomeno essere formulato in modo da risultare plausibile rispetto alla concezione anarchica della natura umana, e ciò presupporrebbe non solo una conoscenza approfondita della natura umana quale essa è oggi, ma anche una previsione di come potrà modificarsi in futuro. Le teorie anarchiche più convincenti non solo tengono fede, naturalmente, alla natura non coercitiva, antigovernativa e antistatale dell'anarchia, ma precisano ulteriormente le caratteristiche che la società futura, libera dalla dominazione, dovrà avere. Tra quelle più frequentemente citate ricordiamo l'uguaglianza economica, sociale, razziale, sessuale e generazionale; la cooperazione e l'aiuto reciproci; il comunitarismo.

L'elaborazione di una visione anarchica convincente è un problema importante per i teorici dell'anarchia. Tuttavia, è necessario non dimenticare che l'impegno in questo senso non attribuisce necessariamente allo studioso la patente di anarchico in senso globale, come già si è detto. Infatti si tratta di un compito che potrebbe essere intrapreso anche da un filosofo politico marxista, come parte integrante dell'elaborazione di una teoria sulla transizione dal capitalismo o dal socialismo al comunismo, oppure da un romanziere utopista che si diletta a fantasticare di società ideali, o più semplicemente da un filosofo politico spinto da interesse puramente accademico per la natura di una società moralmente ineccepibile.

7. La critica anarchica del presente

Gli anarchici hanno una concezione particolare della realtà, che costituisce in un certo senso il collegamento tra l'ideale e le proposte politiche e sociali tipiche dell'anarchismo. Essa si basa essenzialmente su una critica delle istituzioni, e in special modo di quelle coercitive e autoritarie. Secondo

gli anarchici, molte istituzioni sono inaccettabili dal punto di vista morale perchè sono fondate sulla forza e sull'imposizione dell'autorità. E' ovvio che, in questo senso, sono presi soprattutto di mira lo Stato e l'autorità politica centralizzata. E' perciò ragionevole considerare coerentemente anarchica una teoria che da un punto di vista antiautoritario ponga in forse la legittimità morale dello Stato e del governo. Non bisogna dimenticare, però, che gli anarchici non limitano la loro analisi critica delle istituzioni a queste due componenti, ma la estendono alle organizzazioni politiche, al carattere autoritario delle ineguaglianze economiche e della proprietà privata, delle strutture economiche gerarchiche, dell'educazione di tipo tradizionale, della famiglia patriarcale, della discriminazione razziale, sessuale, generazionale e di classe, tanto per citare i problemi più importanti. Alcune varianti dell'anarchismo considerano la proprietà privata e il patriarcato alla stessa stregua dello Stato, condannandoli con uguale severità.

Non è il caso di soffermarsi eccessivamente su questi aspetti, che sono stati oggetto di notevole attenzione da parte di molti e sono già stati menzionati all'inizio di queste note. La maggior parte di coloro che si sono occupati di anarchismo ha rilevato l'opposizione anarchica alle forme di organizzazione esistenti nella nazione-stato moderna. Minore risalto è stato dato invece alle critiche rivolte alle altre istituzioni autoritarie e del tutto oscuro è rimasto ai più il modo in cui questa opposizione si inquadra nella concezione anarchica in generale.

8. La concezione anarchica della natura umana

Carattere preminente dell'anarchismo è la sua concezione della natura umana. Gli anarchici ritengono che alcune qualità degli esseri umani consentirebbero loro di vivere insieme in pace e in libertà. La maggior parte, poi, si spinge ancora oltre e descrive la propensione umana alla cooperazione e alla solidarietà, al rispetto reciproco e ai rapporti sociali, qualità sulle quali si fonda la speranza nel progresso sociale. E' significativo il fatto che alcuni anarchici individualisti non condividano questa fiducia nella solidarietà umana e basino la loro proposta di riorganizzazione sociale sul contratto, sull'interesse individuale razionale e, nel caso estremo di

Stirner, sull'egoismo spinto all'eccesso (44). Tuttavia, è comune sia agli uni che agli altri la convinzione che esistano nell'uomo un notevole potenziale di azione volontaria e la capacità di evitare il ricorso alla violenza e alla coercizione.

Su questa base sono state mosse all'anarchismo accuse di eccessivo ottimismo. Tuttavia, per essere coerente con se stesso, l'anarchismo non può fondarsi su una concezione della natura umana diversa da quella che offre gli elementi per formulare un progetto di società ideale e per avanzare proposte pratiche tali per cui l'ideale stesso abbia rilevanza politica e sociale. E' comunque falso asserire che tutte le ipotesi formulate dall'anarchismo circa la natura umana siano tacciabili di eccessivo « ottimismo », e che l'ottimismo sia necessariamente un carattere intrinseco dell'anarchismo. Si potrebbe anzi controbattere che in un certo senso gli anarchici hanno della natura umana una concezione estremamente realistica, se non addirittura pessimistica. Essi ritengono infatti che il potere corrompa e che gli uomini che lo esercitano si rendano spesso colpevoli di atteggiamenti irresponsabili. Su questa convinzione fondano in gran parte la loro critica dell'autorità politica e del potere centralizzato. Secondo gli anarchici, il potere deve essere diffuso, non tanto perchè gli uomini sono sempre *buoni*, quanto piuttosto perchè la concentrazione del potere tende a renderli estremamente *malvagi*. E ciò non solo per quanto concerne il potere politico, ma in generale con riferimento alla concentrazione di potere a tutti i livelli: da quello economico a livello sociale a quello patriarcale a livello familiare.

Questo non significa che la tradizione anarchica sia esente da manifestazioni di ottimismo. Alcuni dei maggiori filosofi anarchici (ad es. Kropotkin) hanno espresso talvolta una fiducia ingenua nella capacità dell'uomo di agire a fin di bene e di cooperare. Tuttavia, questo ottimismo non può certamente essere assunto come elemento caratterizzante dell'anarchismo, come fanno coloro i quali lo definiscono in senso negativo liquidandolo come « socialismo utopico ». Un filone consistente dell'anarchismo mostra di rifiutare qualsiasi concezione della natura umana di tipo dogmatico (« ottimi-

(44) Per una critica dell'anarchismo individualista estremista, cfr. il mio *Max Stirner's Egoism*, Freedom Press, Londra, 1976.

stica », « pessimistica » o « realistica » che dir si voglia) e si basa esclusivamente su una concezione *ambientalistica*, caratteristica ad esempio del pensiero di Godwin e implicita nel materialismo determinista di Bakunin. Secondo questa concezione, gli uomini non sono per loro natura né buoni né malvagi, ma pensano e agiscono in modi radicalmente diversi a seconda delle circostanze. Il problema che si pone agli anarchici è dunque quello di creare condizioni tali per cui si manifestino le tendenze libertarie e non quelle autoritarie (o, in alcuni casi, quelle cooperative e non quelle competitive). Comune a tutti gli anarchici è comunque la fede nel potenziale libertario come componente della natura umana.

9. Il programma anarchico per il cambiamento

Il fattore ultimo distintivo dell'anarchismo è costituito dalle proposte pratiche che esso avanza per il cambiamento. Gli anarchici hanno un programma di azione specifico per il presente: esso si identifica con una strategia di movimento in direzione dell'ideale, che è una risposta al fallimento delle istituzioni esistenti ed è coerente con la concezione anarchica delle potenzialità insite nella natura umana. L'anarchismo perderebbe ogni significato come teoria sociale e politica, se non proponesse nulla sul terreno della prassi, e questo significato non può essere compreso chiaramente se dell'anarchismo si dà una definizione tale per cui le sue proposte siano confuse con quelle formulate da altri. Perciò, come già abbiamo osservato, se si ritiene che la teoria definita « anarchica » fin dai tempi di Proudhon (e che affonda le sue radici, affermano taluni, nel pensiero di Lao-tse e del cinico Diogene e nelle pratiche delle società tribali) abbia qualche valore, non si possono definire con lo stesso termine teorie che non accennano minimamente a una strategia per il cambiamento, o che propongono una politica centralista, autoritaria o burocratica.

Il carattere distintivo dei programmi anarchici è la promozione di un movimento immediato verso il volontarismo e l'antiautoritarismo. Tra gli obiettivi più comuni di questo tipo di programmi troviamo: la decentralizzazione dell'autorità politica; l'autogestione dei lavoratori; l'estensione

del diritto di pensiero e di espressione; l'ampliamento della libertà sessuale; l'educazione volontaria; la decentralizzazione delle strutture economiche; l'istituzione di cooperative; la libertà di accesso ai mezzi di comunicazione di massa; la liberalizzazione della scuola; l'istruzione aperta e la descolarizzazione; l'autogoverno a livello dei quartieri; la deistituzionalizzazione psicoterapica; l'instaurazione di rapporti familiari e interpersonali non basati sulla dominazione; l'eliminazione di discriminazioni arbitrarie basate sul sesso, sulla razza, sull'età, sulle abitudini linguistiche, e così via. Tutte queste proposte si possono definire pratiche per due ordini di motivi. In primo luogo perché anche le più ambiziose tra esse potrebbero realisticamente essere attuate, qualora l'anarchismo fosse diffuso e accettato nella società (come è già accaduto durante la rivoluzione spagnola del 1936-39) (45). In secondo luogo perché in molte società dove l'anarchismo non è ancora largamente diffuso e accettato, gli anarchici hanno ugualmente la possibilità di attuarne subito alcune all'interno del movimento, in alternativa alle istituzioni dominanti. Di fatto, gli anarchici hanno dedicato la maggior parte delle loro energie (a differenza di coloro che scrivono di anarchismo), alla realizzazione di questo obiettivo, piuttosto che alla definizione dei minimi dettagli della futura società ideale.

Dovrebbe essere ormai chiaro che è errato ridurre i programmi anarchici alla pretesa acritica di una abolizione del governo. L'obiettivo dell'eliminazione dello Stato, formulato dagli anarchici, ha tratto in inganno molti osservatori superficiali. In realtà, spesso gli anarchici non propongono di sostituire alla nazione-stato una società ideale, bensì di istituire un sistema decentralizzato, nel quale la federazione dal basso verso l'alto si sostituisca gradualmente all'autorità centralizzata. Naturalmente, è auspicabile che la federazione dei gruppi primari avvenga su basi

(45) Per notizie sulla Spagna rivoluzionaria, cfr. Sam Dolgoff, *The Anarchist Collectives: Worker Self-Management in the Spanish Revolution* (1936-39), Free Life Editions, New York, 1974; Vernon Richard, *Lessons of the Spanish Revolution*, Freedom Press, Londra, 1972 (ediz. italiana: *Insegnamenti della rivoluzione spagnola*, RL, Pistoia, 1974); Gaston Leval, *Collectives in the Spanish Revolution*, Freedom Press, Londra, 1975.

volontarie ogni volta che ciò sia possibile, tuttavia gli anarchici non pretendono dogmaticamente la distruzione immediata di tutte le forme di governo, comprese quelle decentralizzate. Il principio basilare, da applicarsi in funzione delle situazioni storiche specifiche, è quello della sostituzione delle istituzioni coercitive e autoritarie con istituzioni volontarie e libertarie. L'analisi delle proposte anarchiche che abbiamo condotto fin qui dimostra quanto esse differiscano da quelle formulate da altre ideologie politiche. Le proposte anarchiche, infatti, pongono l'accento sulla decentralizzazione e sul volontarismo, mentre quelle marxiste, quelle socialiste non marxiste, quelle dei sostenitori dello Stato assistenziale e quelle dei liberali moderni sono ovviamente incentrate soprattutto e sempre più sullo Stato, sull'autorità politica centralizzata e sulla burocrazia gerarchica come strumenti per la trasformazione sociale. La teoria anarchica differisce da quella liberale classica (alcuni elementi della quale sono stati fatti propri da certi settori del conservatorismo americano) in quanto la prima rifiuta l'uso del governo per la protezione di interessi particolari, compresi quelli fondati sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e sulle differenze di classe, mentre la seconda accetta la concezione limitata dello Stato come strumento per preservare il capitalismo. A parte queste differenze, non esistono confini netti tra le summenzionate posizioni politiche e in alcuni punti esse si sovrappongono. Il marxismo di sinistra, ad esempio, sconfina nell'anarco-sindacalismo. Daniel e Gabriel Cohn-Bendit, nel loro ormai celebre saggio sulla rivolta del '68 in Francia, definiscono la propria posizione *Linksradicalismus*, o *gauchisme*, e la caratterizzano sia in senso marxista, sia in senso anarchico (46). Quando la sinistra marxista propone l'istituzione dei consigli operai e condanna l'elitarismo e la burocrazia, diviene difficile distinguerla dall'anarco-sindacalismo, che formula le stesse proposte basandosi su un'analisi di classe per molti versi analoga (47). Su un altro versante, la posi-

(46) Si veda il loro *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, Penguin, Londra 1968 (ediz. italiana: *L'estremismo, rimedio alla malattia senile del comunismo*, Einaudi, Torino, 1969).

(47) Secondo De George, gli anarco-comunisti portano avanti una

zione degli individualisti presenta punti di contatto con quella liberale di stampo classico. Come diceva Benjamin Tucker, il grande individualista americano, « il vero anarchismo (cioè quello individualista) si ispira ai principi della scuola di Manchester » (48). Gli anarchici individualisti speravano che l'abolizione dell'interferenza dello Stato portasse all'instaurazione di una società libera e relativamente ugualitaria, fondata sulla teoria del valore lavoro. In questo senso avevano molto in comune con Locke, Adam Smith, Jefferson e, soprattutto, Spencer (49). Considerate queste analogie bisogna concludere che, mentre la maggior parte di coloro i quali rientrano nella definizione di « anarchismo » che abbiamo delineato in queste pagine ha una posizione distintiva, che costituisce un'alternativa alle scelte politiche tradizionali, vi sono alcuni i quali, pur restando ai principi indicati, occupano posizioni vicine a quelle caratteristiche di altre aree politiche. Non v'è motivo per sostenere che « anarchismo » e « marxismo » debbano necessariamente escludersi a vicenda, anche se i connotati dell'uno differiscono notevolmente da quelli dell'altro.

10. L'anarchismo è utopico?

Credo che la definizione di anarchismo presentata in queste pagine possa contribuire ad eliminare alcune distorsioni e alcuni errori. Uno di questi è l'asserzione secondo la quale gli anarchici *devono essere o sono sempre stati* utopisti. Taluni hanno cercato di dimostrarlo includendo l'utopismo

« analisi marxista ». Cfr. Richard De George, *Anarchism and Authority*, in *Anarchism*, New York University Press, New York, 1978. Ciò è in parte vero; tuttavia, questo tipo di analisi, come vedremo più avanti, è più tipica dell'anarco-sindacalismo.

(48) Citato in Leonard Krimer e Lewis Perry (a cura di), *Patterns of Anarchy*, Doubleday Anchor, Garden City, 1966, p. 34.

(49) Probabilmente diverso è il caso degli « anarco-capitalisti » contemporanei, che vivono in un'era caratterizzata dalla concentrazione del potere economico. Poiché spiegano come tutti possano godere di uguali possibilità senza abolire i rapporti di proprietà attuali, essi propongono presumibilmente un sistema nel quale i ricchi si associano volontariamente per usare la forza e la coercizione contro i poveri e i deboli, al fine di conservare i privilegi di classe. Gli abusi dello Stato sarebbero perciò perpetuati anche dopo la presunta abolizione dello Stato.

tra i caratteri distintivi dell'anarchismo. Per conto mio, propongo un approccio diverso al problema. Per stabilire se l'anarchismo abbia un carattere utopico, nel senso di una tendenza a trascurare la realtà, dobbiamo sottoporre ad esame le formulazioni teoriche e le proposte pratiche di coloro i quali sono stati comunemente definiti, o hanno rivendicato per sé la definizione di anarchici. Non credo che, così facendo, giungeremmo alle stesse conclusioni di De George, secondo il quale « la soglia di tolleranza dell'anarchico è così alta, la sua fiducia nel razioicinio e nella moralità dell'uomo comune è così poco in accordo con ciò che molti sperimentano nei rapporti con i propri simili e il suo progetto per la realizzazione della società anarchica auspicata è così vago che non lo si può definire un politico realista, ma piuttosto un idealista utopista » (50).

Non vedo motivo per cui si debba definire l'anarchismo in modo tale da escludere coloro i quali sono disposti ad accettare in termini pratici un progresso limitato verso la realizzazione dell'ideale, o addirittura se ne dichiarano totalmente soddisfatti. Di fatto, molti illustri esponenti dell'anarchismo hanno mostrato di possedere questa sorta di « pragmatismo libertario » (basti ricordare, ad esempio, Proudhon tra gli anarchici del passato e Paul Goodman tra quelli contemporanei). Nel suo articolo *The Black Flag of Anarchism*, ad esempio, Goodman si è dichiarato favorevole a una « trasformazione lenta e graduale ». L'articolo ha scatenato una reazione polemica virulenta e acrimoniosa, fondata su argomentazioni tanto ampollose quanto semplicistiche, da parte di Mark Rudd, il quale taccia l'anarchismo di conservatorismo perché tenta di trasformare una serie di istituzioni invece di dedicare tutte le energie alla distruzione della struttura economica (considerata l'unica fonte di tutti i mali della società) (51). Critiche come quelle di Rudd fanno pensare che ci sia qualcosa di strano anche nella prima accusa di De George e, nel complesso, che entrambi gli autori abbiano tenuto in scarsa considerazione alcuni aspetti importanti della natura anarchica.

(50) De George, *op. cit.*, p. 37.

(51) Paul Goodman, *The Black Flag of Anarchy*, Black Mountain Press, Corinth, Vermont, s. d. L'articolo apparve originariamente sul « New York Time Magazine » del 14 luglio 1968.

Anche la seconda accusa di De George, tuttavia, desta qualche perplessità, poiché, come già abbiamo osservato, gli anarchici non hanno una concezione meramente ottimistica della natura umana. Anzi, recentemente i liberali e i socialisti hanno mosso critiche all'anarchismo in senso completamente opposto: l'hanno accusato, cioè, di nutrire scarsa fiducia nelle capacità della gente comune. Barber, ad esempio, ha affermato che gli anarchici disprezzano le masse e manifestano tendenze elitarie. In seguito anch'egli, non essendo totalmente digiuno di storia, è stato costretto ad ammettere che gli anarchici hanno spesso sostenuto che gli uomini sono perfettamente in grado di decidere il proprio destino. Tuttavia, lungi dal rinnegare la validità delle precedenti affermazioni e senza mai farsi sfiorare dal dubbio che esistano in seno al movimento tendenze diverse in conflitto le une con le altre, Barber è giunto alla conclusione che gli anarchici sono « una élite egalaritaria » (52). Kramnick, facendo proprie le tesi di Barber, si è spinto ancora oltre e ha dichiarato che gli anarchici manifestano tendenze elitarie al massimo grado. Attraverso una accurata selezione di citazioni (ma spesso senza neppure fare esplicito riferimento alle fonti) egli ha cercato di dimostrare che gli anarchici sono estremamente pessimisti per ciò che riguarda le capacità dell'individuo medio (53). Critiche come queste servono poco alla comprensione reale dell'anarchismo, ma perlomeno servono ad evidenziare quelle componenti del pensiero anarchico che manifestano scetticismo circa la bontà dell'uomo.

Infine, è il caso di ribadire che le proposte anarchiche non sono affatto vaghe come De George ritiene che siano e come, di fatto, dovrebbero essere. Nel loro libro, *Communitas* (54), ad esempio, Paul e Percival Goodman hanno formulato numerose proposte per la pianificazione comunitaria secondo una prospettiva anarchica. Per quanto concerne i problemi della politica urbana è assai interessante il punto di vista che Richard Sennett ha esposto nel suo *The Uses of Disorder* e che nella seconda parte del libro

(52) Barber, *op. cit.*, p. 25.

(53) Kramnick, *op. cit.*, p. 114.

(54) Paul e Percival Goodman, *Communitas*, Random House, New York, 1960 (ediz. italiana: *Communitas*, Il Mulino, Bologna 1970).

ha definito come « un nuovo anarchismo » (55). E ancora: nel suo *Summerbill* (56). A.S. Neill ha espresso una concezione filosofica educativa con forti connotazioni anarchiche, che è stata sperimentata per oltre cinquant'anni dall'autore nella sua scuola ed è stata poi applicata, grazie al suo esempio, anche in molte altre. Infine, in *The Anarchist Collectives* (57) di Dolgoff troviamo descritta l'applicazione su vasta scala delle proposte anarchiche nelle aziende agricole collettive e comunitarie sorte in Spagna all'epoca della rivoluzione, un esperimento nel quale furono coinvolti milioni di persone. Queste testimonianze (disponibili in gran numero per chi abbia la voglia di cercare) dimostrano quanto le accuse di vaghezza non rendano giustizia alle proposte dell'anarchismo contemporaneo nel suo complesso. Se alcuni anarchici peccarono effettivamente di eccessiva vaghezza (vuoi per principio, vuoi per mancanza di immaginazione), altri elaborarono proposte specifiche, soprattutto per ciò che concerne le strategie per il cambiamento. Lo scrupolo di non imporre ad altri la propria volontà non porta necessariamente, come sostiene De George, a formulare proposte vaghe. Esso richiede, tuttavia, che le proposte stesse, suscettibili di essere attuate integralmente o con svariate modifiche, non siano imposte in modo coercitivo, né siano accettate acriticamente dalla comunità.

11. Le varietà dell'anarchismo

Vorrei affrontare ora un ultimo argomento, che può aiutarci a chiarire ulteriormente la natura dell'anarchismo. Si tratta dei vari modi possibili di classificare le tendenze anarchiche. Uno di questi distingue all'interno dell'anarchismo le varianti che pongono l'accento sull'autonomia personale e sulla libertà individuale e le varianti che pongono

(55) Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Vintage, New York, 1970.

(56) A.S. Neill, *Summerbill*, Penguin Books, Harmondsworth, 1968 (ediz. italiana: *Summerbill*, Rizzoli, Milano, 1979).

(57) Cfr. soprattutto il saggio introduttivo di Bookchin, nel quale analizza brevemente, ma efficacemente, i rapporti tra teoria e prassi secondo una prospettiva storica.

l'accento sulla partecipazione ai gruppi comunitari e volontari. Si determina così una distinzione tra *anarchismo individualista* e *anarchismo sociale* (anche se alcuni anarchici, come ad esempio Emma Goldman, sembrano attribuire uguale valore alla libertà individuale da un lato e alla solidarietà sociale dall'altro).

Un tipo di classificazione più dettagliata, fondata sulle teorie dell'organizzazione sociale, suddivide gli anarchici in individualisti, mutualisti, sindacalisti e comunisti. Gli individualisti (che annoverano tra i loro maggiori teorici Max Stirner, Josiah Warren e Benjamin Tucker) non tendono tanto all'associazione, quanto alla possibilità per l'individuo di perseguire i propri fini senza interferenze da parte del prossimo. Essi aspirano a una società di individui autosufficienti e autonomi, che realizzano i propri obiettivi attraverso liberi accordi e contratti stipulati con gli altri. I mutualisti, seguaci di Proudhon, sostengono invece la necessità dell'organizzazione sociale. Poiché il potere economico e politico è concentrato nelle mani di pochi, la gente deve organizzarsi per difendere i propri interessi e soprattutto per aver ragione degli abusi legittimati dallo Stato: la rendita, il profitto, l'interesse. A questo scopo devono essere create banche di mutua assistenza e cooperative dei produttori e dei consumatori. Gli anarco-sindacalisti si spingono ancora oltre e propongono l'organizzazione della classe lavoratrice in un grande sindacato quale unico mezzo per realizzare un mutamento sociale significativo. La tattica adottata è lo sciopero generale, al quale deve seguire la riorganizzazione dei mezzi di produzione secondo i principi dell'autogestione (per molti versi questa concezione è affine al collettivismo di Bakunin). Infine, l'anarco-comunismo assume come unità basilare la comune, la città o il quartiere. Le decisioni devono essere prese in funzione dei bisogni della comunità, si deve produrre secondo le capacità e distribuire secondo le necessità. Il principale teorico e precursore di questa corrente dell'anarchismo è Kropotkin. Vorrei, a questo punto, soffermarmi in particolare sulla distinzione tra anarco-sindacalismo e anarco-comunismo, e ciò per due motivi. Innanzitutto perché queste due forme di anarchismo sono le più importanti dal punto di vista storico, e quelle che più di ogni altra hanno alimentato, all'interno

dello stesso movimento anarchico, il dibattito sui problemi delle proposte pratiche. Secondariamente perché molti di coloro che scrivono di anarchismo non si rendono conto di quanto questa distinzione sia importante per una reale definizione della teoria anarchica. De George, ad esempio, ritiene che « la corrente prevalente oggi » all'interno del movimento anarchico sia caratterizzata da una commistione delle due forme sopra citate, e cita ad esempio Guérin (58). Io credo che Guérin abbia reso, con il suo tentativo di realizzare una sintesi tra le due tradizioni, un prezioso servizio non solo ai marxisti e agli anarchici, ma a chiunque nutra interesse per l'una o per l'altra teoria. Da questo punto di vista, il suo saggio sull'anarchismo rappresenta un contributo eccellente; tuttavia, la « commistione » di Guérin non è quella di cui parla De George, bensì appunto una sintesi tra marxismo e anarchismo. Infine, esiste un notevole contrasto tra la posizione assunta da Guérin e quella di anarco-comunisti come Bookchin o di tutti coloro i quali si possono definire a ragion veduta anarchici « comunitari » (59). Se è vero che l'anarchismo comunitario ha fatto propri molti elementi caratteristici dell'anarco-sindacalismo, non sembra essere vero il contrario. Nell'anarchismo contemporaneo vige ancora la distinzione tradizionale: gli anarchici comunitari tengono viva l'eredità dell'anarco-comunismo (che non negava l'importanza della liberazione delle classi lavoratrici nei luoghi di produzione); altri invece, come Guérin e Chomsky, preferiscono seguire la linea dell'anarco-sindacalismo (60). Gli anarchici comunitari ritengono che il punto

(58) I passi di De George, citati qui dall'originale, furono omessi nell'edizione corretta dall'autore (AA. VV., *Anarchism*, New York University Press, New York, 1978).

