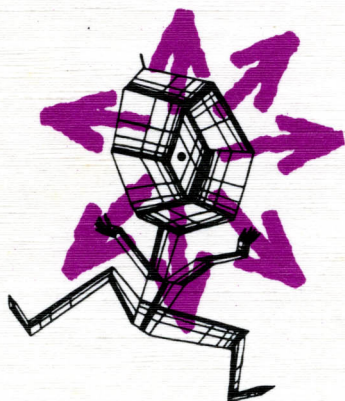


*Roberto Ambrosoli / Pietro Bellasi / Fabrizio
De André / Rudolf de Jong / Marianne
Enckell / René Lourau / Edgar Morin /
Carlo Oliva / Carlos Semprun Maura /
Salvo Vaccaro /*

● **LA DIMENSIONE**
● **LIBERTARIA DEL**
SESSANTOTTO



VOLONTA'

3/88

VOLONTA'

3/88

VOLONTA'
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli
Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Bunčuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Marianne Enckell Stefano Fabbri
Massimo La Torre Roberto Marchionatti
Franco Melandri Andrea Papi
Ferro Piludu Fabio Santin
Salvo Vaccaro

Progetto grafico
Ferro Piludu

Redazione
Tiziana Ferrero
Luciano Lanza (responsabile)

Editrice A cooperativa a r l
sezione Edizioni Volontà
registrazione Tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982
ISSN 0392-5013

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 25.000; estero lire 30.000
via aerea lire 35.000; sostenitore lire 50.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono 02/2846923

corrispondenza redazione Volontà,
casella postale 10667, 20110 Milano
corrispondenza amministrazione Volontà,
casella postale 7049 Forlì

versamenti c.c.p. 17783200
intestato a Edizioni Volontà
C.P. 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Consorzio distributori associati
40050 Chiesa Nuova di Monte San Pietro (BO)
via Mario Alicata 2/F
telefono 051/969312

composizione e impaginazione elettronica
a cura di Umberto Montefameglio

stampa
Arti Grafiche Sabaini
via Casoretto 35, Milano

Roberto Ambrosoli
Il Sessantotto sotterraneo 7

Edgar Morin
**Era un movimento
complesso e ambiguo** 15

René Lourau
Un'analisi istituzionale 27

Pietro Bellasi
Il fantasma della politica 45

Carlos Semprun Maura
**Il canto profondo
di quel maggio** 53

Carlo Oliva
**Ma la scuola
non è cambiata** 63

Fabrizio De André
**Siamo per sempre
coinvolti** 75

Rudolf de Jong
**Quando nacque
il provotariato** 81

Marianne Enckell
Eravamo dinosauri 97

Salvo Vaccaro
La modernità all'incanto 107

VOLONTA' ●

3/88 ●

*I disegni e i simboli grafici
di questo numero
sono di Paul Klee*



La storia viene sempre riscritta e non soltanto dai redattori dell'enciclopedia sovietica, rappresentazione reale dei burocrati del ministero della Verità descritti da George Orwell nel suo romanzo più famoso, 1984. Ogni società ha sempre ripensato il suo passato mano a mano che cambiava l'immagine che i protagonisti avevano dei loro predecessori. Nell'attuale società dell'informazione in tempo reale, capace quindi di annullare quello che una volta sarebbe stato il passato prossimo perché presente conoscibile immediatamente, venti anni rappresentano sia un reperto archeologico sia una pagina di cronaca da rileggere con nostalgia. Nel maggio del 1968 quando gli studenti parigini si scontravano con la polizia innalzando barricate in rue Gay-Lussac, la loro rivolta diventava un virus benefico che, superando le distanze geografiche, avrebbe contagiato i loro coetanei di tutta Europa. Quelle assemblee, quegli slogan, quelle manifestazioni hanno prodotto una rottura nell'immaginario sociale occidentale che ha profondamente e radicalmente trasformato la società. Vocaboli, e sottostanti realtà, come dominio, gerarchia, oggi necessitano di nuove legittimità per potersi fare accettare e per riprodursi. Un'analisi pessimista porterebbe ad affermare che nulla, sotto sotto, è cambiato. Invece è proprio vero il

contrario. L'eccezionale, invadendo la quotidianità di venti anni fa, ha superato il magmatico psicodramma collettivo vissuto con estrema partecipazione per brevi mesi (ma in alcuni casi come l'Italia il fenomeno è stato di maggior durata) e ha prodotto effetti duraturi nella struttura sociale, negli atteggiamenti, nei rapporti interpersonali, nella visione del mondo. Ma il movimento nato nel 1968 non può essere rappresentato come un tutto omogeneo, anzi la complessità e la multiformità delle espressioni ci raccontano ancor oggi che almeno due sono state le anime di quell'irrecuperabile maggio. Una componente dichiaratamente politica di ideologia marxista che dopo i primi fermenti si è fatta negatrice di quel soffio di rivolta. O istituzionalizzandosi, riproducendo con minime varianti il potere che contestava: la lunga marcia nei luoghi della politica, dell'informazione, della produzione, arrivando a proporsi come nuova classe dirigente (avete fatto caso a quanti ex sessantottini occupano posti di responsabilità?). O votandosi a una suicida (ma anche omicida) lotta armata mutuata da un'inattuale riproposizione degli schemi leninisti in una società che non poteva corrispondere agli stereotipi dei brigatisti. L'altra anima del Sessantotto è individuabile nel filone libertario (quotidianista secondo René Lourau, comunitario secondo Edgar Morin) che, nonostante il silenzio dei mass media nelle rievocazioni ufficiali e istituzionali del Sessantotto, ha svolto e svolge un ruolo (sotterraneo direbbe Roberto Ambrosoli) tutt'altro che secondario nell'incessante trasformazione della società. È di quest'ultimo Sessantotto che Volontà cerca di riscrivere la storia.

Roberto Ambrosoli / *Il Sessantotto sotterraneo* ●



*Accanto e intorno agli eventi politici che hanno caratterizzato l'anno della contestazione studentesca, si sono manifestati i primi sintomi di una trasformazione culturale che ha interessato il costume, la mentalità, i rapporti tra i sessi, in definitiva il modo di pensare degli individui. Questa trasformazione non si è esaurita, anzi per certi versi si è ampliata ed è probabilmente l'aspetto socialmente più interessante di questi ultimi vent'anni.**

Esiste un Sessantotto più conosciuto, e quindi riconosciuto anche se variamente interpretato, ed è quello che si è espresso nei cortei e nelle occupazioni, nella contestazione del sistema, nella rivolta più o meno radicale contro le istituzioni vigenti, nelle ambizioni rivoluzionarie di segno marxista o libertario, nel risveglio generale e multiforme di una sensibilità riformatrice. E' un Sessantotto politicamente connotato, così, come, all'epoca, si è autodefinito, autoproclamato, per bocca dei suoi protagonisti, e che oggi ci viene raccontato dai suoi sopravvissuti, sia pur con qualche adeguamento di circostanza.