(59) Un buon esempio è offerto da Karl Hess (ex redattore dei discorsi di Goldwater, ora anarco-comunista), che vive e lavora nella comunità di quartiere Adams-Morgan a Washington D.C. Cfr. i suoi articoli *Washington Utopia: An Election Eve Dream*, in « Washington Post Potomac », 3 novembre 1974, e *The System has Failed*, in « Penthouse », agosto 1974, nei quali egli espone in forma divulgativa le sue idee comunitarie e decentraliste. Il Community Technology Group, di cui Hess fa parte, pubblica un notiziario sui problemi della decentralizzazione tecnologica: « Science in the Neighborhood ».

(60) Sono questi ultimi a portare avanti una analisi marxista, e non, come sostiene De George, gli anarchici comunitari. Su questo proble-

focale di intervento non siano la fabbrica e neppure l'economia (pur considerandole entrambe importanti), bensì la comunità in senso globale, con tutti gli elementi di interazione che le sono propri: il lavoro, lo svago, l'educazione, la comunicazione, i trasporti, l'ecologia, e così via. Essi temono infatti che isolando i problemi della produzione dal contesto sociale si finisca per incorrere nell'errore tipico dei marxisti, i quali lottano contro lo sfruttamento economico, ma al tempo stesso perpetuano e talvolta addirittura acquiscono le altre forme di dominazione. Inoltre, secondo gli anarco-comunisti l'analisi economica e di classe sulla quale si basano sia il marxismo, sia il sindacalismo è obsoleta; di conseguenza lo è, perlomeno sotto alcuni aspetti, anche l'anarco-sindacalismo (61). Per comprendere appieno l'anarchismo è necessario avere ben chiari i termini di questa importante controversia: da una parte si pone l'accento sul lavoro, dall'altra sulla vita intesa in senso globale; da una parte si privilegiano i rapporti economici, dall'altra si prendono in considerazione i rapporti umani nella loro totalità e i rapporti tra l'uomo e la natura.

Io ritengo, anche se non è questa la sede per analizzare a fondo la questione, che la posizione anarco-comunista assunta da Bookchin e da altri sia oggi la più valida. Da un punto di vista socio-politico, infatti, è quella che più di altre sembra capace di accogliere le nuove istanze formulate dal pensiero moderno quali, ad esempio, le teorie sullo sviluppo di una nuova civiltà tecnologica (62), le teorie

ma, cfr. *Syndicalism and Anarchism*, in « Freedom », a. 35, nn. 4 e 6 (26 ottobre 1974 e 2 novembre 1974). Vi sono riportati i termini della controversia tra Monatte e Malatesta sul sindacalismo e sul comunismo. Ancora più importante è: George Woodcock, *Chomsky's Anarchism*, in « Freedom » a. 35, n. 4 (16 novembre 1974), nel quale l'anarchismo di Chomsky e di Guerin viene discusso alla luce di queste divisioni storiche all'interno dell'anarchismo.

(61) Di nuovo, è importante l'introduzione di Bookchin a *The Anarchist Collectives*.

(62) Cfr. Lewis Mumford, *Technics and Civilisation*, Harper and Row, New York, 1974 in particolare il capitolo VIII: « Orientamento ». Particolarmente rilevanti sono le parti intitolate: « Comunismo di base », « Socializzare la creazione », « Controllo politico ».

ecologiche sull'uomo e la natura (63) e, a livello generale, una concezione organica ed evolutiva della realtà, fondata in parte sulla scienza moderna (64). Se si vuole formulare un giudizio sull'anarchismo bisogna perciò esaminarlo sotto questo aspetto, cioè nella sua forma attualmente più importante e avanzata.

Spero che la definizione e le distinzioni delineate in queste pagine possano contribuire a rendere meno confusa e incerta la natura dell'anarchismo. Se così fosse, l'anarchismo avrebbe maggiori speranze di essere considerato per quello che realmente è — una teoria sociale e politica complessa e problematica, che va giudicata secondo i suoi meriti.

(traduzione di Michele Buzzi)

(63) Le opere recenti più importanti su questo problema sono: Murray Bookchin, *The Limits of the City*, Harper and Row, New York, 1974 (ediz. italiana: *I limiti della città*, Feltrinelli, Milano, 1975) e E. F. Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered* Harper and Row, New York, 1973 (ediz. italiana: *Piccolo è bello*, Moizzi, Milano, 1977).

(64) Nessuno ha scritto ancora su questo argomento. Tuttavia, in molte opere sopra citate, incluse quelle di Lee, Bookchin, Mumford e Schumacher si trovano elementi utili. Cfr. anche Geoffrey Ostergaard e Melville Currel, *The Gentle Anarchists*, Oxford University Press, New York, sull'anarchismo di Gandhi, basato su una visione organica del mondo. Ispiratore della tendenza organicista del pensiero anarchico è anche Kropotkin. Cfr. P. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Porter Sargent, Boston, s.d. (ediz. italiana: *Il mutuo appoggio*, Anarchismo, Catania, 1979) e Roel van Duyn, *Message of a Wise Kabouter*, Gerald Dickworth, Londra, 1972.

Micro e macro autogestione

Yvon Bourdet *

In senso lato il movimento autogestionario risale alle cooperative del XIX secolo (di cui Marx sottolinea l'importanza ed i limiti) (1) e, soprattutto, alla Comune di Parigi del 1871. Questo movimento non era privo di legami con gli scritti e i tentativi di quelli che furono chiamati « gli utopisti » delusi dalla Rivoluzione Francese. Ma qui non è il caso di risalire alle origini, né di tracciare un quadro storico delle lotte operaie in relazione all'evoluzione tecnologica e ai diversi sistemi politici (2). Ci si limiterà, quindi, a prendere in considerazione le attuali prese di posizione significative di determinati partiti politici o sindacati e di alcune recenti pubblicazioni.

La parola « autogestione » è divenuta d'uso corrente negli anni '60, soprattutto in riferimento all'esperienza jugoslava, ma ben presto (3) l'elaborazione del concetto si è estesa ed approfondita. Da un lato si sono prese in conside-

* Sociologo del CNRS e incaricato nell'Università di Paris V. Redattore di « Autogestions » è autore di numerosi scritti sull'autogestione, molti dei quali raccolti nei volumi *Per l'autogestione* (Moizzi, 1976) e *Teoria politica dell'autogestione* (Nuove Edizioni Operaie, 1977).

(1) Cfr. Yvon Bourdet, *Pour l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1974, pp. 66-83, (Ed. it. *Per l'autogestione*, Moizzi, Milano 1976).

(2) Per tale quadro storico fare riferimento a Christian Montet, « L'idée autogestionnaire » in *L'autogestion, un système économique?*, Paris, Dunod, 1981, pp. 6-25.

(3) Soprattutto dopo l'apparizione della rivista *Autogestion*, Paris, 1966, diventata *Autogestion et Socialisme* nel 1970 e poi, dal 1980, *Autogestions*.

razione le esperienze storiche dei soviet, dei consigli operai e, più genericamente tutte le forme di lotta o di organizzazione autonome; dall'altro ci si è sforzati di precisare il concetto di autogestione limitandolo all'auto-amministrazione di un insieme sociale omogeneo, escludendo ogni separazione tra dirigenti ed esecutori, sia che i dirigenti fossero i proprietari privati dei mezzi di produzione, sia, come oggi nei paesi comunisti, i burocrati proprietari privati dei mezzi di decisione, sebbene si supponga, erroneamente, che i lavoratori dispongano della « proprietà sociale » dei mezzi di produzione.

Una simile radicale definizione che distingue l'autogestione da qualsiasi forma di partecipazione o di cogestione non poteva non sfociare in una messa in discussione dei limiti dell'autogestione in Jugoslavia (4). Per chiarire il dibattito su questo argomento possono essere utili alcune brevi precisazioni. In Jugoslavia l'autogestione non è stata introdotta da un vasto movimento spontaneo di base, ma è stata concessa dal partito leninista al potere che ha conservato l'essenza delle sue prerogative. Quindi la democrazia adottata nelle industrie — tenendo conto dell'eterogeneità etnica del paese — può tutt'al più essere considerata come una forma di *cogestione* con lo stato e con la Lega dei comunisti. Si può osservare così in Jugoslavia un sistema originale e ibrido, un tentativo di aprire una terza strada tra il capitalismo e il comunismo stalinista. Le difficoltà, viste le contraddizioni riscontrate, provano che le forze concrete di un'auto-amministrazione a livello nazionale sono lunge dall'essere « infine trovate », come Marx aveva creduto commentando il funzionamento della Comune di Parigi. Proprio queste difficoltà di un'auto-amministrazione a livello globale (o, come dicono oggi i comunisti francesi (5), a livello di « autogestione nazionale ») sono all'origine di numerosi dibattiti che hanno come base di partenza posizioni

(4) Cfr. in particolare « Les habits neufs du président Tito, critique sociale, répression politique et luttes ouvrières en Yougoslavie », n. 6, estate 1981 della rivista *Autogestions*. Per una analisi meno critica fare riferimento a Yves Durrieu, *L'Héritage de Tito*, Paris, Syros, 1980.

(5) Cfr. per esempio l'ultimo capitolo del libro di Anicet Le Pors, *Les béquilles du capital*, Paris, Le Seuil, 1977.

nettamente differenziate. Semplificando si possono distinguere:

1. I *massimalisti* teorici (spesso d'origine anarchica o teorici del « marxismo antiautoritario ») che si basano sul principio dell'abolizione dello stato e la sua sostituzione immediata con altre strutture giuridiche.
2. I *minimalisti*, riformisti graduali che, rifiutando il rovesciamento del « gran giorno », pensano che l'autogestione debba essere amministrata « goccia a goccia » (6).
3. I *dualisti* che dicono « Addio al proletariato » (7) e riservano l'autogestione a piccole unità sociali, a piccole comunità protette nelle loro « nicchie ». (La società dualistica).

Naturalmente questa tipologia forza i contrasti; nessuno vorrà quasi mai riconoscersi nell'una o nell'altra di queste posizioni, ciascuno pretenderà che la sua posizione sia più sfumata, che l'intento finale è l'autogestione generalizzata e che le differenze esistenti riguardano solo i mezzi per metterla in pratica. Bisogna quindi tener presenti queste riserve e considerare questa tipologia come un procedimento di analisi.

I. Stato e autogestione - E' possibile l'organizzazione autogestita di un sistema economico complesso?

Non si tornerà, qui, sulle tesi classiche — marxiste o no — concernenti lo stato. Si supporrà che siano conosciute e ci si limiterà a semplici riferimenti.

Lo stato è stato spesso concepito come uno strumento di dominazione nelle mani di una classe dominante in una data società. Si può facilmente « dedurne » che in una società senza classi non ci sarà più lo stato, ma ciò non ci

(6) Formula che si riferisce a Daniel Mothé, *L'autogestion goutte à goutte*, Paris, Centurion, 1980, 191 p.

(7) André Gorz, *Adieux au prolétariat, au delà du socialisme*, Paris, Galilée 1980, 247 p.

dice nulla sulle *relazioni concrete* tra i cittadini. I politologi e gli economisti sono, a questo proposito, molto succinti:

A. Come già detto, Marx, riferendosi alla Comune di Parigi, coglie due norme essenziali per caratterizzare una società senza stato (o, più precisamente, che sono in grado di farlo deperire): *l'uguaglianza dei salari che genera l'uguaglianza economica* e *la revoca in ogni momento degli eletti o delegati per salvaguardare l'uguaglianza politica*.

Un simile sistema si presta ad alcune obiezioni: da una parte l'uguaglianza dei salari non è equa in caso di ineguaglianza di lavoro fornito, specialmente per quanto riguarda i lavori particolarmente sgradevoli o pericolosi. Dall'altra la rotazione degli incarichi (conseguenza della possibile revoca dei delegati) presuppone una uguaglianza del sapere e delle competenze che potrebbe essere il risultato di un sistema autogestito, ma che non saprebbe generarlo. Di fatto, ovunque la minoranza detentrica dei mezzi di produzione (e quindi di sfruttamento) è stata espropriata, si è formata, come molti avevano previsto e più tardi descritto (8), una gerarchia burocratica capace di governare col terrore.

B. *Dominazione e oppressione secondo Max Adler*

Come dunque gli uomini possono vivere e lavorare insieme in un contesto di libertà compatibili? Si è supposto che la competizione — la lotta per la servitù o la morte — avesse come origine l'essenza della natura umana (Hobbes) o uno stato storico corrotto dalla società di classe e di dominio (ci si può qui riferire alle analisi « freudiane-marxiste di W. Reich).

Tuttavia, anche se l'aggressività venisse ridotta da una migliore educazione in seno a una società organizzata egualmente a livello sociale, economico e politico, Max Adler ritiene che nessuna forma di società potrebbe sussistere senza un certo grado di oppressione (9). In una so-

(8) Si possono qui evocare le previsioni di Bakunin e degli anarchici, dei marxisti antiautoritari come Pannekoek e, più tardi, le analisi del gruppo: *Socialisme ou Barbarie* che ha pubblicato dal 1949 al 1965 una rivista dall'omonimo nome. Più recentemente numerosi articoli di questa rivista sono stati rieditati.

(9) Cfr. tra gli altri, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Wien,

cietà senza classi, retta da un ordine giuridico che si impone egualmente a tutti (stato di diritto), esiste certamente isonomia; nessuno può teoricamente dominare nessuno, poiché, secondo l'osservazione fondamentale di Rousseau nel *Contratto Sociale*, ciascuno, obbedendo a tutti, non obbedisce a nessuno. Risulta quindi evidente che una simile legge generale, generata dall'autonomia del soggetto kantiano, è fonte della nostra libertà.

In effetti esiste la legge, ma noi ne siamo gli autori poiché crediamo che sia nell'interesse di tutti e di ciascuno. Questa legge, quindi, non è recepita come una imposizione, come una *eterogestione*, ma essa resta comunque una regolamentazione, anche se ciascuno capisce che è necessaria per rendere possibile la vita comune, come la tastiera del piano ci permette di suonare. Ma, al limite, vogliamo veramente che una vita comune sia possibile? Questa concezione razionale di una società giuridica egualitaria non presuppone forse degli esseri purificati? Che fare degli « anormali », degli « anomici », cioè dei marginali? Rousseau aveva creduto di risolvere il problema affermando senza battere ciglio che si sarebbe dovuto « forzarli ad essere liberi »! Non è forse questo aprire le porte degli « ospedali psichiatrici? ». Questa violenza, anche rara, anche breve, scalza tutto questo bel sistema dell'autogestione generalizzata. Diviene quindi necessario, anziché pretendere di risolvere tutto *aprioristicamente*, studiare le vie giuridiche concrete di una autonomia vissuta nella società politica.

C. *L'economia politica del socialismo autogestionario*

L'economia politica di un socialismo autogestionario non può essere compresa, in un primo momento, che attraverso un paragone con il *capitalismo* e con il *socialismo di stato*. Il capitalismo è caratterizzato dall'ineguaglianza quando ad esempio « in Gran Bretagna, nel corso del 1960, il 5% della popolazione deteneva il 75% del patrimonio privato e

1922, 316 p., rieditato nel 1964 a Darmstadt - *Démocratie politique et démocratie sociale*, Bruxelles 1930, 215 p., rieditato a Parigi, Anthropos nel 1970. - *Demokratie und Rätssystem*, Wien, 1919, trad. francese, Paris, Maspero 1967.

percepiva il 92% dell'insieme delle entrate derivate dalla proprietà privata » (10).

Come già precedentemente indicato non intendiamo affrontare lo studio del meccanismo dell'espropriazione. Nel *socialismo di stato* lo sfruttamento derivante dalla proprietà dei mezzi di produzione è sostituito, secondo Branko Horvat, da quello che lui chiama « il feticismo burocratico », inteso come « l'espressione della scomparsa delle relazioni umane dietro le regole burocratiche. Qualunque decisione presa da un burocrate appare infallibile agli occhi dei suoi subordinati » (11). L'essere umano tende ad essere sostituito sia dagli oggetti sia dalle funzioni.

Nel capitalismo come nel socialismo di stato il sistema ha prodotto la disumanizzazione. Al contrario, in un'impresa autogestita sono tutti i lavoratori stessi che partecipano alle decisioni organizzative e a quelle politiche. Una volta adottata, la decisione si impone esecutivamente all'organismo di gestione.

Non sono necessarie molte spiegazioni per comprendere che nello schema capitalista i contro poteri (partiti d'opposizione o sindacati) sono anch'essi organizzati in strutture gerarchiche e burocratiche (da una cima verso una base). Il socialismo di stato, invece, presenta una struttura monolitica con una testa stretta, (eventualmente il potere di un solo uomo, il « culto della personalità ») senza contro-poteri; qualunque opposizione è una disfunzione, o, per dirla con le loro parole, un'azione « controrivoluzionaria », come è apparso chiaramente nei discorsi russi sul sindacato polacco « Solidarietà ».

Nel sistema autogestito la scomparsa delle classi determina la soppressione della gerarchia di potere in seno all'impresa; le direttive, partite dalla base, si sviluppano in azioni incrociate; le direttive devono circolare in tutte le direzioni. L'organismo di gestione, precisa Horvat, « agisce come un semplice comitato esecutivo (...) nel corso delle operazioni quotidiane dell'impresa, traducendole in deci-

(10) J.E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, London 1969, p. 27, citato da Branko Horvat, op. cit., p. 30.

(11) « L'économie politique du socialisme autogestionnaire », in *L'autogestion, un système économique?*, op. cit., p. 37.

sioni di ordine tecnico fondate sulle competenze professionali (...). L'economia nel suo insieme è un'associazione di imprese e la società una associazione di associazioni » (12).

Poiché il capitale produttivo è di proprietà non dello stato ma della società, ciascun individuo gode degli stessi diritti e partecipa al momento decisionale. Ma quando si tratta di applicare i due principi: « a ciascuno secondo il suo lavoro » e « a ciascuno secondo i suoi bisogni » emergono le difficoltà. Non può essere applicata una deduzione matematica. Una società giusta che deve prendersi carico dei bambini, handicappati, vecchi, deve superare il quadro giuridico dell'economia e porre problemi etici difficili da quantificare. Per questo, al termine della sua esposizione, Branko ammette la sua incapacità, anche a livello teorico, di arrivare a una ripartizione egualitaria (né, senza dubbio, semplicemente « equa ») del potere politico (13).

D. *L'autogestione e la reciprocità* secondo Serge G. Kolm

Per descrivere un socialismo autogestionario l'economista Serge G. Kolm introduce una nozione che è un miscuglio fra lo scambio di oggetti e l'etica. Mentre il capitalismo funziona attraverso il *mercato* e il socialismo di stato attraverso il *piano*, gli scambi autogestionari sono fondati sul *dono* (e il contro-dono). Kolm distingue accuratamente il dono associato al contro-dono dagli scambi commerciali riservati al *mercato* (con denaro, prezzi e profitto). In altri termini « a seconda che il mercato, il piano o la reciprocità dominino l'economia, si ha una società di mercanti, di funzionari o di fratelli » (14). Kolm si situa risolutamente sul piano morale notando che « né il mercato né il piano (economia pianificata) esaltano le più belle qualità dell'uomo (...) essi funzionano solo grazie alla feccia dei sentimenti (...). Ovunque milioni di uomini trascorrono migliaia di ore senza bellezza, né bontà, né libertà » (15). In questa descrizione non si capisce bene quale sia la causa o l'effetto, se

(12) B. Horvat, op. cit., pp. 38-40.

(13) Ibid., p. 44.

(14) « L'autogestion et la réciprocité », in *L'autogestion, un système économique?*, op. cit., p. 57.

(15) Op. cit., p. 49.

l'etica o l'economia; si tratta senza dubbio di un nodo che bisogna sciogliere. Da questo punto di vista l'autogestione appare a Kolm come una strada verso il meglio; fondandosi sull'analisi dell'autogestione jugoslava egli stima che la reciprocità implichi l'autogestione, o, più esattamente, che la reciprocità può essere considerata come una estensione dell'autogestione. In effetti nelle imprese jugoslave Kolm rimarca egoismi collettivi di impresa (16). In questo modo i valori della reciprocità sono necessari al buon funzionamento dell'autogestione poiché se l'autogestione si fonda sull'eguaglianza, la libertà, la democrazia e la giustizia, la reciprocità ha per fondamento l'altruismo e la fraternità.

Si può notare che la comparazione di Kolm è poco attendibile perché egli paragona un'autogestione esistente (in Jugoslavia) a un sistema ideale. Egli riconosce che i valori di base della reciprocità si sviluppano meglio partendo da una società autogestita e che l'autogestione può prendere l'avvio da cambiamenti « istituzionali » sui quali si ha più presa che non sullo sforzo di creare un uomo nuovo, visto che « la reciprocità generalizzata — insiste Kolm — richiede innanzitutto un cambiamento delle motivazioni, dei valori individuali »... ecc. (17). E' abbastanza interessante osservare un tale tentativo di economia politica dei valori. Tuttavia non si tratta di ritrovare il liberalismo attraverso i meccanismi delle leggi economiche.

Alcuni autori [Lepage (18), Baechler (19)] pretendono che il liberalismo puro non sia niente altro che autogestione pura. Ma Rosanvallon (20) ha ragione di obiettare che bisogna distinguere, in questo caso, tra il liberalismo puro utopistico e il liberalismo economico che dà la libertà solo ai proprietari privati, espropriatori della libertà (quella della volpe nel pollaio). Lepage, dal canto suo, sostiene che l'autogestione, fondata sul profitto di gruppo, è un sistema

(16) Ibid., p. 60.

(17) Ibid., pp. 61-62.

(18) *Autogestion et capitalisme*, Paris, Masson, 1978, 358 p.

(19) « Libéralisme et autogestion », in *Commentaire?*, n. 1, 1978 (vedere, su questo articolo la mia « nota critica » in *Autogestion et socialisme*, n. 41-42, giugno-sett. 1978, pp. 263-268).

(20) « Autogestion et libéralisme », in *L'Autogestion, un système économique?*, op. cit.

poco efficace e che si ritorna sempre alle virtù protestanti. Rosanvallon non vuole privilegiare troppo questa necessità di virtù morali; se egli dà per acquisito che l'autogestione non può essere il risultato meccanico della soppressione dello stato (poiché l'autogestione non saprebbe essere uno *stato* ma deve essere, direbbe Aristotele, un *atto*), egli è ricorso in un modo ancora poco chiaro « al politico », allo stato di diritto, cioè di nuovo ad alcune virtù cardinali. Così oggi, presso gli economisti che a livello speculativo si occupano di autogestione, Max Weber prevale su Marx.

II. Il riformismo rivoluzionario

La preoccupazione di distinguere l'autogestione dalla partecipazione o dalla cogestione ha condotto i teorici (e, a volte, i partiti e i sindacati di sinistra) a presentare l'autogestione non come un mezzo di progresso sociale *graduale*, ma, l'abbiamo visto recentemente, come la concezione di un'altra organizzazione socio-politica, fondata sull'eguaglianza e la solidarietà di una società senza classi, sulla ragione o sulla reciprocità fraterna che sia causa ed effetto della soppressione di qualunque società di sfruttamento. Questo preliminare, questa condizione di possibilità quasi a priori, è considerato, da altri militanti di base, come un rinvio alle calende greche di qualunque avanzata autogestionaria. Questo massimalismo è di fatto una sorta di « argomentazione di comodo »: poiché oggi non si può fare *tutto* per instaurare l'autogestione, non si può fare *niente*. Fortunatamente questa affermazione è più un'affermazione di principio che il risultato di una osservazione, di una sperimentazione. Si tratta, scrive Daniel Mothé, di « una razionalità costruita per l'al di là del capitalismo » e quindi, in un certo senso, « nel terreno dell'utopia » (21), quindi concepita per un periodo lontano, senza rapporto con i problemi reali. Ad esempio la proprietà privata dei mezzi di produzione, data come incompatibile con l'autogestione, provoca un blocco. Ora si sa che nei paesi del marxismo-leninismo realizzato, la soppressione della proprietà privata è sfociata non nell'auto-

(21) Daniel Mothé, *L'autogestion goutte à goutte*, op. cit., p. 38.

gestione ma nel capitalismo di stato gerarchizzato. Non voler ravvisare una possibilità autogestionaria se non dopo l'espropriazione degli espropriatori costituisce un massimalismo sterile che, abusivamente, pone il « gran giorno » come necessità preliminare. Si tratta, insiste Mothé, di mettere la barra troppo in alto, poiché, come si sa, questa condizione non è sufficiente e, per sovrappiù, impedisce qualunque azione, qualunque inizio concreto.

Il massimalismo autogestionario, visto da vicino, non nasce da una riflessione sulla pratica, bensì da considerazioni astratte sull'eguaglianza, la giustizia, la reciprocità. Certamente questi riferimenti sono indispensabili, altrimenti come contestare i regimi di sfruttamento esistenti, ma essi non devono essere posti come preliminari; si potrebbe dire che essi costituiscono delle « idee regolatrici » necessarie o che essi forniscono i criteri di validità di azioni immediate.