Ma esiste anche un Sessantotto sotterraneo, ufficioso, non dichiarato, che ha lasciato scarse tracce di sé nei documenti, e pure non è meno importante del primo al fine di capire il senso di un passato recente che già ci appare irrimedi-

diabilmemente lontano, perso nell'accidioso presente in cui ci tocca vivere.

Infatti, mentre il Sessantotto politico precisava l'ambito della sua ribellione, e perseguiva il suo progetto/sogno di trasformazione della società, un'altra trasformazione aveva luogo, parallela anche se non necessariamente coincidente con quella auspicata, collegata ad essa anche se non sempre "politicamente" coerente con essa, non programmata, inconsapevole e forse in parte accidentale, ma comunque profondamente influenzata dalle scosse del sommovimento in atto. Una trasformazione culturale che ha interessato il costume, le abitudini e la mentalità, i rapporti tra i sessi e più un generale i rapporti umani, il modo di pensare e di pensarsi degli individui. Una trasformazione che non ha sovvertito l'assetto della produzione, né ha indebolito il potere o attenuato la disuguaglianza, e nondimeno ha contribuito, nel bene e nel male, a dar vita a una società diversa da quella di vent'anni fa, segnata da diversi problemi e diverse tensioni.

Sarebbe eccessivo far coincidere esattamente con il Sessantotto l'avvio di tale trasformazione. Essa è certamente iniziata prima della data fatidica, in conseguenza dell'evoluzione economica e sociologica degli stati industrialmente avanzati, e da questo punto di vista è formalmente corretto riconoscere come sia stato il progressivo mutamento culturale a determinare l'esplosione "politica", e non viceversa. Ma è indubitabile che essa, una volta prodottasi, abbia funzionato da catalizzatore della mutazione culturale in atto, accelerandola incredibilmente e dotandola di impreveduta energia propulsiva, fornendole spazio, occasioni, pretesti, che ne hanno sconvolto l'iniziale carattere di moderazione, di circospetto adeguamento. Al di là delle intenzioni e delle coloriture ideologiche, il Sessantotto politico ha creato i presupposti di uno svecchiamento definitivo e radicale della società, nel quale si sono riconosciute non solo le minoranze che l'hanno interpretato nelle versioni più estremistiche, ma anche ampie porzioni della maggioranza filoistituzionale, che pur senza propositi eversivi si sono lasciate coinvolgere nel-

la demolizione immaginaria dei vincoli (moralì, pedagogici, estetici...) della tradizione.

Dar conto con precisione della storia di questa demolizione (e della ricostruzione che l'ha accompagnata, pur incerta e non necessariamente migliorativa) non è facile. Il Sessantotto politico, infatti, ha avuto per manifestarsi il luogo della rivolta e della rottura conflittuale, luogo di per sé eccezionale e anomalo, e quindi capace di dar risalto e rilevanza ai fenomeni che in esso si svolgono, imponendoli fin dall'inizio all'attenzione. Il Sessantotto sotterraneo, invece, ha avuto a disposizione la normalità della vita quotidiana, il dipanarsi anonimo delle giornate, dove i cambiamenti si diluiscono fino a diventare invisibili, sfuggenti, sotterranei appunto. Cosicché la trasformazione culturale ha avuto luogo sotto i nostri occhi ma senza che ce ne accorgessimo, perché i nostri sensi erano tutti presi dai grandi temi politici che si agitavano nelle piazze, nelle assemblee, nei resoconti dei *mass media*. E la sua natura, e portata, si rivelano solo ora, a cose fatte, quando ci voltiamo indietro a guardare come eravamo e scopriamo quanto siamo cambiati. Inoltre, mentre il Sessantotto politico è stato da subito un moto dotato di voce e di volontà di esprimersi, nel senso che ha sempre molto amato raccontarsi e non gli sono mancati aedi e menestrelli impegnati a divulgare la leggenda degli avvenimenti già mentre questi si producevano, il Sessantotto sotterraneo è stato per lo più timido e muto, e non ha avuto cantori di sorta, e nemmeno semplici segretari che provvedessero diligentemente a mettere a verbale l'evoluzione del costume e delle abitudini man mano che si verificava. Ciò perché il cambiamento unanimemente ritenuto più importante (auspicato o paventato che fosse) era quello programmaticamente interessato ad agire al livello, tradizionalmente visto come più nobile, delle istituzioni politiche produttive, dei rapporti tra classi dominanti e subalterne, dell'assetto complessivo della società, trascurando, se non disprezzando, l'ambito dell'immediato e del quotidiano, dimenticati nell'attesa del grande evento riformatore (quale che fosse).

Per la verità, siffatto disinteresse non è stato completamente condiviso, in seno al Sessantotto politico. Sono esistite anche frange di esso (il femminismo, il movimento omosessuale) che, pur ideologicamente consapevoli e motivate al pari delle altre componenti, e altrettanto esplicite nelle manifestazioni del proprio desiderio di rinnovamento, hanno fatto del privato, del personale, l'obiettivo privilegiato della loro riflessione, soprattutto negli anni successivi all'*exploit* iniziale, quando per così dire il Sessantotto si avviava a diventare il Settantasette. Ma affidarsi unicamente a tali testimonianze non è sufficiente per cogliere appieno il senso della trasformazione culturale che ha avuto luogo. Senza la pretesa del Sessantotto politico di misurarsi sul terreno della critica globale della società (la "contestazione del sistema", come si diceva), senza la pretesa di un clima intensamente ideologizzato (e proprio per questo dotato di un grande *appeal* persuasivo), il Sessantotto sotterraneo non ci sarebbe stato. Attraverso la critica radicale dell'ordine esistente, sociologica o economica che fosse, marxista classica, neomarxista, anarchica o genericamente libertaria, il Sessantotto politico ha sottolineato la convenzionalità, l'accidentalità, di tale ordine, e quindi la superabilità delle regole che esso aveva fino a quel momento imposto come ineluttabili. Ha diffuso e contemporaneamente giustificato una condizione di disincanto, cui la frammentazione estrema degli approcci ideologici, il moltiplicarsi delle teorizzazioni e delle analisi, dei gruppi e delle sette, invece che nuocere, ha contribuito, fortificando la sensazione di una crisi generale dello *status quo* e di un rifiuto comunque legittimo di esso, stante la varietà delle voci levate a dissenso. Di queste, nessuna in particolare è stata recepita dal Sessantotto sotterraneo. Ma lo spettacolo del conflitto che tutte insieme apparivano in grado di provocare e interpretare le ha accumulate, nell'immaginario del pubblico non direttamente coinvolto, dotandole, nel loro complesso, di un unico, indifferenziato, fascino propositivo.