Tuttavia questa posizione spesso non viene percepita; la sperimentazione operaia esprime un significato che non riconosce l'ideologia ufficiale dei partiti o dei sindacati di sinistra; ciò che noi chiamiamo « pratica autogestionaria » all'origine è, in un certo senso, quasi invisibile come tale. Essa si manifesta, ad esempio, nella capacità degli operai di gestirsi spazi di tempo libero ed anche, di produrre azioni creative. Bisogna notare che questa creatività autogestionaria sul piano del lavoro si manifesta quando il livello tecnologico è elevato. In quel momento i lavoratori ricostituiscono un sapere pratico di cui precedentemente erano stati spogliati dalla catena di montaggio taylorista. Questa riappropriazione della creatività collettiva ha in sé una *efficacia istituyente*, anche se quest'ultima non può manifestarsi con brusche mutazioni, con nuove istituzioni che produrrebbero subito una cristallizzazione e quindi un arresto dell'invenzione continua.

Secondo Mothé questi nuovi modi di funzionamento debbono agire, per così dire, « goccia a goccia », accettando il rischio di non conoscere qual è il modello finale, né l'insieme architettonico dei mezzi per realizzarlo. « E' creando settori autogestiti di piccole dimensioni che si può sperare di accrescere la democrazia delle istituzioni, poiché il piccolo gruppo è un luogo privilegiato di apprendistato delle

relazioni sociali, di sviluppo dello spirito critico, di tecnica di gestione, di analisi dei problemi e di tecniche decisionali » (22). Così uomini messi in una situazione di micro-autogestione — anche se essi non possono concepire né, soprattutto, praticare grandi insiemi autogestiti — saranno comunque più critici ed esigenti verso le grandi istituzioni che li dirigono. Se essi non possono produrre modelli, almeno sono essi stessi a mettere in discussione coloro che li opprimono, o, semplicemente, limitano la loro libertà.

Sicuramente un tale inizio autogestionario non soddisfa completamente lo spirito; esso ha qualcosa di « cieco » che richiama il lavoro leggendario della « vecchia talpa ». In questa direzione Mothé « per il lavoro nero » evoca pratiche spontanee le cui « regole non sono scritte in nessun luogo » (23). D'altra parte gli inventori di tecniche più efficaci spesso preferiscono che « la loro creazione resti clandestina » (24), come se queste invenzioni avessero bisogno di zone d'ombra in cui rifugiarsi.

L'istituzionalizzazione, producendo la trasparenza (25), sembra esporre i lavoratori a non so quale controllo, almeno potenziale. Certo queste riserve formulate da Mothé sono il risultato delle sconfitte, dopo il secolo scorso, delle utopie confezionate, dei paradigmi scritti su carta da riformatori isolati, senza sperimentazione preliminare e che — si poteva immaginare — non hanno mai trovato uomini abbastanza « puri » per vivervi. Tuttavia, sostenendo che si possono trovare spezzoni di comportamenti collettivi autogestiti solo in « alveoli embrionali di ritiro e di clandestinità », Mothé si condanna ad affidarsi al caso. Solo per un atto di fede egli può porre, alla fine del suo libro, l'ipotesi che l'evoluzione lenta dell'« autogestione goccia a goccia », questa sperimentazione quasi segreta, costituirà, domani, la vera storia dell'autogestione.

Si può constatare che se i partigiani della sperimentazione senza progetto contestano le anticipazioni teoriche a priori,

(22) Ibid., p. 109.

(23) Ibid., p. 157.

(24) Ibid., p. 177.

(25) Cfr. *L'autogestion ou la terreur de la transparence*, in « *Autogestions* » n. 1, 1980, pp. 41-60.

essi però sperano che l'autogestione, attraverso percorsi sconosciuti — anche se introdotta goccia a goccia — finirà per trasformare globalmente tutta la società e per scrivere poco a poco un'altra storia dell'umanità (26). In questo senso si differenziano dai teorici della *società dualistica*, a cui peraltro sono abbastanza vicini, soprattutto per la scelta della micro-sperimentazione.

III. La società dualistica

Ora si tratta non solo di invalidare qualunque teoria generale sulla liberazione dell'umanità, ma, soprattutto, di dire addio al « portatore » di questa teoria: il proletariato (27). Certo dire « Addio al proletariato » non significa dichiarare che gli operai non esistono né, senza dubbio, che essi non costituiscono una classe, si tratta invece di contestare che i lavoratori, nel loro complesso, siano « portatori » della Grande Teoria della loro liberazione. Questa grande teoria (sapiente) è stata spesso prodotta da intellettuali usciti dalla borghesia (Marx ed Engels) anche se non sempre (Proudhon); d'altra parte il problema dell'origine è poco significativo poiché i grandi dirigenti d'origine proletaria, una volta installati nella direzione dei sindacati, dei partiti, o dello stato, non sono più operai ed acquisiscono presto i comportamenti di qualunque minoranza dirigente. Certo Marx in numerosi testi ha rimarcato nettamente che lui non era per niente il creatore di una teoria. Dopo la sua morte Engels l'ha ben precisato: « Per il trionfo finale dei principi stabiliti nel *Manifesto Comunista* Marx puntava unicamente ed esclusivamente sullo sviluppo intellettuale della classe operaia, così come doveva risultare dall'azione solidale e dalla discussione » (28).

D'altronde bisogna riconoscere che Marx, con i suoi

(26) Questa opinione, relativamente ottimistica, sembra condivisa da Albert Meister, *L'Autogestion en uniforme*, Toulouse, Privat, 1981, p. 18.

(27) André Gorz, *Adieux au prolétariat*, Galilée, 1980.

(28) « Avant-propos » nella quarta edizione del *Manifesto Comunista*, 1° maggio 1890.

scritti e con i suoi discorsi, s'era spinto ad ampie anticipazioni di questa teoria *del* proletariato senza esserne stato esplicitamente delegato dalla grande massa degli operai. Al contrario, spesso Marx, soprattutto nella sua corrispondenza privata, ha manifestato la sua delusione, la sua indignazione di fronte alle prese di posizione concrete degli operai, giungendo sino a « prevedere » che le loro idee rivoluzionarie sarebbero state rafforzate da « qualche anno di miseria ».

Questo punto di vista sarà ripreso, più di un secolo dopo, da Marcuse che considererà non rivoluzionari gli operai dei paesi capitalisti sviluppati perché troppo integrati nella società industriale avanzata (29).

Marcuse cercherà i portatori della rivoluzione tra i disoccupati delle grandi città e i diseredati del terzo mondo, mentre Serge Mallet sosterrà che l'evoluzione tecnologica ha dato vita a una *nuova classe operaia* (30) più rivoluzionaria e capace di autogestire la produzione.

Così la teoria *del* proletariato costituisce un problema: Lukàcs concederà che la coscienza di classe è « attribuita » al proletariato (*Storia e coscienza di classe*) e Gramsci ammetterà che il proletariato non può prendere coscienza della sua teoria rivoluzionaria che attraverso la mediazione del « partito-principe » (31). In breve, qualunque sia il rispetto verso il proletariato, resta il fatto che la teoria emancipatrice generale è l'opera di « pensatori », di « esperti » e non dell'insieme della classe operaia. In questo modo la teoria dell'autogestione, dell'auto-emancipazione del proletariato non appare autoprodotta dal proletariato e ciò introduce una contraddizione al cuore del concetto.

Ma non è tutto. Come si è spesso ricordato, questa grande teoria dei « *Maîtres penseurs* » (32) storicamente ha generato regimi di oppressione. Qualunque fosse lo scopo dei nuovi liberatori che agivano in nome del popolo intero,

(29) *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minit, 1968.

(30) Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Seuil, 1969.

(31) Cfr. Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 237-258.

(32) André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977.

nessuna autogestione complessiva è stata praticata; al contrario, troppo spesso — come qualche anno fa in Cambogia — tutta la popolazione delle città è stata asservita, deportata, trasformata in nome di qualche principio. Si può cercare di vedervi solo dalle deviazioni, errori che si spiegheranno, in modo ridicolo, con la colpa di uomini, col « culto della personalità », con i « crimini » del tale o tal'altro dirigente. Questo, in particolare, è ancora il punto di vista di alcuni partiti comunisti occidentali. In particolare il PCF, pur riconoscendo che né l'URSS né gli altri paesi comunisti costituiscono dei modelli, continua ad affermare che l'applicazione dei principi marxisti (espropriazione degli espropriatori) fonderebbe regimi sicuramente superiori a tutti gli altri, che il loro bilancio è « globalmente positivo » e che sarebbe sufficiente, soprattutto in Francia, sopprimere qualche sbavatura contingente perché — una volta che i mezzi di produzione non siano più di proprietà dello stato ma « proprietà sociale » dei lavoratori — nessuna classe avrebbe più i mezzi per sfruttarne un'altra. In altri termini il PCF ammette oggi (33), soprattutto dopo l'abbandono della concezione leninista della dittatura del proletariato (34), che la strategia della trasformazione rivoluzionaria deve essere la messa in pratica di un processo autogestionario, principalmente nelle imprese che debbono essere animate dall'interno da comitati di fabbrica autonomi e creativi.

In Francia questi comitati sono già esistiti in alcune imprese. In Russia, forse a causa dell'arretratezza economica del paese, si è instaurato un sistema burocratico che paralizza il funzionamento della società; questi difetti hanno portato alla creazione di « brigate autogestite » telecomandate dall'alto che hanno la funzione di introdurre la creatività a livello dell'esecuzione dei compiti. Come in qualunque sistema eterogestito, si osservano anche forme nascoste di

(33) *L'Autogestion: une stratégie révolutionnaire, une démarche au présent*; convegno del 6-7-8 giugno 1980, Parigi, Institut de recherches marxistes, 1980, 327 p.

(34) Cioè la dittatura di una minoranza, mentre per Marx la dittatura del proletariato doveva essere quella dell'immensa maggioranza.

autogestione spontanea che Frioux, nel corso del convegno citato (nota 33), ha chiamato « autogestione selvaggia ».

Tuttavia non si può fare a meno di osservare che questa autonomizzazione dei comitati di base, le « brigate autogestite » o « l'autogestione selvaggia » non mettono per niente in discussione le strutture politiche globali. In queste condizioni ciò che manca è un sistema di autogestione generalizzato anti-gerarchico. Ed è qui che si evidenzia un grande scisma tra i partigiani dell'autogestione. Per gli uni l'eterogestione di grandi complessi economico-politici non nasce da carenze delle persone alla sommità della piramide; è il progetto stesso di istituire una società preregolamentata nell'insieme e nel dettaglio che determina l'eterogestione. In queste condizioni bisogna abbandonare i progetti di costruire a priori modelli salvatori e ammettere che le grandi istituzioni gerarchiche che reggono le società moderne non possono essere autogestite. Quindi se si vuole vivere in autogestione si è costretti a crearsi delle isole di piccole dimensioni, a ridare un senso alla « vita privata ». Conviene quindi ammettere un neo-manicheismo e invece di cercare di instaurare un sistema in cui regnerebbe « la volontà generale » (forzando, al bisogno, i recalcitranti ad « essere liberi »), invece del « piano nazionale » o dell'autogestione generalizzata, bisogna concepire il concatenamento antagonista di due mondi: una macro-eterogestione statale e, al margine, sulla *talvera* (35) molteplici micro-autogestioni. Si tratta di disgiungere le grandi sfere dell'eteronomia, dell'eterogestione per liberare spazi di autonomia, di autogestione, sfuggendo agli imperativi dello stato e delle amministrazioni centrali. La *società dualistica* è fondata su questo postulato formulato da Gorz: « La libertà è fondamentalmente la possibilità data a ciascuno di costruire una *nicchia* (sottolineata da Gorz) che metta la sua vita personale al riparo » (36).

Gorz, così dicendo, crede di aver dato un senso alla formula di Marx: « il regno della libertà non può essere edificato che sul regno della necessità ». Ma, per Marx

(35) Per un'analisi di questo concetto vedere il mio libro: *L'Espace de l'autogestion*, Paris, Galilée 1978.

(36) *Adieux au prolétariat*, op. cit., p. 112.

lettore di Spinoza, la libertà, a tutti i livelli, non poteva essere esercitata che attraverso la conoscenza delle leggi della natura. Essendo l'ignoranza il principale ostacolo all'azione efficace dell'uomo. Sembra quindi che Marx fosse lontano dal cercare di fondare una società dualistica, un arcipelago di micro-autogestioni che sussisterebbe al di fuori delle leggi necessarie. Al contrario era la comprensione di tutte le leggi della natura che doveva permettere di creare un sistema razionale in cui il libero sviluppo di ciascuno fosse la condizione del libero sviluppo di tutti.

Queste sono le due opzioni fondamentali che, in questa fine di secolo, dividono i sostenitori dell'autogestione; ma non è escluso che i margini, le isole di autogestione, possano coordinarsi senza perdere la loro autonomia, in una autonomia di autonomie che è tutta ancora da inventare.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

Sono disponibili alcune annate rilegate di *Volontà* 1980 e 1981. Il prezzo, comprensivo delle spese postali, è di 15.000 lire per una annata e di 25.000 lire per due.

Sono inoltre disponibili (ad esclusione del primo numero) le annate complete di *INTERROGATIONS* 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.

Chi fosse interessato può richiedere sia *VOLONTA'* che *INTERROGATIONS* con versamento sul nostro conto corrente postale, specificandone la causale.

letture

INTELLIGENZA E CULTURA

- H. J. Eysenck, L. Kamin, **Intelligenti si nasce o si diventa?**, Laterza, Bari, 1982.
- L. L. Cavalli Sforza, M. W. Feldman, **Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach**, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Secondo gli etologi della scuola lorentziana, il comportamento animale (in senso lato, quindi anche umano) è determinato dagli istinti. Nel numero scorso della rivista, in questa stessa rubrica, abbiamo cercato di fornire al lettore qualche informazione circa le obiezioni che, in sede scientifica, vengono mosse a tale teoria. L'istintualità, però, è solo *uno* degli aspetti da prendere in considerazione nel dibattito sulla natura umana e non esaurisce completamente la questione se essa sia tutta biologicamente prestabilita, cioè non modificabile, oppure culturalmente influenzabile e perciò « aperta », plastica, mutevole. Anche in assenza di atteggiamenti tipici della specie (gli istinti), resta da definire il ruolo svolto dall'*ereditarietà* nel condizionare il comportamento dei singoli individui, dunque il loro diverso modo di entrare reciprocamente in rela-

zione, dunque, in ultima analisi, l'assetto stesso della società. Quanto, delle caratteristiche psico-fisiche che, senza potervisi opporre, ereditiamo dai nostri ascendenti, è socialmente rilevante, sì da ipotecare *a priori* i nostri rapporti con gli altri esseri umani? E di esse, quali costituiscono una sorta di marchio indelebile, da portare per tutta la vita, e quali possono invece essere modificate dal contatto con l'« ambiente » che ci circonda? Lo spettro di un « destino » biologico al quale non possiamo sottrarci, cacciato dalla porta con la critica dell'istintualismo, può rientrare dalla finestra per mezzo della genetica e delle sue interpretazioni sociobiologiche.

Il riferimento d'obbligo, a questo punto, riguarda l'intelligenza. Molti studiosi, sufficientemente numerosi da costituire una vera e propria « scuola » accademica, ritengono di poter identificare tra gli individui differenze di *livello* intellettuale, cioè non solo qualitative (attitudinali) ma quantitative. Inoltre (e questa seconda posizione è il significativo complemento della prima) tali differenze sarebbero ereditarie, vale a dire frutto non delle situazioni ambientali, ma del patrimonio genetico trasmesso di padre in figlio. Studiosi d'altra scuola (i cosiddetti « ambientalisti ») sono di parere affatto contrario, ed attribuiscono all'ambiente un ruolo fondamentale nella determinazione delle capacità intellettive di ciascuno, negando l'ipoteca ereditaria e le limitazioni che essa imporrebbe alle « mete » perseguibili, da parte di ogni persona e della società nel suo complesso.

Entrambe le posizioni contengono evidenti implicazioni politiche, che aprono la strada a soluzioni socio-organizzative assai diverse, se non completamente antitetiche. Per

chi volesse evitare una scelta solo « ideologica » tra esse, e nutrisse l'audace aspirazione ad approfondire gli aspetti « scientifici » (prove, ricerche, esperimenti) della questione, un buon punto di partenza può essere *Intelligenti si nasce o si diventa?*, in cui le due scuole si affrontano con sportivo *fair play*, fuori delle esclusive arene accademiche, e si offrono al giudizio del grosso pubblico. Gli autori sono Hans Eysenck e Leon Kamin, autorevoli esponenti, il primo, dei difensori dell'ereditarietà intellettuale, il secondo, dell'opinione opposta. Ciascuno espone separatamente il proprio pensiero, e risponde in seguito alle argomentazioni dell'avversario, lasciando al lettore il compito di fare gli opportuni confronti e trarre, se del caso, le conclusioni: sotto questo profilo il libro è un documento utile per « fare il punto » sullo stato delle conoscenze, riguardo al problema dell'intelligenza, aiutando il non addetto ai lavori a superare il timore reverenziale per i « misteri » della scienza.

Buona parte della trattazione di Eysenck verte sul problema della « misurazione » dell'intelligenza, cioè dell'accertamento dell'entità delle eventuali differenze intellettuali esistenti tra gli individui. Eysenck è un convinto assertore del concetto di QI (quoziente intellettuale) e delle tecniche (i famosi *tests* di livello) per la sua valutazione: il QI sarebbe un indice attendibile di quell'entità complessa, e difficilmente definibile, che è l'intelligenza umana, e i *tests* di livello uno strumento efficace per la misurazione del QI, e quindi dell'intelligenza. E' interessante notare come la dimostrazione di questa teoria sia principalmente filosofica (o « ideologica », se preferite), più che basata su risultati sperimentali. La validità dei *tests*,

per esempio, sarebbe provata dall'alta correlazione statistica esistente tra il QI con essi misurato e altri fattori, arbitrariamente ritenuti espressioni, sia pur parziali, dell'intelligenza: la riuscita negli studi, l'occupazione, la condizione sociale. E la questione fondamentale, su cui è basata l'intera costruzione (il QI misurato dai *tests* è davvero un indice dell'intelligenza?) è risolta sbrigativamente in un paio di paginette, con argomentazioni generali, puramente metodologiche: una teoria, si dice, è esatta se porta a risultati tra loro concordanti, e poiché ciò è quanto accade per i risultati dei *tests* di livello, la teoria che li sottende deve essere accettata. Tutto il discorso successivo, che riguarda l'ereditarietà delle differenze di QI e la distribuzione di esse nei vari tipi di raggruppamenti umani (bianchi e neri, uomini e donne, ecc.), poggia su quest'unico pilastro, di cui è facile rilevare l'esiguità.

La trattazione di Kamin ha una impostazione diversa: più che la esposizione della teoria ambientalista, è una critica, mossa da diversi punti di vista, alle concezioni di Eysenck e della sua scuola. Chi scrive ha trovato particolarmente convincente l'esame « storico » delle ricerche sull'intelligenza, nel quale si considera la genesi della teoria del QI e si mostra quanto essa sia stata influenzata, fin dal suo sorgere, da postulati reazionari, da preconcetti, e da... imbrogli. Tipico, a quest'ultimo proposito, il caso di Sir Cyril Burt, uno dei padri fondatori della scuola di cui oggi Eysenck è esponente, le cui ricerche si dimostrarono (col contributo determinante di Kamin) un falso clamoroso. Anche di ricerche più moderne, della cui onestà non è lecito dubitare, Kamin pone in evidenza vizi metodologici rile-

vanti, che inficiano i risultati ottenuti. In tutti i casi presi in esame, l'osservazione attenta parrebbe indicare un contributo per lo meno *anche* da parte dell'ambiente, nella determinazione dei diversi livelli di QI. Spiace di non potersi addentrare più compiutamente, per motivi di spazio, in questi aspetti del problema. Resta comunque il fatto che sulla scientificità della teoria dell'ereditarietà intellettuale sembra pesare il sospetto di una dimostrazione *a posteriori*, in cui la scelta dell'assunto ha preceduto le successive verifiche sperimentali.

Più in generale, Kamin critica il concetto stesso di QI e la presunzione che esso « esprima » effettivamente l'intelligenza umana. Di conseguenza, vengono criticate anche le illazioni tratte da Eysenck circa il significato delle differenze di QI, nelle diverse popolazioni oggetto di studio. « (...) Il fatto importante è che non possiamo dire quale sesso (o razza) può essere più intelligente, perché non abbiamo modo di misurare l'intelligenza. Abbiamo solo i *tests* di livello. (...) » (pag. 264). E più oltre, stessa pagina: « (...) Vien fatto di pensare che sia insensato considerare i *tests* di livello misurare dell' "intelligenza" (...) ». Ma l'argomentazione che ci sembra più significativa si trova all'inizio della trattazione di Kamin, prima che l'autore inizi il suo viaggio critico nel labirinto dell'ereditarietà intellettuale: « (...) Una vista debole può essere ereditaria, ma la si può facilmente correggere con gli occhiali e non consideriamo l'esame della vista una misura di una "capacità di vedere" fissa e immodificabile. (...) Non vi è pertanto motivo di ritenere che il ruolo dei geni — qualunque esso sia — nel *determinare* un carattere sia in qualche relazione con la facilità (o difficoltà) con cui questo carattere può

essere *modificato* con metodi ambientali (...) » (pag. 134). Il che significa che, quand'anche si potesse dimostrare (QI a parte) che esistono tra gli individui differenze ereditarie di livello intellettuale, ciò non equivarrebbe in alcun modo a negare che tali differenze possano essere colmate dalla nostra volontà egualitaria, con l'istruzione, l'addestramento, l'applicazione. Il problema, come si vede, non è « scientifico », ma politico: la sua soluzione non dipende dai risultati « obbiettivi » della sperimentazione, ma dalla natura autoritaria o libertaria, del nostro approccio.

Questo ultimo discorso ci induce a fare un'ulteriore considerazione. Se non è dimostrato (e non lo è) che quanto l'individuo eredita non possa subire modificazioni e adattamenti, come possiamo decidere se attribuire ai geni degli ascendenti, oppure all'ambiente questa o quella sua caratteristica intellettuale, o, più genericamente, comportamentale? Secondo l'impostazione scientifica corrente, solo ciò che è « genetico », annidato nel patrimonio cromosomico, sarebbe trasmissibile di padre in figlio, mentre ciò che è frutto dell'influenza ambientale (le cosiddette « somazioni ») resterebbe confinato all'individuo, morendo con esso. Quindi, i caratteri dei quali sia constatabile il perdurare attraverso le generazioni, sarebbero certamente caratteri genetici.

Ma le cose non sono così univoche come vorrebbero gli studiosi del tipo di Eysenck. Questo, almeno, è quanto si evince dal libro di Cavalli-Sforza e Feldman, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach* che sostiene, come tesi di fondo, che anche la « cultura » (idee, comportamenti, ecc.) può essere trasmessa *stabilmente*, pur senza alcuna base

genetica, e diventare patrimonio costante di questo o quel raggruppamento umano. Sulle manifestazioni culturali opera, infatti, la medesima « selezione naturale » che opera (o ha operato) sulle caratteristiche biologiche, a seconda della loro idoneità (*fitness*) a garantire una migliore sopravvivenza/convivenza, determinando la scomparsa di quegli atteggiamenti non idonei e « fissando » la presenza di quelli positivi (o indifferenti). La comunicazione, ai propri discendenti, di un comportamento negativo per l'ambiente circostante, diminuisce le probabilità di inserimento dei figli nell'ambiente stesso, cioè le probabilità che i figli possano trovare un *partner* con cui accoppiarsi e avere a loro volta una discendenza. Ciò significa che i portatori di un atteggiamento culturale negativo hanno minori probabilità di trasmettere (culturalmente, si intende, con l'esempio e la parola) tale carattere ad altre persone: il ripetersi di questo fenomeno fa sì che, a poco a poco, il carattere negativo « si perda », mentre restano (si selezionano) quelli maggiormente dotati di *fitness* con il gruppo all'interno del quale si manifestano.