Ciò ha permesso il propagarsi di un atteggiamento psico-

logico di incertezza positiva, di indeterminazione esistenziale vissuta però senza angoscia, senza preoccupanti pessimismi. Sono crollati i miti della tradizione, ma il crollo non ha prodotto disperazione e sgomento, bensì l'ingresso nella vita quotidiana, nelle famiglie, sui luoghi di lavoro, di una curiosità sperimentale, di una disponibilità al nuovo fino ad allora insperata, o repressa.

Disponibilità a cosa, esattamente? Buona domanda, cui manca purtroppo un'altrettanto buona risposta. L'indifferenziazione dell'influsso ideologico esercitato dal Sessantotto politico su quello sotterraneo significa che alla capacità di comunicare il senso generico del proprio entusiasmo riformatore non è corrisposta uguale efficacia nel far uscire, da ogni ristretta cerchia di adepti, gli obiettivi, le finalità, di tale entusiasmo. In altre parole, significa che il Sessantotto politico ha saputo solo in misura assai modesta fornire contenuti alla nuova sensibilità che andava maturando, probabilmente per il già ricordato disinteresse nutrito per le problematiche esistenziali. I progetti di trasformazione sociale, le analisi della situazione politica, l'identificazione delle strategie di intervento, insomma tutto ciò di cui ha avuto ben scarsa ricaduta in termini di indicazioni comportamentali per la vita di tutti i giorni. Rare le eccezioni, e comunque sempre ideologicamente connotate, disponibili soltanto per i militanti che avevano fatto propria una qualche dottrina.

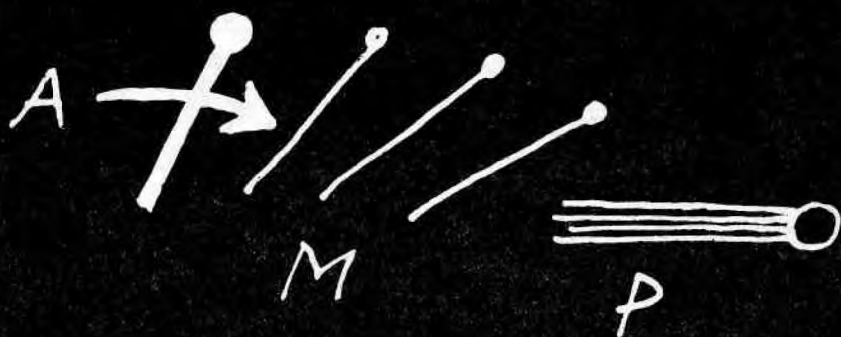
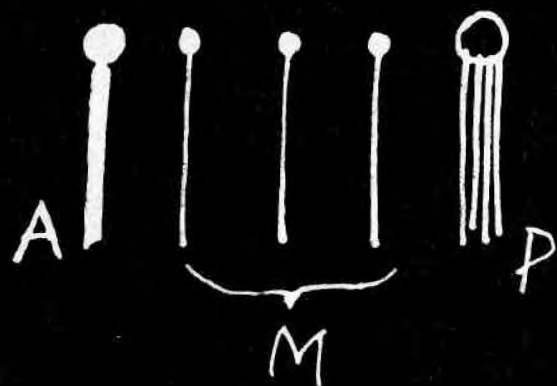
Per i più, militanti sconosciuti del Sessantotto sotterraneo, i contenuti con cui riempire l'indeterminazione della propria disponibilità hanno dovuto essere ricercati altrove. E, di fatto, sono stati reperiti dove capitava. Alla mancanza di indicazioni politiche generali, ha supplito l'inclinazione personale, i desideri insoddisfatti, l'improvvisazione, l'invenzione, le ubbie e i fantasmi che albergano in ognuno di noi. Ciascuno ha interpretato a modo suo le possibilità che la situazione creatasi offriva: chi smettendo di studiare, chi andando a scuola serale, chi praticando il sesso di gruppo, chi sposandosi, chi divorziando, chi permettendo ai figli quanto non aveva mai potuto fare, chi cambiando alimenta-

zione, ch' togliendosi la cravatta o dando del tu al capoufficio. E' una storia apparentemente priva di ogni filo conduttore, di questa diaspora della volontà di rinnovamento, del suo disperdersi in mille rivoli casuali e futili.

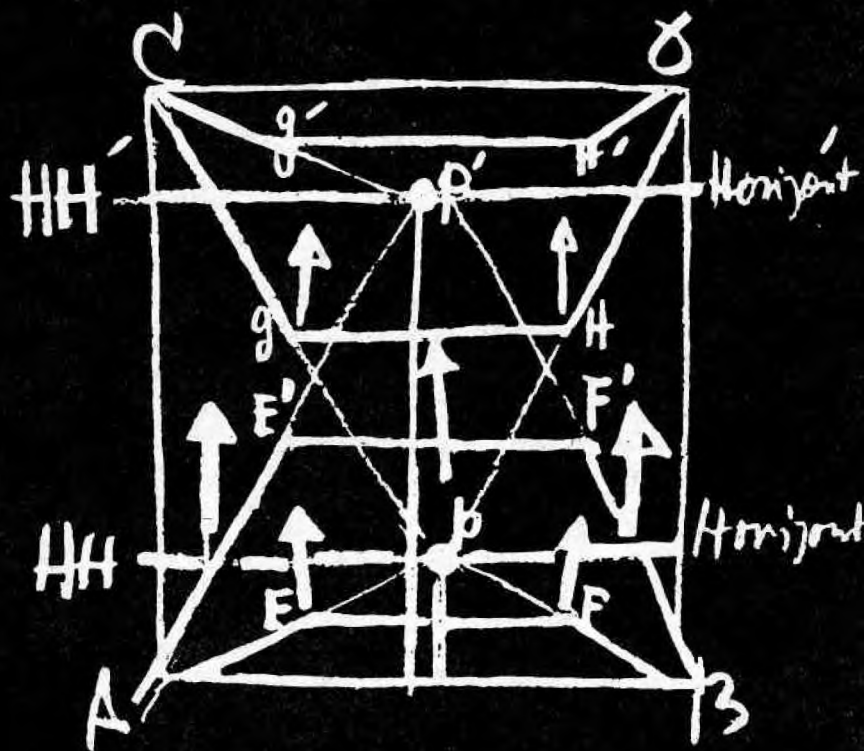
E' anche, dunque, la storia della crisi delle ideologie, di cui oggi assistiamo presumibilmente all'ultimo atto. Essa si è originata proprio dal divorzio tra Sessantotto politico e quello sotterraneo, cioè dallo scollamento tra il movimento di ribellione, che nelle motivazioni ideologiche ha trovato la forza della propria giustificazione, e la trasformazione culturale che ne è seguita, cui non servivano giustificazioni teoriche, ma contenuti, valori intorno ai quali organizzarsi e prendere forma. Valori che, a distanza di vent'anni, continuano a essere assenti, costringendo il disincanto e la volontà di rinnovamento a esprimersi attraverso i più squallidi surrogati.

Ma sarebbe ingiusto concludere limitandosi a ripetere il lamento iniziale circa l'accidiosità del nostro presente. In realtà, pur attraverso mille rivoli casuali e futili, il Sessantotto sotterraneo è arrivato fino a noi con qualcosa di più che la semplice, indifferenziata (e ormai un po' logora) disponibilità di cui si diceva. La crisi delle ideologie ha avuto l'effetto di liberare gli individui dal peso di ogni identità predeterminata, di ogni ruolo artificialmente imposto, di ogni ineluttabile cristallizzazione delle attività e dei comportamenti. La mancanza di canoni certi di riferimento, la necessità di inventarsi e di reinventarsi per sfuggire all'anonimato di un'esistenza senza perché, lasciano intravedere sin d'ora la possibilità di un'esistenza senza destino, e costruiscono i presupposti di una capacità di scelta, di esercizio dell'intelligenza e della volontà, che sono già, di per se stessi, un valore, almeno dal punto di vista libertario. Un valore da sviluppare e da accudire, capace di rendere forse un po' meno accidioso questo presente in cui ci tocca vivere.





Violenze: attivo, medio, passivo



Meccanica tra alto e basso

Edgar Morin / Era un movimento complesso e ambiguo ●

Due sono le componenti principali che hanno dato vita all'evento sorprendente ed eccezionale in cui i figli della borghesia, gli studenti, hanno contestato radicalmente la struttura di potere: il nucleo comunitario-libertario e quello marxista. Da questa dicotomia nasce la contraddittorietà del movimento che usava un gergo comune ma con aspirazioni antitetiche. Questo è l'aspetto che merita maggiore attenzione per l'autore, sociologo e docente all'École pratique des hautes études di Parigi. Tra le sue opere: *Il paradigma perduto* (Milano, 1974), *Pour sortir du XXème siècle* (Parigi, 1981), *Il metodo* (Milano, 1983), *Scienza con coscienza* (Milano, 1987).

Tanto per cominciare, va ricordato (da un punto di vista puramente storico) che sono stato forse l'unico ad aver fatto delle analisi proprio durante il Maggio, "a caldo", nel corso stesso degli avvenimenti. Ho scritto alcuni articoli che sono usciti su *Le Monde*: una prima serie (*La commune étudiante*), iniziata mi pare verso il 15 maggio e conclusa intorno al 20, e una seconda tra la fine del mese e i primi di giugno, intitolata *Une révolution sans visage*. Prima ancora che i fatti fossero terminati, ho in qualche modo accettato di correre i miei rischi intellettuali. In seguito, ho anche scritto un

articolo per *Communication* nel luglio 1968, e tra la fine dell'anno e l'inizio del 1969 ho partecipato a diversi seminari sulle interpretazioni delle interpretazioni del maggio Sessantotto.

Nel corso di tali seminari, è stato subito sottolineato qualcosa nient'affatto sorprendente: tutte le interpretazioni *a posteriori* hanno confermato le ipotesi fatte *a priori* dagli analisti. Questo significa che i sociologi quando si impegnano a spiegare qualche avvenimento tendono a dimostrare che questo rientra nel loro schema. Inoltre, le interpretazioni si sono sempre presentate sotto la forma binaria di alternative semplici: o si trattava di un evento deterministico che doveva verificarsi, oppure era un fatto aleatorio; o era una crisi della società e della civiltà, oppure una crisi politica; era un gioco, una festa, un divertimento, un carnevale, oppure invece qualcosa di infinitamente serio, se non di tragico; era una rivoluzione, oppure la parodia di una rivoluzione; qualcosa di geniale, di sublime, oppure invece qualcosa di mostruoso e futile; era importante, oppure era totalmente privo di importanza. Al contrario, credo che il maggio 1968 richieda un approccio metacartesiano, nel senso che bisogna abbandonare le idee esatte e precise che catalogano, classificano e definiscono i fatti, e tener presenti invece le idee contraddittorie che li riguardano.

In tutti i miei articoli, fin dall'inizio, ho sempre detto che le spiegazioni che eliminano la sorpresa e l'ecezionalità dell'evento, eliminano le informazioni che l'evento stesso dovrebbe fornirci. Gli aspetti più importanti sono anche quelli più sorprendenti e paradossali e questo è difficilmente spiegabile con i concetti a nostra disposizione. In questo, Cornelius Castoriadis e io, ciascuno a modo suo, abbiamo una base comune, e per quanto mi riguarda, io mi sono sforzato di concepire gli avvenimenti come una specie di combinazione di caso e necessità. E' vero che senza l'internazionalità delle lotte studentesche¹ il maggio francese non ci sareb-

1. Nel febbraio 1968, in Italia e precisamente a Milano, ho tenuto una relazione sul tema *Internationalité des révoltes étudiantes*, cercando di

be stato, eppure esso ha avuto un suo carattere specifico, poiché il movimento degli studenti ha innescato un movimento sociale di grande portata, dando origine a processi catalitici casuali ma originali, vale a dire a fatti e situazioni che hanno per così dire spinto a velocità supersonica il missile del Sessantotto. In tutto il processo, c'è una specie di strana armonia tra quella che si potrebbe chiamare l'audacia del 22 marzo, simbolicamente rappresentata da Daniel Cohn-Bendit, e l'apatia tetanica dello stato, incapace non soltanto di comprendere quanto stava accadendo, ma anche di assicurare la propria autorità. Bisogna dire che questo movimento, nato di sorpresa, si è poi nutrito di quella sorpresa, cioè appunto dell'incapacità del potere di inquadrarlo nelle sue categorie politico-socio-culturali.