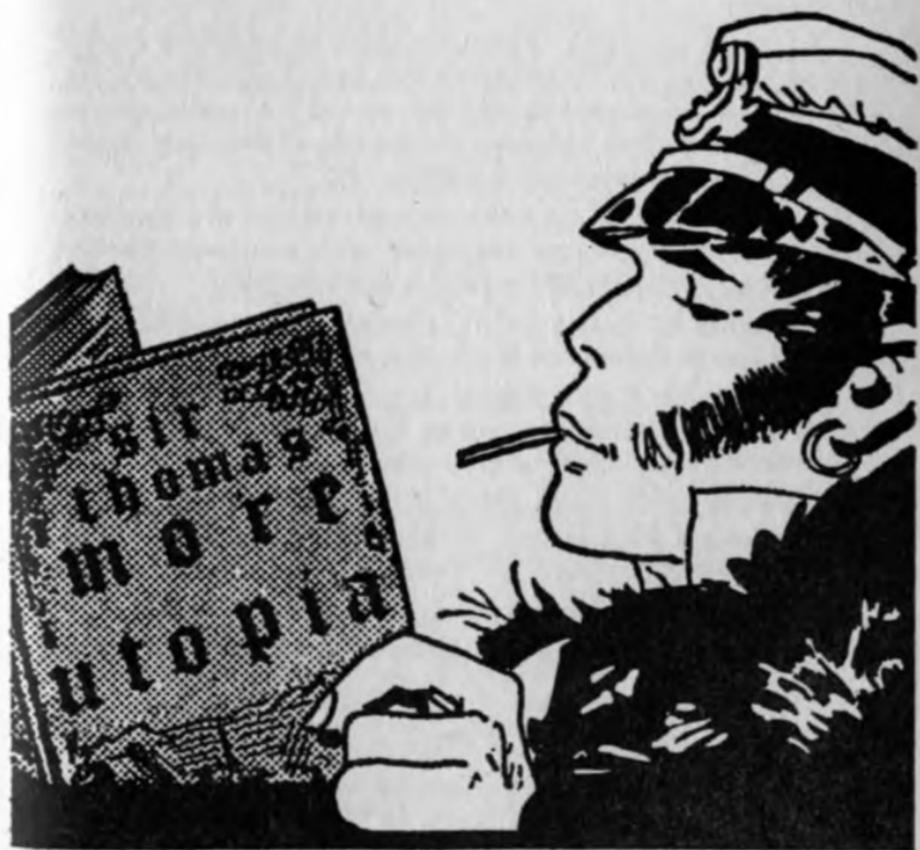
I meccanismi particolari con cui avviene la selezione culturale, non sono necessariamente gli stessi che operano al livello dei caratteri biologici, né è il caso, in questa sede, di prendere in considerazione questi aspetti peculiari (che pure, nel testo in questione, vengono diffusamente trattati). Anche sommariamente descritta, comunque, questa teoria dell'ereditarietà *non genetica* (la contraddizione tra i termini è solo apparente) è di grande interesse per il dibattito sulla natura umana. E' ancora possibile sostenere, a questo punto, che la trasmissione inter-generazionale di un carattere qualsiasi ne testimonia

inequivocabilmente la natura « cromosomica », quindi biologica? Evidentemente no: anche la costanza con cui un certo QI (torniamo per un attimo ad Eysenck e Kamin), alto o basso, si presenta all'interno di una determinata popolazione, può essere frutto dell'adattamento culturale all'ambiente, e non di un « marchio » biologico particolare. Un frutto che può cambiare, evolversi, maturare, non un codice scolpito nel marmo, immutabile per l'eternità.

Ciò che viene geneticamente ereditato, dunque, non esercita sul comportamento quei condizionamenti vincolanti che le scuole scientifiche più reazionarie credono di poter individuare. E ciò non solo a livello individuale (per la già ricordata possibilità di intervenire modificando quanto viene ereditato) ma anche a livello, per così dire, di specie. Cavalli-Sforza e Feldman fanno notare che non vi è alcuna relazione tra l'idoneità puramente biologica e quella culturale. Anzi, spesso, la selezione culturale porta a trasmettere, come dotati di maggiore *fitness*, atteggiamenti che pure sono in contrasto con la sopravvivenza biologica in senso stretto. Si pensi allo « sprezzo del pericolo » di certe comunità guerriere o, in una dimensione diversa, alla solidarietà e all'altruismo (l'opinione degli autori è certamente diversa, a tale proposito, da quella dei sociobiologi wilsoniani). Tutto ciò dimostra, una volta di più, la preminenza del culturale sul biologico, e la possibilità di *trasmettere* tale preminenza, superando l'esperienza individuale e trasformandola in caratteristica stabile (questa sì) della specie umana. La rilevanza sociale del nostro patrimonio biologico è sottomessa alla maggior rilevanza sociale del nostro patrimonio culturale.

Roberto Ambrosoli

UTOPIA



Utopia e creatività

Alberto Argenton *

Intento di questo scritto è di legittimare, da un punto di vista psicologico, l'atteggiamento, il pensiero, la produzione utopistici.

Per poter compiere questo tentativo, riprenderei quella che è un'ipotesi che ho già formulato in uno scritto dedicato all'utopia in relazione alla modificazione della condotta umana dove, fra l'altro, abbinavo il concetto di utopia a quello di creatività e di personalità creativa (1).

L'ipotesi è *che ci sia una relazione positiva tra pensiero utopistico, atteggiamento utopistico, produzione utopistica, e pensiero, atteggiamento e produzione creativi.*

Per descrivere la mia tesi mi riferirò a due aspetti fondamentali che caratterizzano la persona, l'uomo:

da una parte, i procedimenti (i processi cognitivi) attraverso i quali l'individuo conosce i dati della realtà che lo circonda organizzandoli in un modo nuovo;

dall'altra, alcuni tratti specifici della personalità creativa che, assieme a altri fattori, anche i processi cognitivi contribuiscono a costituire.

Vanno chiariti i due termini della relazione.

Il primo, quello di utopia, è stato ampiamente trattato ne-

* Docente presso il corso di laurea in Psicologia dell'Università di Padova.

(1) A. ARGENTON, *Utopia e condotta umana*, in AA. VV., *La ricerca pedagogica fra scienza e utopia*, La Nuova Italia, 1979, pagine 267-278.

gli scritti e negli interventi sollecitati dalle *Giornate di studio sull'immaginazione sovversiva*; e rimando, perchè da me condivisa, alla definizione che ne ha dato A. Bertolo (2) di "modello mentale" e di "progetto", frutto dell'intelligenza dell'individuo; processo e prodotto dell'intelletto, dell'intelligenza della persona che anticipa realtà societarie innovate, originali, utopistiche (fondate sulle modificazioni delle relazioni interpersonali, organizzative, sociali; modificazioni basate, per quel che ci riguarda, sui valori della libertà e dell'eguaglianza), utilizzando, però, dati empirici, ricavati dalla realtà osservabile, elementi concreti che, ristrutturati, portano a un progetto nuovo.

La chiarificazione del primo termine della relazione può essere completata ricorrendo a altre definizioni che sono state date dell'utopia e che serviranno a agganciarlo al secondo: la creatività. Dice M. Buber "che in senso positivo ogni intelligenza progettatrice è utopistica" (3), collegando la mentalità utopica alla funzione liberatrice dell'intelligenza, alla sua capacità creativa, alla produttività del pensiero umano. O. Ruhle vede nell'atteggiamento utopistico un processo creativo, l'"anticipazione creativa di un ordine auspicabile" (4). C. Metelli Di Lallo lo definisce come "esperimento mentale (...) proposto dall'intelligenza creativa al fine di scoprire significati del mondo altrimenti irreperibili" (5).

Sul secondo termine - creatività - vorrei soffermarmi più a lungo perchè, come quando si ha a che fare con parole in voga (e creatività oggi è molto più "alla moda" di utopia), è bene precisare ciò che si vuol intendere per evitare distorsioni di comprensione, equivoci, mistificazioni, mitizzazioni, cattivo uso, in fondo, dei concetti stessi che i termini tendono a indicare.

Innanzitutto, le considerazioni che farò qui di seguito ri-

(2) A. BERTOLO, *L'immaginario sovversivo*, « A - rivista anarchica », n. 93, giugno-luglio 1981, pp. 37-54.

(3) M. BUBER, *Sentieri in Utopia*, Ediz. di Comunità, 1967, pagina 21.

(4) Ordine che l'Autore intende libertario e egualitario. Vedi O. RUHLE, *Il coraggio dell'utopia*, Guarraldi, 1972.

(5) C. METELLI DI LALLO, *Analisi del discorso pedagogico*, Marsilio, 1966; in particolare il cap. IX, *L'esperimento mentale nell'utopia pedagogica*.

guardo alla creatività sono frutto dello studio e dell'analisi dei risultati delle ricerche psicologiche e psicopedagogiche, iniziate e riccamente finanziate dagli inizi degli anni 50 in poi negli U.S.A. e in parte, e più recentemente, svolte anche in Italia e in Europa. Ricerche finalizzate a scopi non certo rivoluzionari, ma dirette alla competizione in campo mondiale per la supremazia e il mantenimento del potere di quelle nazioni sulle altre antagoniste; in poche parole, l'obiettivo dichiarato del progetto, giustificato dall'ideologia democratica dell'uguaglianza delle opportunità istruzionali, del diritto allo studio, era quello del reperimento più ampio possibile dei talenti dei quali lo sviluppo tecnologico delle grosse potenze sembra avere sempre maggior necessità (6).

Ma i risultati della ricerca scientifica e della conoscenza in senso lato (e la ricerca scientifica sembra seguire itinerari e procedimenti molto simili a quelli che sono stati individuati come processi creativi) possono essere e sono stati utilizzati non solo per avallare e mantenere le ideologie dominanti, e per fornire modelli interpretativi, modelli riformistici, critici, innovativi di quelle ideologie, ma anche modelli utopistici, cioè in contrapposizione - apparentemente assurdi e irrealizzabili - a quelle ideologie.

L'operazione che possiamo compiere è quella, quindi, di utilizzare i risultati della ricerca psicologica ai fini di confortare l' "immaginazione sovversiva", di affermare la validità del progetto utopistico, la validità della sua funzione politica, sociale, ma anche individuale e personale.

Riprendo il primo dei due aspetti indicati all'inizio: l'individuo organizza i dati ricavati dalla realtà con la quale interagisce anche attraverso una serie di processi di conoscenza e di comprensione che gli permettono poi di formulare interpretazioni della realtà stessa e di atteggiarsi nei suoi confronti. La creatività, da un punto di vista cognitivo, può essere intesa come un'operazione dell'intelletto, come uno dei modi che abbiamo di indagare, intellere, scoprire, e quindi anche di rapportarci al mondo, all'ambiente che ci circonda, e di risolvere i problemi che l'ambiente stesso ci crea. Un'operazio-

(6) A questo proposito vedi A. ARGENTON, *Meritocrazia e nuove tendenze educative*, in AA. VV., *I nuovi padroni*, Ediz. Antistato, 1978, pp. 206-213.

ne dell'intelletto (uno "stile cognitivo") che ha caratteristiche sue proprie, riassumibili in una "tendenza alla produzione del nuovo", in una serie di meccanismi e di strategie di elaborazione delle informazioni, dei dati che desumiamo dall'ambiente circostante che portano a una produzione "originale", a un prodotto inconsueto del pensiero umano, a un prodotto "divergente" (così viene definito in termini psicologici), cioè a un qualche cosa che scaturisce dalla organizzazione di una serie di dati, elementi che sono a nostra disposizione, ma che conducono a un risultato diverso, inatteso o, come è stato anche detto, "sorprendente".

Un disegno societario utopistico mi pare possa essere considerato, proprio in questo senso, come un prodotto sorprendente delle capacità intellettive dell'uomo, come l'espressione di una soluzione creativa di fronte ai problemi sociali e politici.

Un'utopia societaria, congegnata e descritta utilizzando il maggior numero di dati possibile (di tipo politico, economico, architettonico, psicologico, educativo, . . .), permette di immaginare un assetto societario completamente diverso da quello in cui ci si trova e che si aspira a rinnovare, a modificare.

In termini di problema, la soluzione creativa o, forse, a questo punto, possiamo dire . . . utopistica, è quella che fornisce un risultato nuovo da un punto di vista politico e sociale; nuovo, ma *fattibile, congruente*, alla fin fine, perchè basato sulla collazione, sulla riorganizzazione, sulla ristrutturazione di elementi noti, concreti, realistici.

In termini psicologici, questa operazione dell'intelletto è riconosciuta come strategia di elaborazione delle informazioni rivolta a una produzione divergente, frutto di un certo tipo di stile cognitivo. Una lunga serie di ricerche precisa meglio i meccanismi che portano a questo tipo di produzione e che vengono definiti come flessibilità, originalità, fluidità del pensiero.

Il frutto di queste ricerche, anche se per ora non permette una piena e perfetta conoscenza dei meccanismi che riguardano il processo e le caratteristiche che distinguono il prodotto creativo, d'altra parte ci stimola a ritenere che la creatività sia educabile, che questo tipo di capacità si possa favo-

rire e sviluppare, che la si possa coltivare in sè come negli altri.

Questa considerazione ci richiama al secondo aspetto indicato all'inizio: la possibilità di riconoscere come tipici dell'individuo creativo alcuni tratti di personalità. Da tale punto di vista, si può innanzitutto affermare con una certa sicurezza che la creatività è potenzialità insita in ognuno e che, purchè favorita, si manifesta a vari livelli, a vari gradi, in tutti i campi del comportamento umano, e che non ci si può riferire alla personalità creativa, come si faceva fino a non molto tempo fa, quale sinonimo esclusivamente e di volta in volta di genio, artista, scienziato, superdotato, . . . anche se questi ultimi possono essere considerati come esempi estremi di un comportamento creativo.

In secondo luogo, alcuni tratti tipici della personalità del creativo non possono essere delineati, spiegati e categorizzati che attraverso l'ambiente che li ha eventualmente favoriti e sviluppati: mi riferisco alla famiglia e alla scuola principalmente, luoghi educativi e socializzanti dove si sono concentrate le ricerche in questo ambito. Uno dei dati più interessanti che ne emerge è l'influenza dell'atteggiamento dei genitori e degli insegnanti nei confronti dei bambini e dei ragazzi cosiddetti creativi. L'individuo creativo pare abbia modo di divenire tale in un ambiente scolastico e familiare "non autoritario" (intendendo con questo termine un uso, per dirla con E. Fromm, "razionale" dell'autorità stessa). Vi sono delle ricerche che dimostrano l'esistenza di una correlazione positiva fra atteggiamento dogmatico della famiglia e degli insegnanti e atteggiamento "convergente" — in contrapposizione al divergente usato prima — caratterizzato da conformismo politico, sociale, caratterologico; un atteggiamento di adeguamento, di integrazione dell'individuo alle regole, alle norme della società. In senso contrario, in chiave anticonformistica, sembra si delineino i tratti di personalità del creativo; tratti peculiari che qui possono essere elencati solo schematicamente e, quindi, riduttivamente: una certa sicurezza di sé, delle proprie capacità individuali arricchite da sensibilità e ricchezza affettiva sembrano collegarsi all'apertura nei rapporti interpersonali e alla disponibilità a investire in essi le proprie risorse psicologiche o umane; da un lato, quindi, qualità di autonomia, di equi-

librata percezione di sé, dall'altra caratteristiche di buona interazione con gli altri (7). Il tutto sorretto e confortato da supporti di tipo cognitivo: capacità di possedere, padroneggiare, manipolare una certa quantità di informazioni, di conoscenze, non nel senso enciclopedico ma qualitativo e creativo che ho tentato di descrivere prima.

Una definizione di creatività può aiutarci a trarre alcune indicazioni dal discorso appena tracciato: "in ultima analisi, creatività esprime un credo nella possibilità di innovarsi e di innovare, un atteggiamento di fede individuale e sociale, una dimensione etica, un dovere essere" (8). La citazione è utile perché, da una parte, esprime quella che può essere una reale tendenza dell'atteggiamento e del pensiero creativi: la convinzione della possibilità d'innovarsi e di innovare; dall'altra, indica tutta una serie di rischi che a mio parere bisogna evitare nel perseguire la creatività stessa, oppure, se la relazione è stata sufficientemente dimostrata, nel realizzare l'utopia. Mi riferisco al rischio che si cada in un atteggiamento fideistico che conduca o riconduca quasi automaticamente al comportamento dogmatico sia esso, appunto, soggettivo o sociale e politico; mi riferisco al rischio che la dimensione etica costituisca anch'essa un appellarsi a norme chiuse; mi riferisco al rischio che il dover essere resti racchiuso all'interno della dimensione del desiderio fantastico, divenga una specie di immaginario auto-castratore, un rifugio nell'attività fantastica, non progettuale, non ideativa, non creativa o, peggio, divenga processo di identificazione in qualche ideologia, movimento, gruppo, associazione, collettivo, ...da cui non ci si riesce più a liberare, come presi in una rete concettuale ideale nella quale in fondo ci si trova bene, ci si sente difesi e protetti. C'è bisogno dell'evasione, dell'immaginazione, della fantasia come c'è bisogno di ricorrere e di avere una gamma di modelli di riferimento, ma il problema — e come problema

(7) Per questi aspetti della personalità creativa, come per una buona sintesi dei risultati delle ricerche psicologiche sull'argomento più in generale, vedi il recente testo di V. RUBINI, *La creatività*, Giunti Barbera, 1980.

(8) G. CALVI, *La creatività*, in L. ANCONA (a cura di), *Nuove questioni di Psicologia*, la Scuola, 1972, p. 643.

può essere risolto creativamente — è quello di mettersi in relazione equilibrata tra quella che è la propria identità personale e quelli che sono i possibili modelli a cui far riferimento (modelli ideologici, ma anche persone, cose, valori, principi, ecc.), relazione che, per ritornare alla descrizione della creatività-utopia data prima sia da un punto di vista cognitivo che esistenziale, riguarda la capacità che abbiamo di elaborare le informazioni provenienti dal nostro esterno e su questa elaborazione di gestire i processi decisionali relativi allo svolgersi della nostra vita.

E' nato, a Montreal, l'ANARCHOS INSTITUTE (3981, Boul. St-Laurent, suite 444, Montreal H2W 1Y5, Québec, Canada), che si presenta come rete di collegamento, confronto e discussione tra tutti quegli studiosi nordamericani che, sempre più numerosi, sono interessati ad un approccio anarchico alle varie discipline, dalla storia alla linguistica, dall'antropologia all'economia, dalla sociologia alla geografia. L'Istituto si propone di promuovere lo sviluppo e la valorizzazione della cultura libertaria, organizzando incontri, convegni, seminari in varie città del Canada e degli Stati Uniti. All'iniziativa, promossa da Dimitri Roussopoulos (animatore della rivista « Our Generation » e dell'editrice Black Rose Books), hanno già dato la loro adesione, come soci fondatori, una quarantina di intellettuali tra cui Murray Bookchin, John Clark, Noam Chomsky, Joel Spring, George Woodcock. Il 4-6 giugno si terrà la prima assemblea dei soci e contemporaneamente la prima manifestazione pubblica dell'istituto, con un seminario su « Gli intellettuali e lo stato ».

I pirati dell'utopia *

Larry Law **

Non intendiamo offrire questa storia del capitano Misson, del suo equipaggio e della loro libera colonia di Libertatia, come un esempio di Utopia, o come modello per la costruzione di una società libertaria oggi. Essa è solo il resoconto di un antico tentativo di realizzare una comunità genuinamente libertaria ed egualitaria, una comunità che tentò di vivere secondo i principi di « Libertà, Uguaglianza, Fraternità » circa cento anni prima della Rivoluzione Francese.

Il capitano Misson trascorse la maggior parte della propria vita da adulto come pirata. Ma il suo vascello, che solcava i mari battendo una bandiera con il motto « Libertà », non era l'unico, tra la fine del 17° secolo e l'inizio del 18°. Le navi pirates di quel tempo erano, quasi tutte, vere e proprie repubbliche galleggianti. A bordo, le decisioni venivano prese dall'equipaggio riunito in assemblea, o da un comitato di delegati. Alcune navi pirata dei Caraibi

* Questo articolo è la traduzione di un opuscolo dal titolo *Misson and Libertatia* (Spectacular Times, Londra, 1980), tratto a sua volta da *A General History of the Robberies and Murders of the most Notorious Pyrates* del capitano Charles Johnson (1726), cui si riferiscono tutte le citazioni riportate tra virgolette. I brani in corsivo, intercalati qua e là, sono invece opera del nostro redattore R. A., che si è divertito a colorare il racconto con i frutti della sua fanciullesca fantasia.

** 36 anni, assistente sociale, redattore della collana di opuscoli Spectacular Times.

si diedero persino dettagliate costituzioni. Diversamente dai personaggi autoritari di cui si legge nei racconti di avventure, i veri capi pirata avevano il diritto di comando solo durante il combattimento con le navi avversarie; nelle altre occasioni, era il timoniere a svolgere il ruolo di *leader* della comunità, fungendo da arbitro in caso di conflitto tra i membri dell'equipaggio.

Il bottino preso sulle navi catturate veniva diviso in modo quasi egualitario. Al capitano, di solito, toccava una parte doppia, per aver fisicamente guidato l'attacco, e in certi casi una volta e mezza, o una volta e un quarto, andava al timoniere, al capo-cannoniere e al carpentiere. Quote fisse venivano anche pagate come indennizzo per le ferite riportate in battaglia.

I capitani spietati e dittatoriali, a quel tempo, non stavano sulle navi pirata, ma sui vascelli mercantili o militari. La vita dei marinai « normali » era dura e pericolosa, e la paga scarsa. Gli ufficiali potevano comminare punizioni che includevano la catena, la frusta, e il « giro di chiglia »: quest'ultima consisteva nel gettare in mare la vittima, legata ad una gomena, e farla passare più volte (a seconda della gravità del « reato » commesso) sotto lo scafo della nave. Era una pena che spesso risultava fatale.

Il fatto che presso i pirati non esistesse la ferrea disciplina che regnava sulle altre navi, viene spesso addotto come una delle cause della loro sconfitta. Ma questa è una strana asserzione, poiché i pirati effettivamente sconfitti furono assai pochi: sulle rotte delle Indie orientali, le probabilità di cattura erano meno dell'uno per cento, e su quelle delle Indie occidentali erano praticamente nulle.

L'unica fonte per una storia completa di Misson e del suo equipaggio è la « Storia generale delle scorrerie e dei delitti dei pirati più famosi », scritta dal capitano Charles Johnson. La storia di Misson appare nella seconda edizione ampliata di quest'opera, pubblicata nel 1726. Sfortunatamente, essa è l'unica fonte di informazioni su Misson. Di alcuni dei pirati citati nella « Storia generale » si parla anche in altri documenti bibliografici, ma non di Misson.

A causa di tale mancanza di informazioni sicure, diversi autori negano credito al resoconto di Johnson, come se fosse solo frutto d'invenzione. Esiste anche chi avanza il so-

spetto che Charles Johnson non fosse che uno pseudonimo di Daniel Defoe. Nonostante ciò, comunque, c'è da chiedersi perché mai, in un catalogo esauriente ed autorevole come la « Storia generale », Johnson avrebbe scelto di includere proprio un personaggio inventato. Non bisogna dimenticare, inoltre, che Johnson scriveva di avvenimenti molto recenti, riguardanti, in certi casi, persone ancora viventi, le cui imprese vere o presunte potevano essere note ai lettori.

Qualche riferimento a Misson, in particolare in relazione alla sua amicizia col pirata nordamericano Tew, è reperibile solo su testi posteriori alla « Storia generale » di Johnson.

E' possibile anche che Johnson abbia usato Misson, vero o immaginario che fosse, come veicolo per le sue idee progressiste. Il discorso contro i profittatori della schiavitù, ad esempio, sarebbe stato certamente meno pericoloso se riportato come pronunciato da un pirata, che non scritto in prima persona, tenuto presente che anche la Famiglia Reale aveva un vasto interesse finanziario nella tratta degli schiavi. Johnson stesso dichiarava che il nocciolo della storia proveniva da un manoscritto attribuito a Misson medesimo, passato a Johnson da un suo « contatto » francese: quando anche ciò fosse vero, però, Johnson non sarebbe stato né il primo né l'ultimo storico ad essere incappato in un documento falso.

Eppure, leggendo la « Storia generale », Johnson non appare come un ingenuo. A quei tempi, un altro pirata della tradizione popolare era Avery, del quale si diceva che avesse governato come un re in un'isola di paradiso, piena di tesori e di fanciulle indigene a disposizione. Johnson lo standò e risultò che era un ubriaccone bugiardo e senza un soldo.

Allo stesso modo che ad altri eroi popolari, come Robin Hood, anche a Misson sono state accreditate, oltre alle sue imprese, anche quelle di altri, o imprese esagerate o fantastiche. E, come nella storia di Robin Hood, anche in quella di Misson sono riconoscibili, al di là dei fatti, le tracce di desideri, di speranze, ed è appunto questo a renderla degna di interesse: la storia di Misson è un tributo di 250 anni fa all'ideale di una società basata sulla cooperazione e sul mutuo appoggio, una società che si prendeva cura degli an-

ziani e degli inabili, era magnanima con i malfattori, e svolgeva le proprie attività senza bisogno di denaro o di poliziotti.

Misson (un *nom de guerre*, quello vero è sconosciuto) nacque in Provenza da ricca e rispettata famiglia. Studiò lettere, logica e matematica, e frequentò per un anno l'Accademia di Angers. Al suo ritorno, a sedici anni, avrebbe dovuto arruolarsi nei Moschettieri, ma il giovane Misson era un appassionato lettore di racconti di viaggi e desiderava viaggiare egli stesso. Così, sfruttando il fatto che un suo parente, il signor di Fourbin, era capitano su di una nave militare, la *Victoire*, riuscì a farsi assegnare ad essa come volontario e partì alla volta di Marsiglia per raggiungerla.

Ben presto la *Victoire* salpò, facendo rotta per il Mediterraneo e Misson si dedicò con entusiasmo al suo lavoro. Nel tempo libero pagava il nostromo e il carpentiere perché gli insegnassero i segreti della costruzione e della manutenzione delle navi.

Quando la *Victoire* attraccò a Napoli, Misson ottenne il permesso di recarsi in visita a Roma, un suo particolare desiderio. Restò disgustato dalla decadenza della corte papale e giunse alla conclusione che « la religione serviva solo a tenere sotto controllo la mente dei più deboli ».

Confessò i suoi dubbi ad un giovane prete domenicano, il quale, con sua grande sorpresa, si dichiarò della medesima opinione. Senza mezzi termini, il prete denunciò l'ambizione e la corruzione del clero, e aggiunse: « Per quanto mi riguarda, sono stanco di questa farsa, e alla prima occasione intendo liberarmi di quest'abito da carnevale ». Misson fornì l'occasione, acquistando per lui dei vestiti e conducendolo a bordo della *Victoire* come volontario. Il prete si chiamava Caraccioli, e i due sarebbero restati amici per tutta la vita.