In effetti il potere ha ricevuto un "colpo basso" nella sua stessa *nursery* sociologica, nel vivaio dei suoi futuri dirigenti, dei suoi piccoli quadri. Si è trovato nella condizione del padre che esita ad alzar la mano sui figli. L'immobilità tetanica dell'autorità è stato un elemento fondamentale, che ha permesso il manifestarsi di un aspetto importante come la contestazione di tale autorità: l'uno e l'altro fenomeno si sono influenzati reciprocamente, secondo una causalità a spirale che si ritrova in tutti gli eventi del Sessantotto. Anche all'interno del movimento era presente una dialettica tra il suo carattere evidentemente spontaneo, fracassone e caotico, e i tentativi di regolare il caos in direzioni le più diverse (alla Cohn-Bendit, oppure al modo dirigista dei trotzkisti e dei maoisti), pur senza arrivare a un controllo vero e proprio della vicenda.

Ritorniamo alle difficoltà di comprendere il Sessantotto. Una di esse è stata quella di definire sociologicamente e politicamente il concetto di studente. Anzi, il difficile è definire l'adolescenza moderna, perché evidentemente né il marxismo, né il sociologismo, né il bourdivismo, hanno categorie in grado di dar conto dell'adolescenza come fenomeno conspiegare il fenomeno di contaminazione che si manifestava in società assai diverse tra loro.

temporaneamente biologico, culturale e storico, e nemmeno di concepire la formazione di un nuovo tipo di classe d'età che non corrisponde a nessuna di quelle tradizionali. La nuova classe adolescenziale, infatti, occupa un *vacuum* moderno tra l'infanzia e l'età adulta, del quale non sappiamo con precisione né dove inizia né dove finisce, in quanto uno studente che abbia raggiunto la maggiore età rimane sociologicamente adolescente fin quando resta studente, cioè dipendente e non integrato nell'universo produttivo adulto. L'adolescenza è uno stadio di aspirazioni e di ambiguità che comporta nella sua virulenza (rappresentata al cinema dai film di James Dean) il rifiuto della condizione di minore e contemporaneamente il rifiuto dell'integrazione nell'universo tecnoburocratizzato della vita adulta.

Tali aspirazioni e rifiuti costituiscono ciò che si potrebbe definire come i "segreti dell'adolescenza", ben chiari a chiunque abbia letto Rimbaud. Nel 1968 si viene a formare una sorta di relazione forte tra le aspirazioni adolescenziali, da una parte, e dall'altra le aspirazioni sia libertarie che comunitarie dei movimenti rivoluzionari marginali. Del resto, tale incontro di aspirazioni si era manifestato già qualche anno prima, nel crogiuolo culturale della California e, più in generale, degli Stati Uniti. In Francia, catalizzate dal Sessantotto, le aspirazioni comunitarie e libertarie dell'adolescenza trovano nell'idea di rivoluzione il Mito che ne promette la realizzazione. E il maggio 1968 diviene così un movimento formidabile che riunisce simbolicamente in sé l'aspirazione adolescente e il mito rivoluzionario, e lega non solo gli studenti superiori, ma anche l'immensa fanteria liceale ancora sottopoliticizzata, che segue i leader studenteschi. La sociologia ufficiale non è in grado di spiegare come questo mito abbia potuto radicarsi così potentemente tra quei giovani borghesi che tale sociologia vorrebbe unicamente votati alla riproduzione sempiterna del sistema borghese.

E veniamo a questa idea di rivoluzione. Per parte mia, ho detto nel primo articolo su *La commune étudiante* che il Maggio era «come una rivoluzione», e anche che era «un'e-

sperienza utopica». Voglio insistere sull'aspetto anti-autoritario di quella rivolta, e ripeto ancora che essa è stata essenzialmente antigerarchica, antiautoritaria, libertaria, fraterna. E' stata un'estasi della storia, uno di quei momenti in cui la prosa della cronologia e l'oppressione quotidiana si interrompono, e ciò permette un poco di felicità. Ho già conosciuto qualche esempio di questa estasi all'epoca della liberazione di Parigi, ad esempio, oppure durante l'aprile portoghese. Anche nel maggio Sessantotto ero felice, e lo ero tanto più perché pensavo che né i maoisti, né i trotskisti, né gli stalinisti, avrebbero preso il potere, nel qual caso sarei stato molto spaventato. Ricordo un'amica rumena, che proprio in quei giorni aveva finalmente ricevuto l'autorizzazione a venire a Parigi, la quale mi diceva: «Vi scongiuro, non fate una repubblica popolare in Francia...». Le sue preoccupazioni erano più che comprensibili. Comunque, l'ho ampiamente rassicurata, anche perché la mia interpretazione di quel tempo metteva in secondo piano quegli aspetti del movimento che potevano sembrarmi negativi, o inquietanti (aspetti che invece Raymon Aron metteva in primo piano).

Come è stato possibile che il sollevamento degli adolescenti innescasse il sollevamento popolare degli operai e dei salariati? Il fenomeno non è di facile comprensione: si è trattato di una "lotta di classe d'età" che ha dato origine a una lotta sociale che non era se non un'altra lotta di classi d'età.

Vediamo adesso qual è la nostra visione del Maggio venti anni dopo. Per cominciare, gli avvenimenti dal 1968 al 1973 ci mostrano l'esistenza di un duplice nucleo, in seno al Sessantotto: il nucleo comunitario-libertario, ben rappresentato da Cohn-Bendit, e il nucleo marxista. In effetti, il primo parlava il medesimo gergo del secondo, ma il messaggio reale era completamente differente. Questi due nuclei hanno prodotto, fino al 1973, varie ramificazioni, e hanno avuto conseguenze diverse. Da una parte, c'è stata una rivendicazione esistenziale *hic et nunc*, ricollegantesi alla cosiddetta controcultura americana: («è qui e ora che bisogna cambiare la vita, la mia vita») con la costituzione di comuni-

tà, l'interesse per l'ecologia, le rivendicazioni femminili e quelle di alcune minoranze. (Tale aspetto comunitario-libertario, in Francia, non è stato così forte come negli Stati Uniti, e anche nei paesi germanici, cionondimeno ha avuto una certa rilevanza). Dall'altra parte, c'è stato lo sviluppo del marxismo, prima attraverso la tendenza trotskista, poi con quella maoista. In tale occasione si è prodotto ciò che mi piace chiamare la vulgata marxista di secondo tipo. La vulgata di primo tipo era quella che funzionava in favore dell'Urss, con Mosca vista come la Gerusalemme del proletariato-messia. Nella vulgata di secondo tipo il ruolo di messia viene assunto dal proletariato terzomondista, Gerusalemme si sposta a Pechino, e prende corpo la cosiddetta religione della salvezza mondiale. Dopo il 1968 questo nuovo marxismo vulgatico si è diffuso rapidamente tra i giovani dei licei e delle università, soprattutto nelle zone lasciate vuote dal crollo della sociologia "borghese".