Raggiunsero la nave a Livorno. Un paio di giorni dopo aver salpato, furono attaccati da due vascelli di pirati Sallee. La *Victoire* ne affondò uno e arrembò l'altro. Misson e Caraccioli parteciparono all'assalto in prima fila, e l'ex-prete, in seguito a ciò, venne colpito alla coscia e dovette essere operato.

« Un arrembaggio non è uno scherzo, ragazzo. Tu stai lì con gli altri, sul ponte, e vedi l'altra nave che si avvicina. . . piano piano. . . sempre più vicina. . . E ti senti morire. . . »

Le parole del vecchio timoniere gli tornavano alla mente, ora. Il vascello pirata aveva ridotto la velatura e manovrava per affiancare, mentre la *Victoire* faceva lo stesso. Gli ufficiali giravano in mezzo agli uomini, dando ordini secchi e consigli. Si capiva che anche loro avevano paura.

— Voi coi moschetti, più sotto!

— Controlla l'innesco di quella pistola, marinaio. . .

« Certe volte te ne stai lì anche un'ora, e più, ad aspettare che venga il momento. E intanto quelli sparano cannonate, e il bersaglio sei tu, ragazzo. Quelli sparano e tu non puoi far niente. . . senti le palle che arrivano fischiando e puoi solo sperare che prendano qualcun altro, non te. . . »

Ora si vedevano le facce dei pirati. Le barbe, i fazzoletti annodati sul capo. Un tipo impennacchiato come un moschettiere stava ritto sulla murata, tenendosi ad una scotta. Doveva essere il capo di combattimento, quello che guidava l'assalto. Erano tanto vicini che Misson potè distinguere gli occhi sbarrati, le labbra strette. Gli ufficiali continuavano a parlare.

— Attenti, uomini! Ci siamo. . .

« Ma il più brutto è quando devi saltare dall'altra parte, ragazzo. Improvvisamente ti sembra di essere solo, ti sembra che nessuno stia saltando con te, e ti dici: cristo, ma solo io devo andare di là a farmi ammazzare? E poi senti qualcuno che ti grida nelle orecchie: arremba, fifone, figlio di puttana, arremba, cosa aspetti. . . e magari ti arriva una pedata nel culo, o una frustata. E allora salti. . . »

Poco prima che le due navi venissero a contatto, da entrambe le parti cominciarono a volare grappi di varia foggia, per assicurare l'abbordo, mentre qualcuno non riusciva a trattenere l'emozione e scaricava le armi verso gli avversari. Accanto a Misson, Caraccioli farfugliava tra i denti, forse una preghiera o forse una litania di bestemmie partenopee. Poi gli ufficiali cominciarono ad urlare come forsennati e la ciurma si mosse. Misson pose un piede sulla murata, prese lo slancio e saltò. . .

Tornata a Marsiglia, un mese dopo la *Victoire* venne inviata a La Rochelle, da dove avrebbe dovuto scortare alcu-

del vascello britannico, il capitano, il secondo e i tre luogotenenti della *Victoire* restarono uccisi. Il timoniere, unico rimasto dello *staff* di comando, avrebbe voluto arrendersi, ma Misson e Caraccioli riorganizzarono l'equipaggio e per tre ore continuarono il combattimento.

Improvvisamente, per qualche sconosciuto motivo, a bordo della *Winchelsea* ci fu una tremenda esplosione, e la nave in pochi minuti affondò. Dalla *Victoire* vennero calate alcune scialuppe, ma si recuperò un unico sopravvissuto, il luogotenente Franklin, che morì due giorni dopo per le ferite riportate. L'equipaggio della *Victoire* si trovò, di colpo, ad avere in mano il controllo della nave.

Caraccioli parlò agli uomini, evocando gli inizi della fortuna di Maometto e di Dario, ma non c'era bisogno della sua capacità persuasiva perchè tutti si rendessero conto della potenzialità di quella situazione. Misson annunciò la sua intenzione di condurre una vita di libertà, e molti dell'equipaggio lo invitarono ad eccettare il ruolo di capitano. Egli si disse d'accordo, a patto che coloro che non intendevano seguire il suo destino fossero sbarcati in qualche località civilizzata. Nessuno volle avvalersi di questa possibilità.

Venne quindi eletto un « consiglio di vascello », formato da Caraccioli in qualità di luogotenente, dal mastro d'istruzione come secondo e da Jean Besace come terzo. Il timoniere Matthieu Le Tondu e il capo-cannoniere vennero nominati rappresentanti dell'equipaggio in seno al consiglio.

Il nuovo consiglio si riunì subito nel quadrato, per decidere la rotta da seguire. Tutti furono d'accordo che la costa spagnola era con tutta probabilità la direzione più conveniente. Matthieu Le Tondu pose il problema della scelta della bandiera e ne suggerì una nera come la più terrificante. Ma Caraccioli obiettò: essi non erano pirati, ma vigili guardiani dei diritti e delle libertà popolari, quindi una bandiera bianca con la parola « Libertà » nel centro sarebbe stata assai più adatta. Il consiglio accettò. Il tendone del quadrato era stato arrotolato, in modo da permettere all'equipaggio di ascoltare lo svolgersi della riunione. A questo punto, i marinai levarono tutti insieme il grido: « Libertà! ».

Le proprietà degli ufficiali deceduti vennero portate sul ponte. Chi aveva bisogno di vestiti ne ebbe di nuovi, e il

denaro fu posto in un forziere comune, ben chiuso con un lucchetto di cui ogni membro del consiglio aveva la chiave. Misson prese dal quadrato tutta l'argenteria della mensa ufficiali e la depose nel forziere, ma l'equipaggio insistette che la tenesse per uso proprio.

Egli si rivolse allora alla comunità della nave e la invitò, in nome dell'amore fraterno, a « bandire tutte le liti personali e i malcontenti. Stavano liberandosi dal giogo della tirannia. . . ed egli sperava che nessuno avrebbe seguito l'esempio dei tiranni, e avrebbe volto le spalle alla giustizia; perchè quando la giustizia viene calpestata, la miseria, la confusione e la sfiducia reciproca seguono naturalmente ».

Misson avvertì i marinai che avrebbero trovato ben pochi amici nel mondo. Disse che la maggioranza degli uomini viveva in schiavitù, e da ciò la loro volontà « era spezzata », rendendoli incapaci di pensieri generosi. « Essi danzano alla musica delle loro catene, e darebbero a questo prode equipaggio l'infame appellativo di pirati, e riterrebbero meritorio partecipare alla sua distruzione ».

La ciurma della *Victoire* contava duecento braccia abili e trentacinque uomini malati o feriti. Al largo di S. Cristoforo catturarono una corvetta inglese: da essa presero due barilotti di rhum e sei sacchi di zucchero, quindi la lasciarono andare. Il capitano della corvetta, Thomas Butler, riconobbe di non aver mai incontrato, prima d'allora, un nemico così onesto.

Dopo alcune avventure di minor conto, tra cui il tentativo, fallito, di una nave corsara di prendere la *Victoire*, i pirati della libertà riuscirono a catturare un vascello olandese. Giunti a Cartagena, Misson e Caraccioli si travestirono da ufficiali della marina francese, presentandosi come Fourbin e il suo primo ufficiale, e poterono vendere il bottino e sbarcare i prigionieri. Il governatore, tal Don Giovanni de La Zerda, restò così favorevolmente impressionato dai due, che conclusi gli affari, chiese loro un piccolo favore: avrebbe gradito che la *Victoire* si recasse a Porto Bello per scortare il *St. Joseph*, un galeone da settanta cannoni, lì ancorato. L'ingenuo funzionario era preoccupato per l'incolumità del suo carico, che consisteva in 800.000 pezzi da otto e un cospicuo quantitativo di oro in lingotti.

La *Victoire* partì per prendere contatto con il *St. Joseph*, ma giunse a Porto Bello che questo aveva già salpato da due giorni. Lo scafo della *Victoire* era incrostato e ciò rallentava l'andatura e rendeva difficile tenere la rotta. Le tiepide acque dei Caraibi, infatti, favorivano la crescita di alghe sulla parte immersa delle navi, nonchè di molluschi come il « taredo », che si attaccano allo scafo corrodendo il legno. Per tali ragioni, le navi dovevano essere ricarenate da tre a sei volte all'anno, il che implicava tirare in secco le imbarcazioni, raschiare lo scafo e sostituire le parti danneggiate del fasciame. Le navi migliori avevano lo scafo ricoperto di piombo, o rame, ma i pirati dovevano accontentarsi di calafatare la carena con una miscela di catrame, sego e zolfo.

Non avendo accesso a bacini di carenaggio, i pirati usavano tirare a riva le navi, e le inclinavano prima su un fianco, poi sull'altro, per mezzo di gomene assicurate agli alberi vicini. A volte riuscivano a fare soltanto un carenaggio parziale, quando erano di fretta.

Nelle condizioni in cui era, la *Victoire* aveva scarse probabilità di intercettare il *St. Joseph*, così i pirati abbandonarono la caccia e si diressero verso una baia chiusa. Qui, spostando i cannoni alternativamente dall'uno e dall'altro lato della nave, riuscirono ad inclinarla in modo da esporre la maggior parte dello scafo, raschiandolo e catramandolo meglio che potevano, ma senza che fosse possibile, però, eseguire un carenaggio completo della chiglia.

Il vascello era ora in grado di riprendere il mare, e il consiglio si riunì per decidere la rotta da seguire. Misson e Caraccioli insistevano per dirigere verso la costa africana, mentre gli altri erano per il New England, sostenendo che la *Victoire* non poteva comunque affrontare una traversata atlantica.

Poichè il consiglio non riusciva ad esprimere un parere unanime, fu indetta un'assemblea generale dell'intera comunità della nave: la scelta fu per l'Africa. Dopo una traversata senza inconvenienti, in prossimità della Costa D'Oro i pirati si imbarcarono nel *Nieuwstadt*, un vascello schiavista di nazionalità olandese. Lo presero dopo una battaglia di due ore e mezzo. La nave aveva appena incominciato la tratta, e aveva a bordo soltanto diciassette schiavi. Misson li fece

liberare dalle catene e diede loro dei vestiti presi dall'equipaggiamento degli olandesi. Quindi proclamò all'equipaggio che « nessun uomo aveva potere sulla libertà altrui, e il fatto che coloro che vantavano una più illuminata conoscenza della divinità vendevano gli uomini al pari delle bestie, provava che la loro religione era solo un inganno ipocrita ». Dal canto suo, « egli non aveva sottratto il suo collo al giogo della schiavitù e reclamato la sua libertà, per poi rendere schiavi altri uomini ».

Ogni ex-schiavo venne affidato ad un gruppo di marinai della *Victoire*, in modo da rendere più agevole l'apprendimento della lingua e delle attività necessarie alla conduzione della nave. Lo scopo, evidentemente, era di favorire l'inserimento dei nuovi venuti in seno all'equipaggio.

Dopo la traversata dell'Atlantico, la *Victoire* era nuovamente in pessimo stato: « Essa era sempre più incrostanta di alghe e conchiglie, e navigava quindi con difficoltà, sicchè i pirati risalirono per un tratto il fiume Lagos, e qui vi la tirarono in secco, onde sostituire con legname nuovo le parti più malandate del fasciame e carenare lo scafo ». Poi carenarono anche il vascello olandese e si diressero a sud.

Durante il viaggio, Misson si trovò costretto a riunire l'assemblea della nave per tenere all'equipaggio un discorso sul turpiloquio e l'ubriachezza. Gli olandesi prigionieri stavano trasmettendo cattive abitudini ai francesi, e ciò aveva ripercussioni sul morale generale.

Al largo dell'Angola, i pirati presero un'altra imbarcazione olandese, che portava un carico di tessuti. Con esso, i velai della *Victoire* poterono rivestire decentemente gli uomini, poichè « tutto l'equipaggio aveva ormai gli abiti a brandelli ». In totale, Misson aveva ora novanta prigionieri, che lasciò sul *Nieuwstadt* con viveri sufficienti per raggiungere un insediamento olandese lungo la costa. Undici olandesi scelsero di rimanere sulla *Victoire*.

A nord di Table Bay la *Victoire* venne attaccata da una cannoniera inglese della sua stessa classe (quaranta pezzi). Con un'audace manovra, Misson l'abbordò e la prese.

— *Le andiamo incontro sul filo del vento!* - disse il vecchio timoniere con strana esultanza.

— *Signor Le Tondu, siete pazzo!* - ribattè Misson - *La*

Victoire non può andare di bolina come un cutter. Ce la metteremo per cappello...

- *Per cappello ci metteremo i vostri coglioni di menagramo, signor Misson! Preparate gli uomini per l'arrembaggio e non venite ad insegnarmi come si fa a navigare!*

Piccato, Misson tacque, mentre il timoniere dava mano alla barra. La prua cominciò a spostarsi, cercando la rotta, e in un attimo il vento aveva riempito le vele con tutta la sua gagliardia. La Victoire si inclinò di lato, come per rovesciarsi, tanto che il mare parve sul punto di oltrepassare la murata di sottovento per venire in coperta a inghiottire l'equipaggio nelle sue liquide fauci. Ma la nave prese a filare sulle onde, e sembrava un enorme castello incantato spinto dalla magia di mille demoni, che gemevano straziati dal fasciame in tensione, stridevano dalle sartie, ululavano prigionieri nel ventre gonfio delle vele. E sopra quell'inferno di suoni laceranti si levò la voce di Le Tondu, aspra e tonante insieme, a rassicurare gli uomini ammutoliti con l'orgoglio della propria abilità di navigatore:

- *Non temete marinai, figli di uno squalo! Fidatevi del vostro nocchiero che vi porta a spasso per il mare!*

Mezz'ora quasi, durò la folle bolina della Victoire. Il vascello inglese tentò un traverso per sottrarsi all'appuntamento con i pirati, ma questi viaggiavano a velocità quasi doppia, e gli furono addosso quando non aveva allargato nemmeno di un miglio. Poco prima di giungere a tiro dei cannoni, Matthieu Le Tondu virò, puntando dritto contro gli avversari, prua contro prua, in rotta di collisione. In quel modo, nessuna delle due navi poteva sparare: il timoniere stava evitando uno scontro a fuoco e manovrava per l'arrembaggio.

All'ultimo momento, Le Tondu virò di nuovo. La prua della Victoire si spostò, evitò quella della nave inglese, strisciò contro il bordo di questa, affiancandola e frenandola col proprio slancio.

- *Io ho fatto la mia parte, Misson! Ora tocca a te, ragazzo! Misson stava ritto sulla murata, in equilibrio tra le sartie, una pistola in una mano, una sciabola da carpentiere nell'altra.*

- *All'arrembaggio! - Mentre saltava, sentì l'urlo degli uomini che lo seguivano. . .*

Quasi tutti i marinai inglesi, tranne gli ufficiali, passarono dalla sua parte. Caraccioli fu posto a capo del vascello catturato, ribattezzato *Bijoux*, e la ciurma elesse i suoi ufficiali.

In seguito, le due navi fecero vela per l'isola di Johanna, a nord del Madagascar. Questa era un approdo comune per le imbarcazioni che facevano rotta per le Indie, grazie alla possibilità di ricchi rifornimenti d'acqua potabile e frutta antiscorbuto, nonché della natura amichevole dei nativi.

I pirati stabilirono buone relazioni con gli indigeni, e li aiutarono a difendere l'isola da un tentativo di invasione da parte dei vicini dell'isola Mohilian. Durante la loro permanenza, molti dei marinai, compresi Misson e Caraccioli, scelsero una compagna tra le fanciulle del posto, delle quali, dopo tanti mesi di navigazione, non si poteva fare a meno di apprezzare la bellezza e la spontaneità.

Le ragazze danzavano languide, alla luce rosseggiante dei falò. Sorridenti ed esplicite, e pur candide, ammiccavano agli uomini senza vergogna, tendendo loro le mani, ancheggiando invitanti di fronte ai più timidi. Anche i maschi, i padri, i fratelli, ridevano: osservavano divertiti l'intrecciarsi delle schermaglie, commentavano con grandi sghignazzi l'intraprendenza delle loro donne e il comico imbarazzo dei bianchi, si davano di gomito additando le coppie che andavano a concludere la festa nel fitto della boscaglia.

Dov'erano finiti, i tristi amori dei marinai a terra? I vicoli puzzolenti degli angiporti, i rapidi amplessi al piano superiore di infami taverne, con i compagni ubriachi che aspettavano il loro turno fuori della porta? Dov'era l'alito pesante delle meretrici, la frustrante passività di quelle carni sfatte, di quegli occhi assenti, di quelle dita strette sulla moneta appena consegnata? E i ruffiani con i loro randelli, pronti ad intervenire se ti attardavi oltre la tariffa, dov'erano andati?

Tutto sparito, tutto dimenticato. L'abbiezione, lo squalore, la violenza dei congressi carnali offerti dalla « civiltà », sembravano, ed erano, lontani centinaia di miglia. Unica traccia di essi, non restava che l'attonito stupore con cui gli uomini accoglievano ora l'ebbrezza purificatrice di quella pagana sensualità, la felice meraviglia di fronte a quel do-

narsi gratuito e spontaneo, di fronte alla bellezza e alla gioia che per la prima volta vedevano far corona all'amore. E questo temperava la foia, che in altre occasioni sarebbe scoppiata selvaggia, condita dall'astinenza e dalle privazioni della vita sul mare, e dava loro una sorta di scontrosa gentilezza che esaltava le fanciulle indigene.

Matthieu Le Tondu, dopo una resistenza di circostanza, accettò la corte di una bruna bellezza che seppe conquistarlo accarezzandogli maliziosamente la pelata. Si alzò, e prese parte alle danze fra gli applausi dei compagni. Un vecchio indigeno sdentato, quasi un suo sosia malgascio, lo apostrofò con gesti che alludevano evidentemente alla qualità delle prestazioni che l'età gli consentiva. Il vecchio navigatore stava per rispondere come suo solito, con qualche sequenza di sconcezze, ma la ragazza scoppiò in una risata squillante, lo prese per mano e, prima che potesse profferir parola, lo trascinò via, tra gli alberi. . .

Usando Johanna come base, Misson corse la zona in cerca di prede. Intercettò un battello portoghese, e, nonostante fosse la metà della *Victoire*, fu necessario un lungo e sanguinoso combattimento, prima di poterlo prendere. Portava un carico di polvere d'oro pari ad un valore di un quarto di milione di sterline. Un ricco bottino, che costò però un alto prezzo in vite umane: trenta morti e ventisette feriti, compreso Caraccioli, al quale si dovette amputare la gamba destra.

Mentre Caraccioli stava a Johanna a rimettersi dalle ferite, Misson salpò nuovamente con la *Victoire*. Diresse verso il Madagascar, e costeggiò quest'isola da sud a nord, fino alla punta estrema di essa, quindi volse indietro la prua. A nord di Diego Suarez, scoprì una baia, e all'interno di essa individuò un porto ampio e sicuro, con acqua potabile in abbondanza.

Gettata l'ancora, sbarcò e poté constatare che « la terra era buona, l'aria salubre, e la zona pianeggiante ». Disse ai suoi uomini che quello era un luogo eccellente per un rifugio e che era sua intenzione costruirvi una piccola città

fortificata, con *docks* per le navi, dove essi « avrebbero potuto trovare asilo quando l'età e le ferite li avessero resi inabili ad andar per mare, un posto tutto per loro dove avrebbero potuto godere i frutti della loro fatica e aspettare la morte serenamente ».

Ritornato a Johanna, Misson espose il suo piano agli equipaggi delle due navi e ottenne la loro approvazione. Inoltre, la regina dell'isola, in cambio della promessa di venire in soccorso a Johanna in caso di attacco, gli offrì trecento uomini per aiutarlo a costruire la nuova base. L'unica condizione posta era che gli uomini tornassero a Johanna entro quattro mesi.

I pirati chiamarono la loro nuova patria Libertatia, e a se stessi diedero l'appellativo di Liberi, rinunciando a definirsi Inglesi, Francesi, Olandesi o Africani. Per prima cosa, costruirono due forti, uno per ogni lato del porto. Questi erano armati con quaranta cannoni, presi alla nave portoghese. Poi si diedero a costruire case e magazzini.

Un gruppo andò in missione nell'interno, per stringere rapporti amichevoli con i nativi e scambiare doni. Quando i lavori erano ormai avviati, Misson spinse la *Victoire* fino alla costa di Zanzibar e intercettò un'altra nave portoghese che portava un carico d'oro. La *Victoire* viaggiava con armamento ed equipaggio ridotti, cosicché Misson, comprendendo di aver addentato un boccone troppo grosso, tentò di sganciarsi. Ma il vascello portoghese inseguì la *Victoire* e attaccò battaglia. Lo scontro durò quattro ore: alla fine, i pirati riuscirono ad abbordare la nave e a prenderla. I marinai portoghesi vennero rinchiusi sottocoperta e, con il minimo indispensabile di equipaggio, la preda seguì la *Victoire* a Libertatia.

In vista del Madagascar, incrociarono una corvetta che inalberava una bandiera nera su cui era dipinto, in bianco, un braccio che brandiva una scimitarra. Era il veliero del pirata Thomas Tew. Le due navi si affiancarono, e i francesi si recarono in visita a conoscere i « colleghi » americani. Dopo qualche discussione, Tew e i suoi uomini decisero di accompagnare la *Victoire* a Libertatia.

Tew sembrava uscito da un racconto d'osteria. Portava un cappello a tesa larga, ornato con penne d'albatros e di pappagallo, piantato alla brava su di una massa di riccioli che avevano raramente conosciuto il sapone. Addosso aveva un giustacuore di marocchina ricamata, con una fuscietta rossa alla vita, tanto alta e stretta da sembrare una specie di busto femminile, e sotto un paio di brache da gran signore, di seta rilucente, tutte sbuffi e pizzi, frutto evidentemente di qualche recentissima ruberia, perchè apparivano nuove come appena uscite dalla bottega del sarto. Era armato fino ai denti. Oltre a due mazzagatti infilati nella fascia, ben quattro pistole di notevoli proporzioni gli pendevano dalla cintura, appese per la dragona, e al collo teneva una vera collezione di fiaschette da innesco, cariche predosate, loading blocks all'uso americano e altre piriche attrezzature.

Parlava forte, con frequenti risate e grandi pacche sulle spalle dell'interlocutore. A Misson, all'inizio, non piacque. Gli sembrava la rappresentazione di ciò che lui non voleva essere, il pirata tipico così come lo dipingono i capitani in pensione nei loro resoconti, quello che a sentirlo descrivere viene voglia di impiccarlo all'albero di maestra. E Tew, con la sua ostentata tracotanza, col suo repertorio di inutili millanterie (« Puoi contarci, uomo! », « So quel che dico, fratello! »...) suscitava a volte desideri di quel genere. Ma i suoi uomini lo trattavano con affettuosa condiscendenza, e di tanto in tanto lo motteggiavano, ed egli faceva lo stesso nei loro confronti, con cameratesca familiarità. Più che una banda di pirati, quell'equipaggio sembrava una brigata di amici reduci da una via crucis per le taverne. Eppure tutti portavano sulle carni i segni di aspre battaglie. Tew stesso recava una ferita ancor fresca sul braccio, rabberciata alla meglio con una pezza. Misson cominciò a pensare che, sotto quell'improbabile costume variopinto, poteva esserci un buon compagno. Disse Caraccioli:

— 'Sti americani... sono 'nu poco strunzi, ma so' guaglioni 'e core...

L'ideale di una libera colonia come quella che Misson stava costruendo, non era nuovo per questi pirati. Poco tempo prima, dall'equipaggio di Tew si era staccato un

nucleo di ventitrè uomini, compreso il timoniere, che erano andati anch'essi ad impiantare una loro comunità sulla costa malgascia, non distante da Libertatia.

Quando la piccola flotta giunse in porto, Tew sparò una salva di nove colpi di cannone, come saluto, e il primo forte rispose allo stesso modo. Il loro arrivo, però, poneva a Libertatia un problema. Essi avevano adesso centonovanta prigionieri portoghesi, di fronte ad una popolazione della comunità di soli duecento uomini, a parte gli isolani di Johanna. Circa settanta dei prigionieri portoghesi si unirono ai Liberi, dopo un discorso di Caraccioli (che Johnson descrive come un uomo che aveva « l'arte della persuasione »). Il resto venne adibito alla costruzione di un nuovo *dock*, mezzo miglio sotto l'imboccatura del porto. Essi erano tenuti isolati in quell'area, e Libertatia non aveva comunicazione con loro, come precauzione nel caso si fossero resi conto della forza del proprio numero e si fossero ribellati. Tra le due comunità stava il *Bijoux*, di sentinella.

Col passare del tempo i pirati divennero agricoltori, seminando mais, grano ed altre piante di cui avevano trovato le sementi a bordo dei vascelli catturati. I campi erano coltivati in comune e « non c'erano recinti di alcun genere a segnare le proprietà di ciascuno ».

Venne il momento che gli uomini di Johanna dovettero tornare alla propria isola, secondo gli accordi. Ciò poneva un nuovo problema: mandar fuori una nave con equipaggio ridotto significava rischiare di perderla, e, d'altro canto, equipaggiarla completamente significava sguarnire Libertatia e rischiare che i prigionieri portoghesi si prendessero la città. Misson propose di consegnare l'ultimo vascello catturato ai prigionieri, e lasciarli liberi. Tew e Caraccioli si opposero, sostenendo che in tal modo l'esistenza della loro base sarebbe divenuta ben presto di dominio pubblico, e sarebbero stati attaccati. Come al solito, venne indetta un'assemblea per decidere: venne accettata la proposta di Misson, non essendovi altra alternativa se non massacrare tutti i prigionieri.

Misson parlò a costoro, dicendo che si rendeva conto che dare loro la libertà avrebbe avuto come conseguenza l'aggressione di Libertatia, non appena la sua ubicazione fosse stata resa nota. Ma, aggiunse, « egli non faceva guerra agli

oppressi, bensì agli oppressori ». Si interessò dei problemi di ciascuno e, nei limiti del possibile, fornì loro aiuto. In cambio, chiese che ognuno giurasse solennemente che non si sarebbe mai arruolato per combattere contro Libertatia.

La nave, privata dei cannoni, fu approvvigionata per un viaggio fino alla costa di Zanzibar, e partì. Qualche giorno dopo, giunse in visita una cinquantina di indigeni delle tribù locali, per commerciare bestiame e schiavi. Vennero intavolate trattative e gli schiavi che poterono essere affrancati « furono immediatamente forniti di abiti e posti sotto la protezione dei bianchi che, con ogni dimostrazione possibile, si sforzarono di far loro comprendere quanto fossero avversi ad ogni forma di schiavitù ».

Risolto il problema dei prigionieri portoghesi, il *Bijoux* poté riportare a casa gli uomini di Johanna. Ci vollero tre viaggi, per completare l'operazione. Alcuni membri dell'equipaggio di Misson, che erano rimasti colà, approfittarono dell'ultimo viaggio per trasferirsi a Libertatia con le proprie donne e bambini. Dopo il loro ritorno, Misson e Caraccioli si diedero da fare per portare a termine la costruzione dei *docks*, mentre Tew partiva col *Bijoux* per un *raid* alla volta della costa della Guinea.

Subito a nord del Capo di Buona Speranza, Tew prese una galea delle Indie occidentali olandesi e trovò a bordo una grande quantità di corone inglesi. Queste furono « destinate al tesoro comune, poiché a Libertatia di nessun servizio era il denaro, ogni cosa essendo in comune ». Al largo della costa dell'Angola, poi, venne catturata una nave schiavista, con duecentoquaranta tra uomini donne e bambini, rinchiusi sottocoperta. I marinai africani del *Bijoux*, che a suo tempo erano anch'essi stati fatti schiavi su quella costa, scoprirono fra essi molti parenti ed amici. Dando a Tew ampie garanzie della loro buona condotta, gli africani liberarono i prigionieri dalle catene e li accolsero a condividere le glorie della loro nuova vita.

A Libertatia, dopo il completamento del nuovo *dock*, venne iniziata la costruzione di due corvette da ottanta tonnellate, armate ciascuna con otto cannoni, che vennero battezzate rispettivamente *Gioventù* e *Libertà*. Dovevano servire per una spedizione incaricata di compilare una carta nautica dell'isola del Madagascar, con l'indicazione delle

coste, dei lidi, delle secche e delle fosse, nonché come naviscuola per l'addestramento degli schiavi liberati.

I tentativi di insegnare agli africani un po' di francese, finirono per produrre una specie di utile esperanto, una sorta di lingua-franca fatta di una mescolanza di vocaboli africani, francesi, inglesi, olandesi, portoghesi, ed anche alcune parole malgasce che provenivano dalle sei famiglie indigene che erano entrate a far parte della comunità.

Le due corvette, con ufficiali eletti ed equipaggio misto, composto di bianchi e neri in parti uguali, cominciarono il loro giro d'esplorazione intorno all'isola. Occorsero quattro mesi per completare il tutto, e il mastro d'istruzione poté compilare delle carte assai dettagliate.

Molti degli ex-schiavi africani erano divenuti ormai pratici di navigazione. Così, Misson e Tew, con due navi, andarono bordeggiando lungo la costa araba. Qui, ben presto, intercettarono un vascello del Gran Mogol, un enorme veliero con centodieci cannoni e millecinquecento persone a bordo, tra marinai e pellegrini in viaggio verso la Mecca.

A dispetto della stazza, la nave oppose una debole resistenza, poiché l'equipaggio non poteva agevolmente manovrare a causa della folla di gente e bagagli che ingombrava il ponte. I due battelli pirata la affiancarono e si apprestarono ad arrembarla. I difensori spararono una scarica con armi di piccolo calibro, senza usare i cannoni, e poi si arresero, senz'altra resistenza.

Si decise di tenere il vascello e di portarlo a Libertatia. I cannoni sarebbero stati utili e inoltre si poteva procedere con maggiore cura alla ricerca degli oggetti preziosi che spesso gli Indiani nascondevano nelle intercapedini dello scafo e tra la zavorra. I passeggeri e l'equipaggio furono sbarcati tra Ain e Aden, a un tiro di schioppo dalla civiltà. Durante lo sbarco dei passeggeri, ci fu un incidente che, visto *a posteriori*, può essere interpretato come un primo sintomo della perdita dell'influenza di Misson sullo sviluppo di Libertatia come comunità libertaria. L'equipaggio pirata, infatti, volle tenere con sé un centinaio di ragazze di età tra i dodici e i diciotto anni, per portarle a Libertatia come « mogli » per i celibi. Misson si oppose fieramente a ciò, e riunì l'assemblea per discutere il problema, ma si trovò in minoranza.

La nave indiana era un vero e proprio mostro ligneo, e si rivelò assai lenta e pesante durante la navigazione verso il Madagascar. In una tempesta, poco mancò che venisse perduta. Una volta a Libertatia, venne demolita con cura, recuperando tutto « il sartiame, il legno, le viti, i chiodi, i ganci, le catene e le altre attrezzature in ferro ». I centodieci cannoni vennero installati in due batterie, su ciascun lato dell'imboccatura del porto.

A quell'epoca, i coloni avevano un buon quantitativo di terra coltivata, e circa trecento bestie comprate dai commercianti indigeni. I *docks* erano finiti e la prima nave messa in cantiere fu la *Victoire*. Essa infatti era ormai vecchia e inadatta a lunghi viaggi; venne perciò demolita, e ricostruita con lo stesso nome.

La nuova *Victoire* si preparava a far vela verso la Guinea, quando una delle corvette entrò nella baia. L'equipaggio africano era in grande agitazione. Gli uomini dissero che, mentre erano in viaggio d'addestramento, avevano incrociato cinque grosse navi che dirigevano verso Libertatia. A giudicare dall'aspetto, erano vascelli portoghesi, con cinquanta pezzi ciascuno e traboccanti di uomini armati.

Era arrivato il momento dell'inevitabile aggressione. L'intera colonia di Libertatia corse ai posti di combattimento, mentre le cinque navi puntavano decise verso il porto, alzando i colori portoghesi.

I due forti non erano efficienti come sperato. I loro cannoni riuscirono ad aprire una gran falla in una delle imbarcazioni, ma le altre veleggiarono indenni. Una volta dentro il porto, i portoghesi erano convinti di aver ormai raggiunto il proprio scopo, e si apprestarono a calare le scialuppe, piene di uomini armati, per procedere all'occupazione della colonia. Ma avevano fatto male i conti: una pioggia di cannonate si abbatté su di loro, da ogni parte. Sparavano contemporaneamente le batterie a terra, i due forti, le due corvette, la *Victoire* e il *Bijoux*. Due navi colarono a picco, le altre volsero la prua e cercarono di sottrarsi a quell'inferno. Fortunatamente per loro, i portoghesi erano arrivati poco prima del cambio della marea e « guadagnarono l'uscita assai più rapidamente di quanto non avessero impiegato per entrare ».

Il *Bijoux* e la *Victoire* si gettarono all'inseguimento. La

nave fallata rimaneva indietro e fu ben presto raggiunta dai pirati, mentre gli altri vascelli l'abbandonavano al suo destino. L'equipaggio si difese fieramente, ma alla fine chiese quartiere, che venne concesso.

Disgraziatamente, tra i prigionieri portoghesi i pirati scavarono due degli uomini che erano stati, a suo tempo, rilasciati da Misson sulla parola che non si sarebbero arruolati contro Libertatia. Costoro ebbero un pubblico processo per « spergiuro e ingratitudine »: Misson e Caraccioli chiesero una punizione corporale, ma Tew insistette perché fossero impiccati, sostenendo che il delitto di cui si erano macchiati richiedeva una pena esemplare. Le sue argomentazioni riuscirono a convincere anche Caraccioli, il quale si rivolse al popolo di Libertatia, dando atto a Misson della sua generosità nei confronti dei malfattori ma rilevando, altresì che « non avvi regola che non ammetta eccezioni ». Al termine del discorso, la folla rumoreggiò, gridando che « l'impiccagione era pena lieve per quei ribaldi ». Vennero appesi ai pennoni dei due forti.

Il sogno libertario di Misson cominciava a svanire. Nel tentativo di dirimere una contesa tra il proprio equipaggio e quello di Tew, si trovò coinvolto in una sfida a duello con Tew stesso, che venne evitata *in extremis* dal conciliatorio intervento di Caraccioli. Questi suggerì, al fine di impedire che tali inconvenienti avessero a ripetersi in futuro, che si istituisse un governo formale, il quale avrebbe provveduto ad emanare « leggi giuste ».

Il giorno dopo, il problema dell'istituzione di un governo venne sottoposto all'assemblea dell'intera comunità riunita. Johnson descrive Caraccioli come dotato di « un'argomentazione persuasiva ed insinuante ». Il risultato fu che tutti convenirono sulla necessità di eleggere un Presidente e un governo, nonché di ripartire in parti uguali tra i membri di Libertatia il tesoro comune e il bestiame. La terra avrebbe potuto essere cintata e sarebbe diventata proprietà privata di colui che la cintava.

Fu costruita una Sala del Parlamento, in legno, e la prima riunione durò ben dieci giorni e promulgò un notevole numero di leggi. Misson venne eletto Presidente, con diritto al titolo di Suprema Eccellenza. Tew fu nominato Ammiraglio della Flotta e Caraccioli Segretario di Stato.

Bestiame e tesoro furono divisi. Gli appezzamenti di terreno vennero cintati. Coloro che recitavano più terra di quanto fossero in grado di coltivare da soli, ora potevano, e col beneplacito della legge, assumere altri membri di Libertatia come lavoranti. Nel giro di un mese dall'attacco portoghese, la « libera colonia » aveva istituito la pena capitale, la moneta, la proprietà privata e il lavoro salariato.

Libertatia, comunque, aveva bisogno di altre braccia per mantenere la propria economia agricola e sopperire alle necessità della flotta. Sulla costa era ancora in vita la comunità fondata, come si è visto, dal timoniere di Tew con una ventina di uomini. Tew decise di recarsi colà in visita, per indurre i partecipanti ad unirsi a Libertatia. Il parlamento, però, si pronunciò contro un invito indiscriminato, e, rinnegando le proprie origini in nome della neo-acquisita rispettabilità, dichiarò che coloro che seguivano il vecchio timoniere erano « d'indole sediziosa, e avrebbero potuto contagiare gli altri con uno spirito di disordine ». Tew ricevette istruzioni di accettare soltanto quelli seriamente intenzionati ad unirsi a Libertatia e per i quali avrebbe potuto garantire, sul suo onore, che si sarebbero comportati degnamente.

Tew salpò con la *Victoire*, e dopo qualche giorno di navigazione gettò l'ancora di fronte al luogo dove si erano stabiliti gli ex-membri della sua ciurma. Issò un'insegna e sparò una salva, ma non ottenne risposta. Allora sbarcò, con una scialuppa, e finalmente incontrò due uomini, che lo condussero al loro insediamento nei boschi. Tew parlò ai suoi antichi compagni, invitandoli a tornare con lui a Libertatia e spiegando i vantaggi che ciò avrebbe portato. Il vecchio timoniere non ebbe difficoltà ad ammettere che la cosa avrebbe portato grandi vantaggi a Libertatia, ma disse che questi non lo sarebbero stati altrettanto per sé ed i suoi compagni, dal momento che « essi godevano colà di tutto quanto abbisognavano per la loro esistenza, ed erano liberi e indipendenti da chiunque ». E aggiunse significativamente che « sarebbe invero una follia assoggettarsi nuovamente ad un governo il quale, per quanto mite, esercita pur sempre un'imperio sui governati ».

Il gruppo, infatti, si era dato una forma di governo molto semplice, consistente unicamente in un Governatore che restava in carica tre mesi ed era scelto a sorte. Il potere di

tale Governatore si limitava ad una funzione di arbitraggio nelle questioni d'ordinaria amministrazione. La « lotteria » per l'elezione era aperta ad ogni membro che non avesse ancora avuto la carica: « con un simile sistema ognuno avrebbe ottenuto, prima o poi, l'opportunità di esercitare il supremo comando ». Ciò era ritenuto preferibile ad un'elezione vera e propria, poiché in tal modo « venivano evitati i problemi delle operazioni di voto e di scrutinio, nonché l'insorgere di divisioni e partiti tra i membri della colonia, ed era quindi possibile mantenere tra essi quell'armonia inseparabile dall'unità ».

Gli ex-compagni di Tew, comunque, erano consapevoli della propria posizione nei confronti del mondo esterno. Non erano una colonia ufficialmente riconosciuta, e quindi non potevano dedicarsi ad attività commerciali legali, a causa delle sanzioni che colpivano chi prestava aiuto ai pirati. Inoltre, appunto perché pirati potevano essere impunemente aggrediti da ogni vascello militare che si fosse trovato a passare da quelle parti, qualunque fosse la sua nazionalità, o da qualche nave di avventurieri. A questo proposito, il timoniere disse che essi erano disponibili a che qualche rappresentanza inglese, dall'America o dall'Europa, impiantasse lì una colonia, purificandoli dall'odioso *status* di pirati. Ma su codò, non si facevano illusioni. « E' buffo, pensare che finiremo per cacciarci in guai più grandi di noi », concluse il timoniere.

Tew fece ritorno sulla *Victoire*, e il giorno dopo si recò nuovamente dai suoi antichi compagni portando rum e brandy. Mentre stavano « facendo fuori » un gamellone di *punch*, scoppiò improvvisamente un uragano. Tew segnalò da riva che voleva tornare a bordo, ma il mare era troppo agitato perché si potesse rischiare di mettere in acqua una barca. L'uragano aumentò di intensità, colpendo in pieno la *Victoire* ancorata al largo. Da terra, Tew e gli altri non poterono far altro che stare a guardare, impotenti, come la nave cercava di trarsi d'impiccio. Due ore, durò la lotta disperata contro l'infuriare degli elementi; poi « rotti gli ormeggi, fu spinta contro gli scogli e colò a picco con tutto l'equipaggio ».

Tew non poteva più tornare a Libertatia, ora, e fu costretto ad accettare l'ospitalità dei suoi ex-marina. Di lì a tre

mesi, venne avvistata al largo una grossa imbarcazione che sembrava il *Bijoux*, ma questa ignorò i fuochi accesi in segnalazione e proseguì per la sua strada.

Un mese più tardi, giunto di buon'ora sulla spiaggia, Tew trovò due corvette ancorate a breve distanza del litorale: erano la *Gioventù* e la *Libertà*. Venne a riva una scialuppa. A bordo c'era Misson, e la gioia del ritrovamento fu rapidamente cancellata dalle notizie che questi recava. In piena notte, senza la minima provocazione, due folti drappelli di indigeni avevano attaccato Libertatia, sguarnita di uomini poiché sia la *Victoire* che il *Bijoux* erano per mare. Caraccioli aveva radunato i pochi rimasti per una estrema resistenza, ma era stato massacrato. Gli indigeni avevano invaso la città uccidendo tutti quelli che incontravano, uomini donne o bambini che fossero. Misson, con quarantasei scampati, e quel poco che avevano potuto portare con sé, era riuscito a raggiungere le due corvette e prendere il largo.

Libertatia era perduta. Tew suggerì di far vela per l'America, dove Misson non era conosciuto e poteva ricostruirsi un'esistenza pacifica, e l'idea piacque al timoniere, che sperava di poter ottenere in quel modo una concessione per la fondazione di una colonia ufficialmente riconosciuta. Ma Misson, dopo il fallimento di Libertatia, aveva perso ogni entusiasmo. Così, decise di tornare in Europa per visitare in segreto la sua famiglia e ritirarsi dal mondo. Quanto restava del suo sogno di libertà, tesoro e uomini, venne diviso tra le due corvette. I più scelsero di stare con Tew.

I pirati attesero una settimana, nella speranza che il *Bijoux* tornasse, ma inutilmente. Allora partirono verso la costa della Guinea, dove forse anche il *Bijoux* si era diretto e avrebbero potuto incontrarlo. Durante il viaggio, le due navi furono sorprese da un uragano: l'imbarcazione di Misson naufragò e colò a picco, senza che gli altri potessero fare alcunché per aiutarla. Non ci furono superstiti.

Tew fece rotta per l'isola di Santa Maria, al largo della costa malgascia, dove l'ex-pirata Adam Baldrige aveva impiantato un centro commerciale. Al riparo del forte di Baldrige, la corvetta (iscritta col nome di *Amity*, il vecchio nome dell'imbarcazione di Tew) venne carenata e preparata

per una traversata atlantica. Secondo i registri di Baldrige, l'*Amity* lasciò Santa Maria nel dicembre 1693. Arrivò all'isola di Rodi nell'aprile 1694.

Tew se ne stette tranquillo per parecchi anni, ma i suoi vecchi compagni continuavano ad assillarlo, proponendogli di fare un ultimo viaggio. Alla fine non seppe resistere, comprò una piccola corvetta e riprese il mare. Durante una battaglia contro una nave del Gran Mogol, nel Mar Rosso, fu colpito in pieno da una palla di cannone e morì di lì a poco.

(Traduzione di Gisetta De Amici)

TOTALITARISMO, DEMOCRAZIA, RIVOLUZIONE

Vi mando qualche riga di commento all'articolo di Alemany (Volontà 4/81), perché credo che vi si delinei, negli interstizi di un tessuto discorsivo pieno di affermazioni corrette, un'immagine dell'anarchismo impoverita ed annacquata che, mutilandolo della sua dimensione socialista e rivoluzionaria, lo riduce a filosofia politica del liberalismo avanzato.

Una voce, una « seconda parola », ci parla per tutto il testo e ci dice: Che ingenuità, un po' sciocca, è mai quella degli anarchici « rivoluzionari » (ma ce ne sono altri?): equiparare tutti gli stati, dell'est e dell'ovest, e volere una trasformazione radicale! Ragazzi, ci fate correre il rischio di perdere le libertà democratiche raggiunte dai nostri padri!

Dobbiamo riflettere seriamente su questo problema, che è un grosso problema, che è in fondo il problema del « realismo politico ». Lasciamo perdere le premesse di Alemany che ci sono palesemente comuni in quanto anarchici: la critica e la denuncia dello stato concentrazionario, l'affermazione che non ci sono valori in base ai quali stabilire se un « campo »

(lager o gulag) è di destra o di sinistra, « russo o nazi un campo di concentramento è un campo di concentramento » (tautologia, questa, che rafforza l'idea-base dell'anarchismo per cui l'eliminazione radicale del potere è il valore ultimo), la critica della burocrazia e dell'élite dirigente (siamo di nuovo e fondamentalmente in seno all'anarchismo: si veda, ad es., *Insegnamenti della rivoluzione spagnola* di Vernon Richards), la critica del partito/stato, l'affermazione che esiste una linea concettuale e storica che unisce Marx, Lenin e l'attuale politica dei partiti comunisti in Francia, Polonia, Cina, Jugoslavia, Italia, ecc.

Potremmo segnalare molte altre affermazioni specifiche che ci trovano perfettamente d'accordo. Tuttavia, una volta detto tutto ciò, che cosa significa questa frase: « non tutti gli stati e non tutti i sistemi di sfruttamento sono uguali, alcuni sono peggiori », detto con la sicurezza dell'evidenza? Logica vuole che si possa anche dire che, rispetto ai peggiori, alcuni stati sono migliori. Allora la differenza « fondamentale » tra uno stato democratico di tipo parla-

mentare — la democrazia « liberal-borghese » — ed uno stato totalitario (di destra o di sinistra) acquista una dimensione qualitativa (di valore), che « investe tutti gli aspetti dal politico alla vita quotidiana ». Conseguenza: questo non significa 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 », significa tuttavia chiaramente che lo preferiamo.

Ecco dove appare una differenza interpretativa oppure una differenza profonda nelle convinzioni fondamentali, nella teoria politica che ci è propria. La proposizione « tutti gli stati sono uguali » è la conseguenza d'un atto di astrazione intellettuale e di generalizzazione conseguente che, nello stesso momento in cui segnala la struttura di base del potere politico e della legittimazione ideologica, afferma anche un valore, contiene cioè per gli anarchici un'affermazione ontologica antiautoritaria. Tale proposizione, se applicata ad ogni situazione storico-geografica concreta resta « vera », ma appare semplicistica (lapalissiana, per alcuni anarchici) se non tiene conto degli aspetti concreti del sistema sociale, della sua forma politico-istituzionale, della sua struttura di classe, della sua forma economica, mercantile o pianificata, degli aspetti motivazionali che consentono l'integrazione degli agenti sociali. Detto in altri termini, l'azione rivoluzionaria del movimento anarchico esige, nel qui ed ora dell'azione, l'ubicazione storica e geografica della critica, anche se l'analisi si vuole planetaria.

D'accordo. Ma Alemany cade, simmetricamente, nello stesso errore che critica. Siccome « tutti gli stati sono diversi » se privilegiamo

l'aspetto formale dell'apparato istituzionale, la conseguenza logica è quella di difendere quelli migliori contro quelli peggiori. Il grado di generalizzazione è altrettanto semplicistico, se non più, di quello della prima proposizione. Non voglio dire che le differenze tra « totalitarismo » e « democrazia » siano irrilevanti, dico solo che preferire, entro la realtà politica esistente, di vivere in un sistema liberale e non in un sistema assolutistico (e chi è quel masochista, perverso o inveterato o cretino dalla nascita che può preferire il contrario) significa, se si fa teoria, teorizzare un punto di vista *privato* che porta ad una spoliticizzazione della vita pubblica, che porta all'accettazione del sistema (del sistema totalitario se si vive in Russia, del sistema democratico se si vive nell'occidente capitalista). In questo modo si scarta l'analisi sociologica e politica che consente di comprendere come funziona il sistema di dominio e di sfruttamento entro le differenti strutture politiche e come funziona la solidarietà che lega gli stati nazionali all'interno dei blocchi che si dividono il mondo e che lega anche i blocchi tra di loro.

Le libertà politiche di cui godiamo in una parte molto limitata del globo terrestre sono il prodotto di una lunga lotta rivoluzionaria degli oppressi e degli sfruttati contro i gruppi e le classi dominanti, ma sono anche inseparabili da un certo « livello di vita », da un aumento della produzione e del consumo cui non è estraneo lo sfruttamento del terzo mondo. Ed è in questo terzo mondo che più di tre quinti dell'umanità soffrono di fame cronica ed è lì, anche, che la maggioranza dei popoli soffrono regimi barbari di oppressio-

ne che, in gran parte, non possono essere definiti totalitari.

La differenza sostanziale che Alemany, seguendo Lefort, stabilisce tra democrazia e totalitarismo si basa sulla rottura che si produce, nelle moderne società di diritto, a causa della pretesa del partito di fondersi con lo stato, nel mentre lo stato si va identificando con la società civile. Non è questo il luogo per discutere se, come dice Lefort, il totalitarismo costituisca o meno la negazione di una concezione generale della società come « polis », come forma legittimabile dei diritti, reciproci seppure conflittuali. Io ritengo che la differenza tra sistemi di oppressione lascia in piedi il fatto fondamentale del potere come dominazione, con il suo seguito di privilegi, gerarchia, appropriazione del prodotto del lavoro altrui, asimmetria sistematica delle decisioni che concernono la vita o la volontà dell'« altro ». Ed è proprio il potere il fattore centrale delle società statuali.

La critica radicale del potere è il cuore dell'anarchismo. L'anarchismo, come movimento sociale, nasce con la rivoluzione industriale ed il formarsi del proletariato moderno e combatte fondamentalmente un sistema d'oppressione e di sfruttamento che è già democratico-parlamentare. L'anarchismo denuncia il sistema rappresentativo per diverse ragioni: la prima è che, entro il sistema capitalistico di tipo occidentale, il suffragio universale e la forma istituzionale della divisione dei poteri falsano la supposta « volontà generale » mentre, attraverso mezzi sofisticati di controllo della riproduzione del potere, viene mantenuta una classe privilegiata nei posti di comando e nell'usufrutto della ricchezza. Ma c'è anche un'altra ragione ed

è questa: gli anarchici postulano un tipo di organizzazione sociale che non è democratica — che non è cioè fondata sul diritto della maggioranza — ma che è per l'appunto anarchica, che parte cioè da un principio di integrazione societaria basato sul libero accordo. Evidentemente una società complessa, che viva nella realtà storica, non sarà mai univoca, trasparente, non-conflittuale, organizzata su un solo principio funzionale. Il conflitto è il motore del cambiamento, l'anarchia è un orizzonte, non la fine della storia.

L'anarchia è la lotta rivoluzionaria nel qui ed ora in cui viviamo. Confonderla con il riformismo democratico è trasformarla in una filosofia sociale senza contenuto politico.