Abbiamo dunque questi due nuclei, uno libertario-comunitario, l'altro marxleninista-religioso (c'è voluto del tempo, a sinistra, perché questo carattere di religione, camuffata da scienza, venisse riconosciuto). Sono due nuclei divergenti, ma è possibile trasferirsi dall'uno all'altro. Il trotskista deluso può benissimo trasformarsi in *neo-hippy* o *baba cool*, e viceversa l'hippy deluso dalla sua comunità può volgersi al partito che prepara seriamente la "vera" rivoluzione.

A partire dal 1973, tutto questo è destinato a crollare. Ora siamo in grado di comprendere come gli anni dal 1973 al 1977, nei quali questi due messaggi del Sessantotto si esauriscono, siano anni di cerniera, caratterizzati da due elementi assai importanti: la crisi economica e la crisi mitologica. Allo stesso modo in cui, a suo tempo, si era autodistrutto il mito dell'Urss, grazie a Nikita Krusciov, così si autodistrugge il mito cinese, grazie a Mao Tze Tung, a Lin Piao, alla banda dei quattro. Del pari, si autodistrugge il mito del comunismo cambogiano, con Pol Pot, e quello del Vietnam liberatore si autodistrugge con le *boat people* e la colonizzazione della Cambogia. Perfino Cuba, da quel mini-paradiso tro-

picale che era, si trasforma in inferno tascabile. La religione della salvezza mondiale si decompone simultaneamente in tutte le sue parti, e ciò genera il collasso del marxismo, che, dopo aver resistito a ogni confutazione, a ogni pressione, sprofonda ora nella noia. L'antico terrore intellettuale che intimidiva l'intelligenza di sinistra, ormai fa irrimediabilmente sbadigliare. Le formule magiche, sedicenti scientifiche, che invocavano il proletariato, il messia e la rivoluzione, diventano litanie monotone e stereotipate. Gli stessi marxisti ortodossi ne avvertono in qualche modo la stanchezza. Tutto ciò dimostra chiaramente come il cosiddetto valore scientifico del marxismo fosse legato in massima parte al suo valore religioso. (Il che non mi induce per niente a mettere Karl Marx nel dimenticatoio; egli resta per me un grande pensatore, ma, di grazia, un pensatore da provincializzare).

Dall'altra parte, nel 1973 arriva a passi felpati la crisi economica, e ciò avrà influenza sull'aspetto libertario-comunitario del Sessantotto. Certo ricorderete che per due o tre anni, subito dopo il Maggio, le persone non facevano che domandarsi reciprocamente: «Qual è il tuo desiderio?». Tutto era desiderio, allora. Adesso, invece, succede che questo primato del desiderio, questa negazione di qualsiasi limite ad esso, questo desiderio come forza produttiva, infrastruttura e chissà cos'altro ancora, insomma questa barca del desiderio si fracassa contro gli scogli della crisi economica, e la filosofia del desiderio si dissolve. Con la crisi economica, il bisogno di trovar lavoro sostituisce il desiderio di abbandonare i lavori alienanti che si era manifestato in una situazione di pieno impiego. E' necessario sopravvivere, e invece di sognare, di vivere ciascuno la propria vita, ormai si cerca giusto ciò a cui ieri si tentava di sfuggire: un lavoro senza interesse. La presenza congiunta della crisi economica e della crisi mitologica ha indebolito sensibilmente sia la salute comunitaria della controcultura, sia la salute politica del marxismo. Il desiderio di cambiar vita si è trovato colpito a livello esistenziale, a livello economico, a livello mitologico. E ta-

le situazione perdura ancor oggi. La cometa del Sessantotto è ora agli antipodi del nostro cielo, è dall'altra parte del sistema solare, nella zona d'ombra.

Siamo in un'epoca in cui predominano le interpretazioni peggiorative del Maggio, mentre negli anni immediatamente successivi ad esso si privilegiavano le interpretazioni favorevoli. La crisi del fraternalismo e dello spontaneismo si acuisce. Non solo assistiamo a un ritorno dell'autorità in quanto autorità; ma appare anche, un po' dovunque, una sorta di neofondamentalismo, la ricerca di un principio legittimo di autorità. Ciò si manifesta nel riferimento a fonti diverse (il regionalismo, la natura, la tradizione repubblicana) e anche nel tentativo di trovare *l'arkè*, il principio in grado di esorcizzare il nichilismo, lo scetticismo, la disperazione. E' uno dei significati del fenomeno, non semplicemente chiasoso e reclamistico, dei "nuovi filosofi", che ha avuto l'effetto, oltre che squalificare radicalmente la vulgata marxista, anche di avviare una ricerca degli antichi fondamenti religiosi (il cristianesimo, il giudaismo, l'islam...). Alcuni dei principali protagonisti del Maggio si sono trasformati in neofondamentalisti della Torah, o del Talmud, o anche dei Vangeli, o ancora di qualche mistica orientale. Oggi viviamo in un momento in cui tutto viene ripensato, ri-analizzato, ed è giusto che questo sia fatto anche per il Sessantotto, pur senza attenuarne la complessità. Esso è stato come una falla al di sotto della linea di galleggiamento della cultura: in apparenza tutto continua, eppure niente è esattamente come prima. Dove si è verificato il cambiamento? Non solo nella diaspora di certe idee del Maggio, che si sono diffuse entrando a far parte della cultura, influenzando quasi insensibilmente i rapporti tra i sessi, o modificando il rapporto con la natura per la diffusione dell'ecologismo. La nuvola radioattiva delle idee sessantottesche (consentitemi questa metafora contemporanea) si è disintegrata ed è andata a cadere un po' dovunque. Dopo il Maggio, molti tabù sono stati respinti indietro. E poi, ci sono due cose importanti. La prima è che, pur in assenza di cambiamenti esteriori, si è diffu-

sa la consapevolezza che non esistono fondamenti sicuri. Come ha detto il direttore dello Iep di Lione, ci troviamo come in una notte. Ci siamo resi conto che la nostra società è costruita sulla notte. E' la fine del mito euforico della società industriale razionale che risolve i problemi dell'umanità. L'impressione della fragilità del terreno sotto i nostri piedi non è cessata, anzi viene rafforzata dalle molteplici minacce che pesano sul mondo. C'è la sensazione, sperimentata giorno per giorno, di un che di fragile, di minato.