All'anarchismo come movimento manca attualmente — ed è la principale ragione della sua debolezza numerica e militante — una strategia di azione quotidiana che metta tra i grandi principi e la pratica politica, una strategia come già la ebbe, in un'epoca recente della storia, con l'organizzazione rivoluzionaria del movimento operaio. La lotta attuale dell'anarchismo deve, secondo me, centrarsi su questo aspetto cruciale della pratica rivoluzionaria, in situazioni sociali molto diverse. Il tipo di società industrializzate in cui esiste un movimento operaio sono caratterizzate da una crisi di integrazione sociale prodotta dalla caduta dei grandi miti autoritari di legittimazione; il che determina, istituzionalmente, un rafforzamento dell'azione coercitiva dello stato. L'anarchismo deve approfondire e sviluppare la sua critica e non ripiegare su posizioni arretrate.

Sembra, invece, che siamo tutti toccati dalla paura, paura di per-

dere quello che abbiamo, paura dell'onnipresenza dello stato, paura della guerra tra le superpotenze che si delinea all'orizzonte. Nei paesi dell'Est la regressione ideologica, prodotta dalla sensazione di impotenza e di paura, fa risorgere il nazionalismo e la religione. Nell'occidente « tardo-capitalista » si va generalizzando l'angoscia per ciò che possiamo perdere, è palese la carenza di immaginazione politica e l'immobilismo e la privatizzazione della vita inibiscono ogni impulso verso il nuovo.

Anche nel nostro movimento — ed è questo l'aspetto che considero altamente pericoloso per l'azione futura — assistiamo ad una regressione che presenta due aspetti. Da un lato cresce la tendenza a chiudersi nel gruppo, nella setta, nell'« avanguardia », con il suo corollario di esclusioni, scissioni, autoritarismo. Dall'altro lato c'è il ritorno a posizioni quasi pre-anarchiche, liberali, educazioniste e riformiste, centrate sulla difesa delle libertà acquisite, che nascondono sotto sotto il « realismo del male minore ».

L'anarchia bisogna costruirla. Se non andiamo avanti non ci sarà posto, per noi e per i valori che difendiamo, in questo presente precario in cui si fondono la vita e la storia. Il presente, momento privilegiato per la costruzione di un mondo nuovo. Thoreau scrisse una volta — ed il suo giudizio torna ad essere attuale: « Abbiamo consumato tutte le libertà che abbiamo ereditato, come l'uccellino consuma l'albumina dell'uovo. L'epoca del riposo è passata. Per salvare la vita, bisogna combattere ».

Eduardo Colombo

Parigi

(trad. di A. Bertolo)



Una delle caratteristiche basilari dell'anarchismo è indubbiamente l'antidogmatismo; cioè il metodo che spinge a rifiutare ogni visione chiusa ed esclusivista e che giunge a mettere in discussione anche la nostra stessa ideologia alla luce delle aspirazioni e delle idee-forza che la animano: il desiderio e la volontà di giungere alla libertà ed all'uguaglianza più ampie possibili attraverso metodi che le traducono costantemente in pratica. Tener presente questa caratteristica dell'anarchismo è ancor più necessario oggi — in una situazione che muta radicalmente giorno dopo giorno — perché altrimenti saremmo portati ad abbarbicarci ad alcune vecchie considerazioni (spesso divenute veri e propri « articoli di fede ») che non riescono più ad analizzare la realtà. In questo senso il saggio « Il tempo dei campi di concentramento » di Josep Alemany (Volontà n. 4/1981), si pone giustamente in posizione critica verso quell'atteggiamento, molto diffuso, di chiusura mentale che, trincerandosi dietro presunte certezze, toglie qualsiasi possibilità realistica ad ogni azione rivoluzionaria. Alemany mostra come il disprezzo e la noncuranza, tutte ideologiche, verso le libertà cosiddette « borghesi » non abbia portato a pratiche liberatrici ma ad edificare società di Gulag; società in cui non si è realizzata l'uguaglianza promessa ma, all'opposto, uno dei peggiori totalitarismi che la storia ricordi.

Alemany afferma poi che le democrazie sono migliori del totalitarismo perché in esse è *intrinseca* l'esistenza di una certa quota di libertà poiché « La democrazia ha bisogno dell'incentivo della critica e della contestazione, si nutre delle sue opposizioni » (pag. 30).

Sono tutte cose innegabili con

cui concordo, tuttavia proprio qui sta, a mio parere, il punto dolente. E' vero che in linea di principio la democrazia « assume e riconosce il conflitto, gli antagonismi, l'eterogeneità di costumi e culture, la coesistenza di valori irriducibili » (pag. 29) e che perciò lascia spazio, abbisogna, dell'opposizione. E' altrettanto vero però che essa si pone — nello stesso tempo e con egual importanza — anche il problema di circoscrivere ed incanalare il conflitto, di impedire che questo sviluppi tutta la sua carica dirompente; una carica che spesso può essere volta nel senso di una maggior libertà.

La democrazia prevede, a fianco delle libertà, il Potere come elemento regolatore del sociale ed è per questo che essa, nel prevedere l'opposizione ed il conflitto, ne delimita ferreamente anche l'ambito in cui svilupparsi ed il limite inviolabile. Ed è per questo che non tutte le opposizioni rientrano nell'ambito circoscritto delle democrazie; ci si può porre, culturalmente ed ideologicamente, al di fuori di esse ma mai praticamente. Senza voler qui parlare della lotta armata, che è al di fuori del discorso, esperienze a noi vicine (occupazione di case sfitte, scioperi al di fuori del sindacato, autoorganizzazione di iniziative al di fuori delle istituzioni) dimostrano come non sia necessario porsi sul piano armato per fuoriuscire dall'« ambito democratico » ed incappare così nelle maglie della repressione.

Il limitare e circoscrivere le libertà — l'elemento Potere — al pari del garantirne l'esistenza in forma circoscritta e limitata sono gli elementi base della democrazia. Elementi indivisibili, al contrario di quanto afferma Alemany; non è perciò possibile separare compiutamente ciò che risponde alla logica

della libertà da ciò che risponde alla logica del dominio.

Nelle democrazie esistono certo delle forme di libertà che vanno nel senso che postuliamo, le libertà democratiche, tuttavia, non sono né possono essere esaustive della libertà che reclamiamo. Nelle democrazie il potere prevale sempre, limitandoli, sugli elementi di libertà, « curva » cioè la libertà a suo vantaggio. E quando le libertà democratiche gli si ritorcono contro non teme di sopprimerle o snaturarle fregandosene altamente della « coerenza democratica ». Le democrazie, anche le peggiori, sono certamente migliori di qualunque totalitarismo, ma il loro valore ed il loro ruolo non va sopravvalutato così come non va sottovalutato. Rimanendo in esse determinante l'elemento potere le democrazie non rappresentano un « punto di non ritorno » arrivato al quale non si ricade più, a meno di colpi di mano violenti, nel totalitarismo: Hitler arrivò al potere seguendo il metodo democratico, il maccartismo visse e prosperò senza toccare nessuno dei fondamenti della democrazia americana, la DC è da quasi 40 anni al potere in Italia e, nonostante qualche batosta subita, mostra di volerci restare indefinitamente. In parole povere il totalitarismo non è, a mio parere, l'opposto delle democrazie, ma il loro scheletro nell'armadio, sempre pronto ad uscire al minimo accenno di crisi nel funzionamento previsto dalle democrazie stesse.

Seguendo il filo logico delle sue argomentazioni Alemany arriva poi a rinunciare alla rivoluzione. Mi pare che anche questo tipo di conclusione sia discutibile. Innanzitutto la questione « rivoluzione ». Neanch'io credo nella rivoluzione catartica, nel bagno di sangue « lavacro del mondo »: quando questa

è avvenuta ha soltanto prodotto nuovo sangue e nuove oppressioni (valga per tutte l'esempio della rivoluzione russa o di quelle, più vicine a noi, di Cuba e del Nicaragua), penso però che, se la gente prenderà coscienza e reclamerà il suo diritto alla maggior libertà possibile in tutte le sue forme ed esplicazioni, sia quasi ovvio che i detentori del potere useranno ogni mezzo per opporsi a queste richieste, non escluso certo i mezzi violenti. Ed opporsi con mezzi adeguati ai mezzi violenti del potere non è solo utile, è necessario se veramente si vorrà cambiare la società in senso libertario.

E qui si arriva al valore che per gli anarchici devono avere le libertà democratiche. Sottolineo il devono perché sarebbe cieco negare una realtà che tutti tocchiamo quotidianamente (la possibilità, certo limitata, di agire posta di fronte alla negazione totale di qualsiasi azione tipica del totalitarismo) ed è stupido vedere solo l'uso che fa il potere delle libertà democratiche. Come libertari tuttavia non dobbiamo assumere « le idee ed i postulati democratici », essi sono già presenti nel pensiero anarchico più o meno chiaramente, più o meno messi in luce dai passati teorici libertari. Dobbiamo, questo sì, depurare l'anarchismo dagli ideologismi spuri in gran parte di provenienza marxista ed operaista, così come dobbiamo rimettere in luce l'aspetto evolutivo presente nell'anarchismo. Dobbiamo cioè chiarire che noi non siamo per il « tanto peggio tanto meglio » ma perché ogni conquista, piccola che sia, che vada nel senso della libertà e dell'uguaglianza sia difesa (anche contro coloro che la vogliono distruggere in nome del « domani radio-so ») e sia piedistallo di conquiste più grandi.

Afferma Alemany, ed io concordo pienamente, che non esistono libertà « borghesi » e libertà « operaie », esiste la libertà come valore universale ed è per questo che noi anarchici mentre dobbiamo riconoscere che nei sistemi democratici alcune forme di libertà, *sempre limitate*, esistono, non possiamo riconoscerci in essi. Possiamo e dobbiamo tener conto del fatto che le democrazie sono *sempre* migliori del totalitarismo ma dobbiamo anche lottare perché dalla democrazia si passi ad una società in cui, eliminato il potere, le contrapposizioni esistenti nella società possano liberamente interagire.

Franco Melandri

Forlì



Se Faurisson è un professionista della manipolazione dei testi (né più né meno, tuttavia di un qualunque leader comunista, socialista o fascista, anche se impressiona di più a causa dell'argomento trattato), anche l'onestà intellettuale di Alemany (Volontà 4/81) mi sembra incerta, quando muove a Chomsky la stessa critica di certi intellettuali francesi, ex-stalinisti divenuti partigiani della socialdemocrazia.

Lo prova il fatto che Chomsky s'è ampiamente spiegato a proposito di Cambogia e Faurisson e se n'è avuta eco anche sulla stampa libertaria francese (cfr. C.P.C.A. n. 10, dicembre 1980; IRL n. 39, aprile 1981). E' dunque sbalorditivo che Alemany in nota (p. 47), suggerisca la lettura di Paul Thibaud e non di Chomsky, che sarebbe come — mi pare — raccomandare la lettura di Mussolini al posto di Bakunin o, per restare

nell'ambito spagnolo, attenersi alla socialdemocrazia e non alle idee libertarie. Del resto, la stessa mancanza di onestà e si manifesta con l'uso della parola « democrazia »: a p. 29, nel senso delle democrazie capitaliste, preferibili agli stati marxisti-leninisti; alle pp. 30-33, una democrazia che resterebbe tale grazie alla pressione delle lotte di base; a p. 45 « gli elementi democratici ed antiautoritari dell'anarchismo ».

Quest'amalgama dà automaticamente l'impressione che la democrazia capitalista e l'anarchia siano connesse e che se le democrazie non sono abbastanza democratiche è per colpa della base ed in particolare del movimento operaio tradizionale inquadrato dai sindacati (senz'altro marxisti) e degli anarchici chiusi nei sindacati. La soluzione sarebbe la non-violenza (p. 44) ed una dissidenza sul modello di quella nei paesi dell'Est: « questa rivendicazione delle idee democratiche porta con sé una doppia negazione: quella del comunismo e quella del capitalismo » (p. 45). Ed ancora, più oltre (p. 43) Alemany non dimentica di segnalare che nel Terzo Mondo i movimenti di liberazione nazionale « sono generalmente al servizio della burocrazia del Cremlino ».

Sembrirebbe di leggere delle affermazioni umaniste e/o massoniche sul rispetto dei diritti umani, vuote affermazioni che nascondono quel che segue.

A partire dal 1864 (fondazione della Prima Internazionale) si constatano alcuni aspetti quotidiani della realtà: — la violenza dello sfruttamento (infortuni sul lavoro, codardia e corruzione instillate nei lavoratori dai padroni); — la capacità spontanea dei lavoratori d'essere insieme rivoluzionari e moralmente degni (dalla Comune di Parigi alla Spagna del '36-'39), alla

Polonia del 1981), nonostante le analisi sulla loro incapacità morale e tecnica; — l'alleanza di fatto dei blocchi per rispettare la repressione: la Germania con i Versagliesi nel 1871; l'URSS e Cuba con gli Stati Uniti a Santo Domingo, Bolivia, Cile, ecc.; gli USA e l'Europa occidentale per la Polonia nel 1981.

Una volta stabilite queste tre costanti è facile sottolineare che la costituzione dell'URSS consente tutte le libertà, sulla carta, ma che la realtà è diversa nelle diverse parti dell'URSS. La democrazia svedese e quella inglese sanno essere violente e spiano i loro nemici (si vedano i casi « Comunità » e « Christie file »), per non parlare dei molteplici assassinii dei leader rivoluzionari negli USA e nella Repubblica Federale tedesca. Non ci sono dunque differenze di natura. Del resto, nell'URSS, in Cina e negli USA (e nei loro satelliti) si sa perfettamente che è più conveniente corrompere, uccidere moralmente, che uccidere fisicamente; ed ecco all'Est il nazionalismo come valvola di sicurezza e all'Ovest (USA, Canada) vari programmi di assistenza finanziaria e psicologica ai gruppi socialmente pericolosi, in eventuale combinazione con autonomie regionali.

Alemany, riprendendo il confu-sionismo di certi anarchici degli anni '40-'50 e dei Rocker, Rudiger e Luce Fabbri, che identifica la sopravvivenza dell'anarchismo con la social-democrazia capitalista, non può mistificare la realtà al punto da vedere gulag solo nel nazismo e nei sistemi marxisti-leninisti. La maggioranza dei regimi corrotti al potere nel Terzo Mondo vive delle royalties delle multinazionali occidentali ed i milioni di morti annui nel Terzo Mondo superano ampiamente i crimini di Stalin e di Hitler: basta dare un'occhiata

a un qualunque rapporto dell'UNICEF o di Amnesty International per averne la prova.

D'altro canto, si possono trovare dittature che ricevono la benedizione sia da Mosca sia da Washington, come l'Argentina o la Jugoslavia che, a diversi livelli, si fanno beffe delle loro stesse leggi e dimostrano la profonda identità delle « democrazie occidentali » e delle « democrazie popolari ».

La perversità del sistema occidentale appare chiara di fronte al caso polacco: con tutta la pseudo-libertà che c'è, gli anarchici sono incapaci di influire sulla realtà nei paesi occidentali, mentre in Polonia una breccia nel regime del gulag scatena una pratica fondamentalmente libertaria. Saremmo ben lieti se la CNT in Spagna, la FAI italiana, o la FAF francese avessero anche solo la metà della pratica libertaria di Solidarnosc... Dunque la democrazia occidentale non mi sembra poi offrire dei gran vantaggi agli anarchici.

Ieri, l'altro ieri e domani, la « democrazia » nel senso anarchico consiste nell'uccidere moralmente le gerarchie sociali, nell'assassinare lo sfruttamento economico, nella prospettiva di una rivoluzione per tutti: sfruttati e sfruttatori. « Riconoscere e proclamare ad alta voce che ognuno, qualunque sia stata la sua etichetta nel passato, quale che sia la sua forza o la sua debolezza, le sue attitudini o la sua incapacità, possiede innanzitutto il diritto di vivere; e che la società deve dividere fra tutti senza eccezione i mezzi d'esistenza di cui dispone. Riconoscerlo, proclamarlo e agire di conseguenza! » (Kropotkin, *La conquista del pane*, 1892).

Dimitrov,

Parigi, gennaio 1982



Ho sempre amato l'irriverenza, la spregiudicatezza, il non-conformismo, l'eterodossia, per questo l'articolo *Il tempo dei campi di concentramento* di Josep Alemany (Volontà n. 4/81) mi è piaciuto. In esso ho trovato il gusto della dissacrazione e soprattutto il ripensamento critico di tanti luoghi comuni del « sinistrese ». Molte delle cose che Alemany scrive le condivido, altre sono eccessivamente filo-democraticistiche. Troppo lungo esaminarle tutte. Qui vorrei soffermarmi sul problema « rivoluzione » che Alemany liquida in modo troppo sbrigativo. Concordo con lui che la storia delle rivoluzioni è una storia di nuove (e spesso più brutali) dominazioni, ma questa constatazione — inconfutabile — non ci dice nulla, perché tutta la storia dell'umanità è un susseguirsi di dominazioni. Se dunque dovessimo ricavare il nostro anarchismo dalla storia, ci troveremmo (se conseguenti) ad abbandonare questa « folle » idea di libertà ed eguaglianza. Ma fortunatamente noi troviamo la ragion d'essere anarchici proprio nel non-detto, nel non-scritto dalla storia. Siamo utopisti e quindi dobbiamo accettare fino in fondo la nostra « dimensione utopica ». Però Alemany dubita (imperdonabile iconoclasta) anche della rivoluzione libertaria. Cita alcuni aspetti criticabili della rivoluzione spagnola del '36 e mette in rilievo come accanto alle idee-forza « con le quali vennero scritte alcune delle pagine più belle nella storia dell'emancipazione » fossero presenti concezioni autoritarie. Anche la rivoluzione libertaria non sfuggirebbe alla tentazione autoritaria. Dunque attraverso la rivoluzione non si giungerebbe all'eguaglianza e alla libertà, ma sempre a nuove dominazioni.

L'interrogativo non è di poco conto. Dovremmo pensare un nuovo anarchismo che per realizzarsi non necessita più di quel momento particolare che definiamo « rivoluzione »? Alla società libertaria si potrebbe dunque arrivare attraverso « riforme » sempre più accentuate e orientate verso un ampliamento delle libertà esistenti. Un esempio di onesto pragmatismo libertario che però non mi convince.

In un certo senso Luciano Lanza in *La rivoluzione e la sua immagine* (Volontà n. 1/82) risponde ad Alemany. Lanza coglie alcuni punti nodali del cambiamento radicale: dimensione non-razionale della società, paura della libertà, riproduzione del potere e riconoscimento della necessità di una « situazione anomala » per poter modificare l'immaginario collettivo. Ma qui sta anche il limite dell'analisi di Lanza. Dice cosa è necessario — secondo lui — per arrivare alla società libertaria, ma tace su come si possa arrivare alla famosa « situazione anomala ». E in buona misura si contraddice perché dopo aver analizzato la situazione attuale — completa negazione di ogni possibilità rivoluzionaria — ripropone la ricetta « rivoluzione ». C'è dunque un salto logico: prima dice che la rivoluzione non è possibile, poi riafferma *fideisticamente* la sua posizione rivoluzionaria. Anche la sua nuova visione della rivoluzione come « catarsi psicoanalitica » è più un'immagine suggestiva che non un'analisi approfondita. Ma allora ha ragione Alemany, che è molto più conseguente: la rivoluzione comporta un rischio totalitario, la gente oggi non vuole fare la rivoluzione, dunque troviamo un modo « riformista » per arrivare alla società libertaria.

Anche Alemany, però, si contraddice: esamina la storia solo per criticare la rivoluzione, ma la storia non gli dice nulla riguardo all'illusione riformista? Che cos'ha realizzato il riformismo? Una nuova oppressione e un nuovo sfruttamento, analoghi per taluni aspetti a quelli realizzati dalle rivoluzioni vittoriose. E allora? Credo che le forme e i percorsi del cambiamento siano un aspetto carente del pensiero anarchico, ma finalmente se ne comincia a discutere seriamente senza fare dello sloganismo inconcludente.

Se accantoniamo quello che Lanza definisce il polo « leninista libertario », perché conduce ad una situazione sociale giustamente criticata da Alemany, le alternative sono tra « riformismo libertario » e « nuova dimensione della rivoluzione ». Per proseguire il dibattito bisogna però riempire di contenuti queste due formule. Il lavoro più difficile, certo, ma sicuramente quello che potrà darci delle risposte apprezzabili.

Giovanni Pagnini

Siena



Ho alcune osservazioni critiche da fare all'articolo di Luciano Lanza (*La rivoluzione e la sua immagine*, Volontà 1/82). Per cominciare, trovo sbagliato parlare, riferendosi alla Polonia o all'Impero Orientale nel suo complesso, di un *potere comunista* contro cui nascono e lottano i movimenti popolari. Credo che sia sbagliato perché non è vero che quel potere sia comunista. Lanza stesso non ne è convinto, tant'è che parla di paesi « socialisti » e di società « comuniste » (con l'uso delle vir-

golette). Perché allora non parlare anche di potere (o governo) « comunista »? Può sembrare una questione puramente teorica od accademica, ma faccio notare che per quelli che, nei paesi dell'Est, si considerano rivoluzionari anti-autoritari, si tratta d'una questione pratica molto importante. Ecco perché. Se si mettono insieme varie affermazioni di Lanza sulla situazione polacca, ne risulta che Solidarność — che è « un sindacato non rivoluzionario » — combatte contro il « potere comunista » che è « terrore allo stato puro » ed è « dunque una forza rivoluzionaria ». Tutto ciò avviene in un paese « socialista » (o in una società « comunista ») dove si trova « un elemento oggettivamente rivoluzionario » (Solidarność). A questo punto faccio due domande. Primo: è possibile concepire qualcosa come un *potere comunista* (potere inteso come rapporto di dominazione/subordinazione)? Secondo: se c'è un « sindacato non rivoluzionario » che « per la situazione nella quale si è trovato ad agire... era una forza rivoluzionaria », che cosa potremo rispondere a quegli ideologi dell'Est che volessero convincerci del contrario e cioè che Solidarność (o qualunque altro movimento, noi stessi per esempio), benché fosse un sindacato *rivoluzionario*, era per la situazione nella quale s'è trovato ad agire (intendendo pressioni da parte dell'Impero Occidentale) una forza *contro-rivoluzionaria*? Voglio dire che Lanza usa la stessa logica (seppure rovesciata) del discorso di Jaruzelski del 13 dicembre o di un qualsiasi altro testo stalinista. Secondo questa logica tutto viene definito eteronomicamente, e viene negata ogni autonomia. Non importa quello che si pensa o si vuole: ciò che importa è in quali circostanze si agi-

sce e contro chi. Una logica militare, inapplicabile alla Polonia o a qualunque altro movimento popolare nell'Europa orientale.

Inoltre, Lanza afferma che « in quel gelido pomeriggio che ha visto i minatori di Piast risalire dalle gallerie » era morto il suo sogno di una resistenza vittoriosa al colpo di mano del generale Jaruzelski: « la normalizzazione della Polonia era un fatto compiuto ». Non dice però che cosa intende per « resistenza vittoriosa ». Ora, appare evidente che Jaruzelski li avrebbe lasciati laggiù a morire di fame dal primo all'ultimo, perciò i minatori potevano solo scegliere tra morire o uscire. Morti, non avrebbero vinto; vivi e fuori della miniera possono continuare a lottare. Una « resistenza vittoriosa » avrebbe potuto esserci solo fuori, da parte di altri ribelli, che però erano troppo pochi e troppo disorganizzati dal *golpe*. Ma anche se Jaruzelski avesse fallito, se se ne fosse dovuto andare e Solidarność fosse rimasta, sarebbe stata una vittoria? Ne dubito, perché sono sicuro che un anno e alcuni mesi di intensa differenziazione in seno alla società polacca e l'irrigidimento della lotta in Polonia e attorno ad essa ha ridotto il numero di coloro che avrebbero voluto ulteriormente radicalizzare il conflitto. Credo che un potere doppio non possa durare a lungo in un paese per altri versi esaurito, perciò Solidarność *doveva prendere il potere oppure distruggerlo ed abolirlo*, altrimenti sarebbe stata sconfitta. I gruppi sociali dominanti dovevano esaurire la popolarità degli scioperi e delle manifestazioni come forme di lotta, dovevano trasformarle in qualcosa di normale, poi di noioso e infine di dubbia utilità. E ci sono riusciti: è per questo che i minatori non potevano che

morire di fame o uscire. Lo stesso vale per i polacchi più in generale: avrebbero potuto continuare a combattere dalle due parti della barricata fino a che la loro economia impoverita non avesse più potuto mantenerli del tutto, e allora avrebbero dovuto pregare un generale perché li salvasse; oppure Solidarność avrebbe potuto farsi partito/stato (istituendo un'altra forma di società di classe); oppure ancora avrebbe potuto abolire lo stato e allora l'esercito russo — o un altro o tutti gli altri — sarebbe entrato in Polonia per « schiacciare l'anarchia e salvare il popolo ». Jaruzelski si è mosso per salvare i polacchi da questi mali, mettendoli direttamente sotto lo stivale militare polacco. La sola cosa che avrebbe potuto evitarlo sarebbe stato un movimento di massa nell'URSS o perlomeno in uno o due altri paesi europei dell'Est.

E qui vengo ad un altro punto. Lanza dice che era « illusorio pensare ad un esito diverso ». Non sono d'accordo. La Jugoslavia del 1948 prova che c'è un esito diverso, che non arriva alla rivoluzione sociale ma apre (o almeno sembra aprire) maggiori possibilità future. Voglio dire che c'è stato almeno un caso, anche se uno solo a tutt'oggi, di un piccolo paese europeo in cui lo stato/partito s'è liberato dalle « catene della libertà » (come la metterebbe Breznev) ed ha istituito una società di classe indipendente.