La seconda cosa è che, dopo il Maggio, è cambiato "lo spirito dei tempi". Nel 1952 ho utilizzato questa espressione come titolo per un mio libro, in cui studiavo la cultura industriale, la "cultura di massa", come dicono gli americani. In essa vedevo in qualche modo la mitologia dell'individualismo edonistico della società borghese contemporanea, urbana. Fino al 1968, era una cultura euforica. I giornali femminili, prima del Maggio, dicevano alle donne: «Siate belle, ché così sedurrete il vostro maritino, o il vostro amante», con un ottimismo simile a quello dei film che terminano con un *happy end*. Dopo il 1968, invece, la cultura diviene problematica, e l'esistenza viene affrontata senza soluzioni ottimistiche. Adesso i rotocalchi dicono alle donne: «Purtroppo si invecchia, è necessario ricorrere a qualche prodotto antirughe, bisogna abituarsi a questa nuova condizione». Si parla della vecchiaia, della solitudine. L'individualismo di cui oggi constatiamo con rammarico l'esistenza, però, è anteriore al 1968. Come ho già detto, il Sessantotto è stato contemporaneamente comunitario e libertario. Se il libertarismo ha potuto trasformarsi in liberalismo, in seno alla nostra società, è stato in seguito al collasso del mito rivoluzionario e alla sconfitta della controcultura. L'individualismo edonistico dei nostri giorni è il risultato del crollo dei miti sessantotteschi, non il motore segreto di essi.

Per quanto mi riguarda personalmente, oggi mi ritengo al tempo stesso di destra e di sinistra. Sono di sinistra in quanto è tuttora presente in me l'idea che sia necessario un grande mutamento, una grande riforma dei rapporti tra gli uomini

ni, tra le nazioni, tra le società, tra i gruppi e all'interno di essi, tra ciascuno di noi e gli altri, a anche tra ciascuno di noi e noi stessi. Non so con precisione come realizzare tale mutamento, quindi nell'immediato preferisco salvaguardare i valori della libertà e della democrazia, e in ciò posso essere considerato "di destra". A causa di ciò, sono condannato a una certa schizofrenia, e a una complementarità dialogica tra i due atteggiamenti. Inoltre, ritengo che il termine di rivoluzione sia ormai inquinato. Se dovessi riscrivere i miei articoli sul Sessantotto, lo impiegherei con minor frequenza, o con maggior precauzione. Oggi il termine rivoluzione è troppo "macchiato", e credo sia il caso di metterlo in quarantena per un po'. In seguito si vedrà.

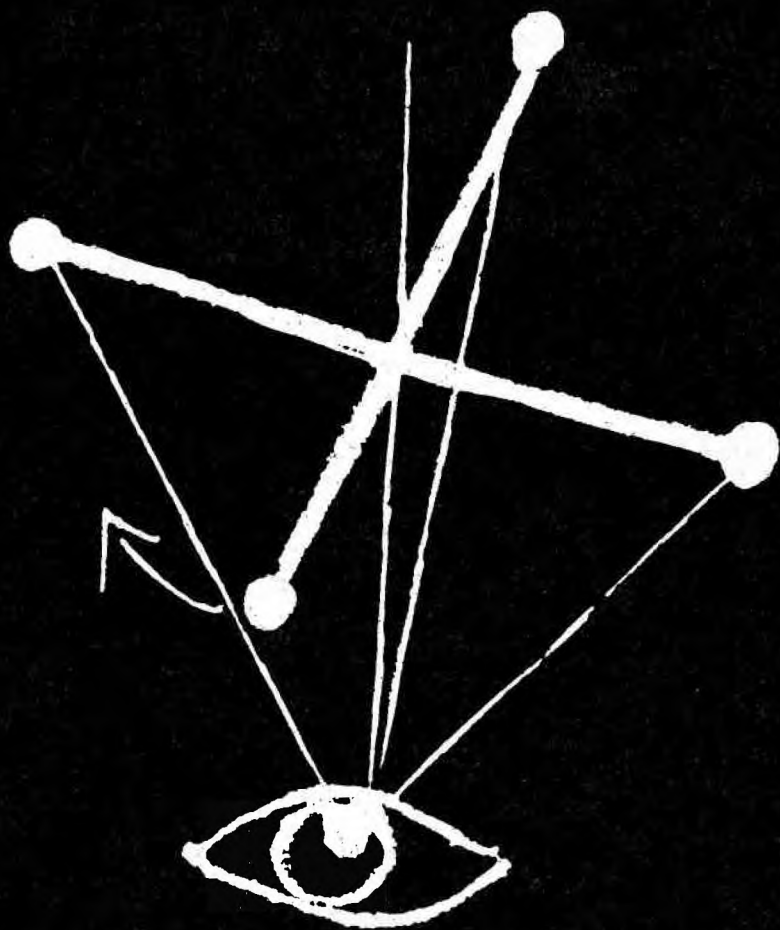
Voglio anche ripetere che ai tempi del Maggio ho avuto la tendenza a porre in secondo piano gli aspetti del movimento che meno mi piacevano. E' chiaro che certi slogan (quelli che equiparavano la polizia alle SS, ad esempio) erano stupidi, e io ho forse ecceduto nell'attribuire un carattere di epifenomeno al settarismo militante e a un certo fanatismo esasperato. Continuo a pensare, come allora, che il nucleo inventivo, ardente, vero, del Sessantotto sia stato quello libertario-comunitario. Ma riconosco che è necessario tener presente *tutto*, che bisogna andare al di là delle formule stereotipate per individuare tanto la genialità quanto l'idiozia.

Infine, c'è il problema di quello che potremmo chiamare il fraternalismo. Sono di quelli che hanno creduto al fraternalismo in tutte le sue forme, e ammetto oggi di aver spesso rimosso il problema, più che del paternalismo, dell'autorità responsabile. Pur non essendo affatto un lacaniano, ritengo che il tema dell'autorità e della responsabilità vada oggi rivisto. E' uno dei compiti che ci attendono. E' normale che le esperienze posteriori influenzino retrospettivamente la nostra visione dei grandi avvenimenti passati.