Per farla breve: *l'emancipazione del popolo* (l'emancipazione umana), cioè la rivoluzione sociale, non è possibile in piccoli paesi circondati da stati forti e aggressivi. E' ancor meno possibile in paesi i cui stati facciano parte di uno dei due « imperi contrapposti ». Sotto questo aspetto, non c'è alcuna diffe-

renza sostanziale e neppure rilevante differenza formale tra i due imperi (si vedano l'America Latina da un lato e l'Europa orientale dall'altro). *L'emancipazione degli stati*, viceversa, è possibile: la Jugoslavia ne è un esempio (che cosa poi questo possa significare a livello continentale o mondiale è un'altra questione). Beninteso la emancipazione dello stato non è l'emancipazione del popolo e degli individui. Lo stato può emanciparsi da un altro stato oppure da una qualche forma di controllo da parte del popolo. Nel primo caso ci troviamo di fronte a « lotte di liberazione nazionale », a colpi di stato « progressisti », ecc. Nel secondo caso ci troviamo di fronte a regimi variamente definiti ma tutti sostanzialmente totalitari, come il fascismo e lo stalinismo. I due tipi di « emancipazione statale » spesso si fondono; sono rari i casi in cui si trovino l'uno o l'altro tipo allo stato « puro ». La Polonia è uno di questi casi. L'élite dominante dello stato/partito polacco doveva decidere se emanciparsi dallo stato/partito imperiale e poi occuparsi di Solidarność (non importa come, per il momento) oppure di emancipare lo stato/partito dal movimento popolare, il che sarebbe stato possibile solo schiacciando quest'ultimo. La prima soluzione avrebbe comportato l'assunzione di rischi analoghi a quelli dell'esperienza jugoslava del 1948, in una situazione geopolitica meno favorevole ad una resistenza con possibilità di successo; essa avrebbe inoltre — e questo è ancor più importante — comportato una trasformazione del sistema socio-politico. E' concepibile che Jaruzelski ed i burocrati del POUM tentassero questa soluzione? Ci sarebbe voluto ben altro che non gli incantesimi nazionalistici, vuoti e

a buon mercato, che essi erano in grado di offrire.

C'è un altro punto dell'articolo di Lanza su cui desidero soffermarmi. Egli dice che «nessuna trasformazione sostanziale è oggi possibile nei paesi "socialisti"». Sono d'accordo, ma solo in un senso più generale, perché a me appare evidente che nessuna trasformazione sostanziale è possibile neppure *in qualunque altro paese*. E' chiaro che quello che ci deve essere è un mutamento sostanziale *del paese e non nel paese*. Ora, mutamenti sostanziali di quelle società sono possibili e stanno avvenendo — lentamente e a passo irregolare — ma tuttavia stanno avvenendo.

Infine, Lanza scrive che «quello polacco è un caso anomalo», in quanto all'Est il dissenso organizzato è impossibile, perché il consenso è obbligatorio. In altre parole, un'opposizione organizzata in forma di movimento appare rara-

mente all'Est in quanto *ogni* opposizione è proibita. Ma, proprio perché è proibita ogni opposizione, il consenso in realtà non esiste. E Solidarność è solo una manifestazione organizzata di un dissenso che esiste in tutti i paesi dell'Europa orientale ma che non riesce a spezzare le catene dell'oppressione e ad uscire allo scoperto. Inoltre, è vero che in Polonia è importante il ruolo della chiesa cattolica, ma Lanza sembra dimenticare che in quel paese c'è una continuità di movimento cui si deve se la situazione del 1980-81 ha potuto verificarsi. In breve, io penso, piuttosto, che *all'Est il dissenso è obbligatorio perché il consenso è impossibile*. Le forme ed i livelli del dissenso dipendono da molte variabili che qui non m'azzardo neppure ad esaminare...

Slobodan Drakulic

Zagabria

(trad. di A. Bertolo)

PIO TURRONI

E' morto a Cesena, il 7 aprile scorso, all'età di 76 anni, Pio Turroni, redattore responsabile di Volontà fin dal primo numero, uscito a Napoli nel 1946. Dire che ne siamo addolorati è dire ben poco. Non siamo gente dalla penna facile alla rituale retorica necrologica, eppure non possiamo non scrivere della grande sensazione di vuoto che ci ha lasciato la sua morte. Figura « paterna » per alcuni di noi, « nonno » per altri, grande amico per tutti, burbero (sempre critico: i suoi complimenti bisognava saperli dissepellire, nei suoi laconici discorsi), ma affettuoso. Anche se in realtà da moltissimi anni non partecipava affatto al lavoro redazionale, egli svolgeva per noi più che una funzione puramente legale; egli aveva anche e soprattutto una funzione simbolica (e per questo manteniamo, illegalmente, il suo nome ancora per questo numero): di collegamento ideale con il « vecchio » anarchismo, meglio con quell'anarchismo classico di cui quella di Pio è stata l'ultima generazione. Un collegamento che anche Pio ha sempre cercato di tessere e ritessere, mantenendosi in permanente contatto — anche se non sempre condividendone appieno le espressioni — con il nuovo anarchismo, quello venuto a gocce nei primi anni '60 e quello sgorgato più copioso dopo il '68.

La sua vita, che qui accenneremo appena, perché a narrarla ci vorrebbe un libro, è un po' il paradigma dell'anarchismo italiano della sua generazione. Operaio, innanzitutto (perché operaio era — checcbé ne dica l'accademia rossa — l'anarchismo italiano d'allora),



In alto Turroni nel 1980; In basso a 16 anni in una foto segnaletica.



già schedato dalla questura a sedici anni, esule in Francia all'avvento del fascismo, accorre in Spagna nel '36 e combatte nella colonna Durruti, rimanendo due volte ferito. Dopo le giornate del maggio '37, a Barcellona, ritenendo giustamente che la rivoluzione sociale sia ormai finita in guerra civile se non in guerra pura e semplice, ritorna in Francia. L'invasione nazista e la repubblica di Vichy lo trovano a Marsiglia dove, fino all'ultimo si prodiga per i compagni, fungendo per loro da punto di riferimento e da tramite per gli aiuti che arrivano dagli anarchici italo-americani (la bella figura di « Mario » nel primo capitolo della Chevauchée anonyme di Mercier Vega è proprio lui). Sfugge all'internamento scappando dapprima in Marocco, poi in Messico. Rientra nell'Italia meridionale, « liberata » dagli alleati, e subito partecipa alla riorganizzazione del movimento anarchico. Da allora fino a pochi mesi prima della morte è attivissimo e capace organizzatore, anche se la sua concezione dell'anarchismo lo fa diffidente nei confronti delle strutture organizzative che gli appaiono troppo rigide e permanenti (nel 1965 è uno dei protagonisti della scissione della Federazione Anarchica Italiana che dà nascita ai Gruppi di Iniziativa Anarchica). E', tra l'altro, redattore del periodico *L'Antistato*, poi, per ventisei anni, animatore delle Edizioni *Antistato*... Sempre rifiutandosi, nonostante le ripetute sollecitazioni, di scrivere di sé (« nostalgie da ex-combattente », diceva, lui che non si sentiva affatto ex), Pio ha vissuto fino all'ultimo la sua anarchia, la nostra anarchia.

Bilancio 1981

(segue dal numero precedente)

ABBONAMENTI

A. Rondelli (Vergato) 6.000; V. Boschi (Ardenza) 7.000; P. Di Pietro (Roma) 6.000; P.C. Bruno (Cuneo) 10.000; C. Ottino (Torino) 6.000; L. Cassoni (Riva del Garda) 6.000; Biblioteca Civica (Cosenza) 6.000; G. Manga (Velletri) 6.000; F. Vallera (Livorno) 6.000; T. Tomasi (Pisa) 6.000; F. Saglia (Ghiare di Berceto) 6.000; G.M. Campari (Milano) 6.000; G. Dignani (Tolentino) 7.000; Circolo E. Zapata (Pordenone) 6.000; G. Sallustro (Torre del Greco) 10.000; S. Blanco (Comiso) 6.000; A. Neri (Rimini) 6.000; Biblioteca « A. Oriani » 6.000; F. Fontanive (Cencenighe) 10.000; A. Martella (Roma) 10.000; A. Riva (Roma) 6.000; A. Carrato (Mazara d. Vallo) 10.000; E. Bassi (Bologna) 6.000; V. Bassi (Bologna) 6.000; W. Piastra (Genova) 6.000; A. Moroni (Milano) 6.000; N. Guarnera (Motta S. Anastasia) 6.000; M. N. Mainardi (Cameri) 6.000; V. Peluzzi (Arezzo) 6.000; G. Capasso (Mantova) 6.000; P. Magni (Bernareggio) 6.000; L. Michele (Brescia) 6.000; G. F. Guerini (Pandino) 6.000; A. Micelli (Milano) 6.000; A. Gotti (Villa d'Alme) 6.000; A. Chersi (Casteneddolo) 6.000; Olivieri (Cecina) 6.000; Biblioteca Comunale (Castelbolog.) 6.000; G. Vitali (Sanremo) 15.000; L. Fantazzini (Bologna) 10.000; A. Braz (Rovereto) 10.000; A. Trucano (Borgiallo) 6.000; I. Rosi (Querceta) 6.000; Di Domenico

(Livorno) 6.000; V. Pellicciari (Vetto) 30.000; P. Zaccagnini (Roma) 6.000; S. Dal Bianco (Padova) 20.000; G. Sorani (Milano) 6.000; L. Carlizza (Roma) 12.000; M.T. Romiti (Milano) 8.000; A. Fornaciari (Finlandia) 10.000; L. Candela (Milano) 14.000; N. Garavini (Castelbolognese) 6.000; R. Bernardini (Fano) 6.000; N. Mennella (Torre d. Greco) 12.000; F. Leggio (Ragusa) 6.000; M. Di Giuseppe (Salerno) 6.000; E. Gabrielli (S. Benedetto d. T.) 6.000; G. Pesce (Bologna) 6.000; E. Penna (Torino) 6.000; C. Valente (Torino) 6.000; G. Eterno (Firenze) 7.000; M. Barbera (Alassio) 6.000; M. Poddighe (Sassari) 6.000; E. Biamonti (Bordighera) 15.000; N. Pradella (Quingentole) 10.000; G. Ronca (Leno) 6.000; G. Pozzi (Bergamo) 6.000; M. Cucurnia (Avenza) 10.000; B. Del Boca (Alice Castello) 6.000; C. Maolu (Biella) 10.000; A. Lombardo (Elva) 6.000; N. Laucelli (Bari) 6.000; L. Miccinatti (Carpineto Romano) 7.000; G. Maiocchi (Lodi) 7.000; R. Miccoli (Neviano) 6.000; S. Cannito (Altamura) 6.000; M. Di Maggio (Spinazzola) 6.000; S. Vaccaro (Palermo) 6.000; M. Rosso (Pinerolo) 6.000; N. Spampinato (Albignasego) 6.000; C. Falzacappa (Grosseto) 6.000; T. Peddio (Desulo) 6.000; E. Nave (Rovereto) 6.000; B. Romanello (Nichelino) 6.000; E. Marani (Mordano) 6.000; R. Vedovato (Bresso) 6.000; P. Cernuto (Pisa) 6.000; A. Argenton (Padova) 6.000; G. Binda (Ispra) 6.000; G. Marini (Todi) 6.000; S. Carletti (Castelfranco V.) 6.000; F. Pantò (Favara) 6.000; E. Bartoli (Cesenate) 6.000; E. De Liperi (Pisa) 6.000; A. Scarpellini (Pisa) 6.000; D. Masacci (Campiano) 6.000; G. Anarchico Campiano (Campiano) 6.000; F. Bosco (Catania) 6.000; V. Barile (Modugno) 6.000; M. Leoni Viridis (Roma) 6.000; S. Gori (Bergamo) 6.000; L. Palumbo (Genova) 10.000; A. Pilloni (Genova) 6.000; G. Iolzo (Cecina) 10.000; M. Zoebeli (Rimini) 6.000; F. D'Elia (Gildone) 6.000; F. Razzi (Chiusolino) 6.000; L. Silvestri

(Bologna) 6.000; S. Sparaventi (Pesaro) 6.000; S. Cardia (Sinai) 6.000; Rita e Sergio (Monte Rotondo) 6.000; D. Cario (Viterbo) 6.000; G. Elia (Napoli) 4.000; S. Tetoldini (Brescia) 6.000; R. Flores (Milano) 10.000; V. Grassini (Cornigliano) 10.000; G. Mattana (Alcamo) 8.000; L. Brignoli (Treviso) 15.000; G. Citta (Mazara) 6.000; L. Antonelli (Casciana Aita) 6.000; A. Cimmino (Castellammare S.) 6.000; W. De Dominicis (Roma) 6.000; Consorzio Istituto Storico (Cuneo) 6.000; S. Rizzi (Rovigo) 6.000; M. Breschi (Pistoia) 6.000; M. Danza (Modena) 8.000; B. Busdraghi (Fabriano) 6.000; C. Vigorita (Roma) 10.000; G. Fiorin (Mestre) 10.000; E. Simonetti (Roma) 10 mila; E. Bersotti (Milano) 10.000; C. Draghi (Firenze) 6.000; G. Campi (Pieve di Soligo) 10.000; A. Leonardi (Cuneo) 6.000; M. Manconi (Sassari) 6.000; E. Faba (Bortigali) 6.000; V. D'Andrea (Verona) 6.000; C. Galante (Torino) 6.000; V. Menei (Casumaro) 6.000; P. Baracco (Mondovì) 6.000; O. Roseo (Savona) 6.000; R. Roux (Aosta) 6.000; G. Brusco (Novara) 10.000; A. Todesco (Padova) 10.000; L. Rinaldi (Novafeltria) 6.000; Ist. Storico Resistenza Toscana (Firenze) 6.000; C. Mandara (Mentana) 10.000; S. Bella (Venezia) 6.000; A. Caciagli (Milano) 12.000; D. Amico (Siracusa) 6.000; A. Giuliani (Mondolfo) 10.000; M. Parolini (Bergamo) 6.000; G. An. Libertario (Canosa) 6.000; L. Gullo (Cosenza) 6.000; T. Viganò (Casatenovo) 6.000; C. Jorio (Bordighera) 6.000; M. Vescovo castellammare S.) 10.000; G. Leone (Verzella) 6.000; Libera Univ. di Studi (Trento) 6.000; P. Somenzi (Parma) 6.000; G. Salvarani (Basilicogioiano) 6.000; G. Bassi (Imola) 6.000; E. Bazani (Verona) 6.000; V. Raco (Roma) 6.000; F. Gallo (Lamezia Terme) 6.000; F. Ferretti (Arezzo) 10.000; A. Lento (Cosenza) 8.000; G. Zaccaron (Milano) 10 mila; G. Eterno (Firenze) 6.750; G. Campana (Agnano) 6.500; T.

Martina (Brindisi) 6.000; A. Papi (Forlì) 6.000; A. Bonfitto (S. Licandro Garg.) 6.000; C. Fornaro (Grottaglie) 6.000; F. Sansalone (Villammare) 6.000; A. Gilari (Limenà) 6.000; M. Dapporto (Faenza) 8.000; L. Azzalini (Belluno) 10.000; L. Sermenghi (Medicina) 6.000; G. Grande (Crotone) 8.000; M. Toncelli (Castiglioncello) 6 mila; Circolo Cult. Iniz. Pop. (Legnano) 6.000; U. Barsanti (Firenze) 8.000; L. Daffara (Milano) 6.000; M. Dal Molin (Paderno Dugnano) 10.000; F.P. De Martino (Castellammare S.) 6.000; S. Messina (Niscemi) 6.000; B. Zanotti (Aosta) 6.000; R. V. Ceccherini (Roma) 10.000; G. Giuliani (Iesi) 6.000; Santoni (Iesi) 10.000; M. Federici (Iesi) 5.000; B. Barchiesi (Iesi) 5.000; F. Rossaro (Novara) 6.000; Circ. Cult. Auto-gestione (Novara) 6.000; E. Gagliardelli (Novara) 6.000; Biblioteche Riunite « Civica » e « Negrone » (Novara) 6.000; E. Fregosi (Mollicciara) 8.000; D. Girelli (Francia) 12.000; E. Luppi (Suzzara) 6.000; A. Merli (Suzzara) 6.000; E. Monticelli (S. Vitt. Olona) 10.000; A. Maccioni (Torralba) 10.000; L. Ercolani (Chianciano) 8.000; N. Marcotrigiano (S. S. Giovanni) 6.000; Piccolo Fruttuoso (Nedderfeldsk) 6.000; Biblioteca Comunale (Castelf. Ven.) 6.000; E. Santarelli (Roma) 6.000; G. Benvenuti (Firenze) 6.000; M. Sabatini (Pistoia) 10.000; Fam. Paolinelli (Roma) 6.000; L. Pedini (Marsiglia) 6.000; V. Bonanno (Castelvetrano) 6.000; F. Baso (Erli) 10.000; L. Silvestri (Bologna) 6.000; G. Brancato (Termini Imerese) 6.000; C. Persici (Nizza) 12.000; M. Borillo (Tolosa) 12.000; R. Creagh (Montpellier) 8.000; S. Schecter (Canada) 12.000; F. Rabbiosi (Sondrio) 8 mila; L. Eboli (Cimitile) 8.000; M. Troccoli (Vallo d. Lucania) 10.000; C. Tittarelli (Iesi) 8.000; P. Messeri (Firenze) 8.000; F. Secci (Aritz) 8.000; M.N. Mainardi (Cameri) 8.000; G. Stocco (Dolo) 10.000; M. Piazza (Sciacca) 10.000; F. Iervolino (Palma

Campania) 8.000; G. Agnese (Genova) 8.000; R. Girometti (Roma) 10.000; T. Vago (Castelvetere) 8.000; M. Mazzucchi (Sondrio) 10.000; A. Galli 5.000; F. Melandri (Forlì) 8.000; P.L. Guercini (S. Gimignano) 8.000; L. Sofrà (Imperia) 10.000; E. Angeli (Marsiglia) 15.000; A. Za (Vicenza) 8.000; M. Cavadini (Ponte Chiasso) 8.000; A. Raimo (Canosa di Puglia) 8.000; A. Pascutti (Torino) 8.000; A. Sabini (Ancona) 10.000; Biblioteca Malatestiana (Ravenna) 8.000; L. Paulicelli (Canosa) 8.000; A. Mazzilli (Roma) 8.000; Biblioteca Comunale (Palermo) 6.000; L. Rigato (Rovigo) 8.000; G. Giaramita, L. Li Causi, L. Morselli, S. Biondo (Trapani) 20.000; G. Bottinelli (Massagno/Ticino) 15.000; E. Trapletti (Genova) 5.000; P. Ursini (Reggio Calabria) 10.000; L. Storelli (Bisceglie) 10.000; C. Marchi Baraldi (Bologna) 6.000; P. Fersini (Tricase) 8.000; C. Doglio (Bologna) 8.000; L. Renna (Briga Novarese) 8.000; M. Giovinazzo (Catanzaro) 10.000; A. Cutrupia (Barcellona) 14.000; G. Menegolo (Camisano) 20.000; A. Colombo (Bergamo) 8.000; A. Bargossi (Bologna) 8 mila; Scheller (Orry La Ville/Francia) 12.000; E. Gaiardelli (Novara) 10.000; P. Gurrieri (Ragusa) 8.000; G. Bottinelli (Lugano) 12.000; P. Mannino (Milano) 8.000; A. Pitzalis (Nuoro) 8.000; A. Lacava (Forlì) 8.000; N. Laucelli (Bari) conguaglio 2.000; D. Antiga (Conigliano) 8.000; G. Sette (Genova) 8.000; G. Sacchetti (Arezzo) 8.000; S. Paronetto (Trevise) 8.000; M.F. Bruschi (Casalguidi) 8.000; O. De Janossi (Aosta) 10.000; B. Lolli (Portomaggiore) 8.000; M. Busico (Messina) 8.000; M. Zaroni (Asolo) 8.000; P. Battista (Casacalenda) 8.000; Labadie Collection (Ann Arbour/USA) 12.106; A. Fornaciari (Finlandia) 15.000; R. Gatti (Villa D'Alma) 10.000; B. Vannini (Victoria/Australia) 125.000 (abbon. australiani); A. Passerini (Trevise) 6.000; E. Ballestra (Vallecrosia) 10.000; G. Perenich (Milano)

8.000; A. Fippi (Parma) 8.000; F. Olivieri (Parma) 8.000; P. Betuzzi (Parma) 8.000; Centro Sociale M. Lupo (Parma) 8.000; S. Mengotto (Milano) 8.000; G. Chiesa (Grugliasco) 8.000; A. Vinci (Calamonaci) 8.000; E. Zappa (Lecco) 8.000; F. Biagini (Pistoia) 8.000; G. Lusciano Castellammare S.) 8.000; V. Talerico (Acri) 8.000; T. Martina (Brindisi) 12 mila; E. Visone (Pozzuoli) 8.000; F. Sana (Seriante) 10.000; B. Valle (Rapallo) 8.000; R. Ragone (Castellammare S.) 8.000; C. Cacciotti (Roma) 8.000; A. Balducci (Falconara) 20.000; L. Vanni (Pisa) 8.000; G. Pistico (Vitigliano) 8.000; S. Cicolani (Belluno) 8.000; D. Angeli (Marsiglia) 15.000; R. Arciprete (Civitavecchia) 8.000; F. Lusciano (Sottomarina) 8.000; E. Marani (Mordano) 8.000; I. Scaltri (Zurigo) 15.000; Coll. An. di Solidarietà (Barrali) 8.000; M. Zicanu (Livorno) 8.000; D. Siccardi (Mondovì) 8.000; N. Signore (Potenza) 8.000; B. Casata Bertozzi (Firenze) 10.000; F. Chessa (Rapallo) 8.000; M. Grasso (Milano) 10.000; G.P. Pastore (Milano) 10.000; G. Merli (Ginevra) 25.000; O. Magni (Cuggiono) 10 mila; V. Tomasini (Travedona Monale) 10.000; S. Uristani (Carobbio d. Angeli) 10.000; L. Nocerino (Legnano) 10.000; T. Borghini (Omegna) 10.000; M. Mazza (Milano) 10.000; A. Bettazzi (Milano) 8.000; A. Perrinjacquer (Neuchatel) 18.000; E. Mesenasco (Pontecurone) 8.000; L. Fioriani (Siena) 8.000; R. Fanti (Alseno) 10.000; A. Piccinini (Campiano) 10.000; A. Barone (Castellammare S.) 8.000; B. Riva (Savosa/Svizzera) 14.000; G. Gariazzo (Sandigliano) 8.000; P. Scarsi (Pinerolo) 10.000; D. Vallauri (Dronero) 10.000; E. Buda (Sarsina) 8.000; R. Cambrini (Pesaro) 6.000; M. Trocioli (Vallo d. Lucania) 8.000; Biblioteca portuali (Livorno) 10.000; P.F. Bilardello (Marsala) 8.000; G. Ciotta (Mazara d. Vallo) 10.000; Biblioteca Civica (Verona) 10.000; Santoni (Iesi) 5.000; B. Barchiesi (Iesi) 5.000; Biblioteca Comunale (Follonica) 10.000; G. Vitali (Sanremo) 20.000; B. Sereni (Varga) 10.000; A. Giuliani (Ospedale) 10.000; A. Sabini (Ancona) 15.000; A. Martella (Roma) 10.000; L. Finiziano (Torino) 8.000; A. Superbo (Minervino) 10 mila; A. Giuliani (Massalombarda) 15.000; Biblioteca A. Oriani (Ravenna) 10.000; M. Cucurnia (Avenza) 10.000; G. Ramelli (Lanciano) 8.000; A. Strinna (Torino) 20.000; S. Marletta (Catania) 8 mila; A. Papi (Forlì) 15.000; C. Di Domenico (Livorno) 10.000; M. Verlini (Dolo) 10.000; F. Poleselli (Lanuvio) 10.000; M. Del Moro (Senigallia) 10.000; G. Manga (Velletri) 10.000; V. Raco (Roma) 10.000; E. Penna (Torino) 10.000; C. Valente (Torino) 10.000; B. Basini (Forlì) 10.000; N. Laucelli (Bari) 10.000.

Tot. 3.567.356

MILANO 24-26 SETTEMBRE
CONVEGNO DI STUDI SU
ERRICO MALATESTA
CASTELLO SFORZESCO
SALA MATTEOTTI



relazioni e comunicazioni di

**M. Antonioli / N. Berti / G. Cerrito /
A. Lehning / V. Mantovani**

G. Boniolo / E. Colombo / F. Della Peruta / P. Facchi /
P. Finzi / E. Fraccaro / J. Freire / C. Germani / G.P. Landi /
L. Lanza / M. La Torre / P.C. Masini /
E. Santarelli / M. Toda / C. Venza

Segreteria del convegno: **CENTRO STUDI LIBERTARI**
v.le monza 255 - 20126 milano/tel. 02-2574073

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXVI, n. 2
aprile/giugno 1982

spedizione in
abbonamento postale
gruppo IV - Milano

• Carlos Semprun Maura / Il cambiamento immobile • John Clark /
Che cos'è l'anarchismo • Yvon Bourdet / Micro e macro autogestione •
Lecture / Intelligenza e cultura • Alberto Argenton / Utopia e creatività •
Larry Law / I pirati dell'utopia • Dibattito / Totalitarismo, democrazia, rivoluzione •
Pio Turrone • Bilancio 1981