Ciò significa che anche la nostra visione dell'oggi non è destinata a essere eterna, o assoluta, e che potrà venir modificata dagli avvenimenti futuri. Bisogna essere sempre disposti a rivedere le nostre concezioni. A proposito della rivo-

luzione francese, Furet ha dimostrato magistralmente come l'idea di essa si sia continuamente trasformata, in funzione delle esperienze vissute dalle diverse generazioni. Lo stesso deve accadere per il Sessantotto, senza mai dimenticarne la complessità.

traduzione di Roberto Ambrosoli



Prendere l'apparenza per l'essenza

René Lourau / *Un'analisi istituzionale* ●



Non esiste un metodo neutrale per analizzare i movimenti, perché lo stesso analizzatore, il sociologo, viene di fatto analizzato dal fenomeno che vorrebbe studiare e interpretare. Il processo di coinvolgimento che lega l'analista all'oggetto della sua ricerca, invalida l'obiettività delle scienze sociali. Con questo disarmante approccio, l'autore, docente di sociologia all'università di Parigi e nel 1968 giovane assistente all'università di Nanterre, ripercorre la dialettica tra movimento e istituzioni, tra istituyente e istituito, scaturita dal soffio di rivolta degli studenti parigini. Tra le sue opere: Lo stato e l'inconscio (Milano, 1988), L'analyse institutionnelle (Parigi, 1970), Autodissolution des avant gardes (Parigi, 1980), Le lapsus des intellectuels (Toulouse, 1981).

Non si analizza il movimento. E' il movimento che ci analizza. Non si analizza l'istituzione. E' l'istituzione che ci analizza. Queste impossibilità non devono spaventarci. Si sarà notato che la parola-chiave di queste aporie è "analisi". Ora, questa parola si presta a diversi significati e sarà necessario dire quali di questi rientra nelle impossibilità che sono state postulate. D'altra parte, se vi è postulato, si tratta di stabilirlo e non di imporlo con un artificio da fantasista. In fin dei conti ci rimane la possibilità (e addirittura l'obbligo)

di proporre un'analisi concettuale dei termini quali movimento, istituzione, e così via, poiché l'impossibilità che abbiamo postulato, se riguarda la realtà socio-storica che detti concetti pretendono di esprimere, non raggiunge tuttavia i concetti stessi.

L'analista e l'analizzatore

All'origine delle aporie accennate vi è la teoria hegeliana, secondo la quale non si può analizzare il divenire, che è il negativo. Si sa tuttavia che Friedrich Hegel non ha sostenuto fino in fondo le conseguenze della reazione a catena che lui stesso aveva scatenato sul piano concettuale, e che lo ha arrestato ponendo lo stato reale, lo stato del modello prussiano, come punto di arrivo e allo stesso tempo focolare della storia passata e a venire. In seguito, e malgrado i pentimenti tardivi della *Critica al programma di Gotha*, Karl Marx lascerà immaginare che lo stato lassaliano, sebbene hegeliano di destra, sia una forma possibile, una stasi immaginabile nel processo infinito del deperimento dello stato. E' questa almeno la versione imposta dai bolscevichi, il cui «stato operaio» produrrà l'immagine caricaturale del «socialismo reale», vale a dire, come è stato sottolineato, realmente inesistente.

Hegel, Marx, Lenin, Stalin (e Lev Trotsky) hanno bevuto sino alla feccia questo cattivo vino statalista. Essi ci hanno generosamente lasciato il buon vino appena assaggiato, molto ben conservato nelle cantine di Michail Bakunin e di qualche altro teorico, senza peraltro dimenticare i praticanti che, dalla Comune di Parigi ai consigli operai e contadini del 1917, da Kronstadt all'Ucraina macknovista, dalle collettivizzazioni spagnole del 1936-37 all'autogestione nell'Algeria dell'indipendenza nel 1962-63, prolungano, correggono Bakunin facendo agire il negativo.

I marxisti ufficiali hanno combattuto il negativo di Kronstadt, in Ucraina, in Spagna, prima di combatterlo, successivamente in Germania Orientale, in Polonia, in Ungheria, in Cecoslovacchia. Proprietari dell'analisi storica e del suo

ombrello epistemologico, cioè le forze armate, essi non hanno saputo o voluto constatare il sorgere, dalle brume della storia, di quei grandi laboratori sociali che sono i sollevamenti contro l'istituito. Soprattutto quando l'istituito è il comunismo. Sebbene Ivan Pavlov abbia fatto un buon uso del concetto di analizzatore, essi non hanno potuto fare entrare l'analizzatore nella loro teoria.

Quest'impossibilità di comprendere la dialettica dell'istituito e dell'istituito è strettamente connessa a un'altra incapacità: quella di comprendere come il terzo termine, l'istituzionalizzazione, agisse nel seno stesso dell'istituzione marxista statalizzata. Più la burocratizzazione divorava la profezia marxiana, più il marxismo diveniva incapace di comprendere la realtà del movimento storico. Cieco sul mondo come su se stesso, gettava nella pattumiera della storia sia la teoria del partito sia quella dello stato o quella dei movimenti sociali.

I sollevamenti della gioventù e di altri strati della popolazione a partire dalla fine degli anni Sessanta, un po' ovunque nel mondo, non hanno sbalordito i politici di sinistra non meno dei politici di destra. Questa sorpresa avrebbe potuto offrire un'opportunità per costruire la teoria degli analizzatori poiché essa stessa era un analizzatore della distruzione del discorso politico tradizionale, sia di sinistra sia di destra. Con poche eccezioni, e spesso con un ritardo fatale, non se ne è fatto nulla. La sola soluzione alla contraddizione è stata, come sempre, come prima dell'apparire delle idee di Marx, il tentativo, spesso coronato da successo, di integrazione progressiva, di recupero delle idee, delle immagini e degli individui nel passavverdura del modernismo.

La velocità di istituzionalizzazione del movimento sociale da parte dell'istituito è una variabile della più grande importanza nell'era della comunicazione, ma questa non ha atteso la mass-mediatizzazione del mondo per occupare un posto importante non solo nella storia dei movimenti sociali che si istituzionalizzano, ma anche e prima di tutto nella costituzione dell'osservazione socio-storica. Tutte le costruzio-

ni o ricostruzioni della realtà sociale in movimento richiedono l'impiego di un bagaglio teorico, di strumenti di descrizione, di analisi e di interpretazione. E questo insieme di strumenti è esso stesso costruito o ricostruito da e per lo stesso movimento di istituzionalizzazione del sociale.

L'oggettivizzazione del sociale è prodotta da forze che si istituzionalizzano per avere l'esclusiva sul mercato della realtà. Se si attribuiscono all'analizzatore le sue due caratteristiche per così dire tecniche (da una parte la potenza di un *rivelatore*, dall'altra parte la capacità di *intervento* sulla situazione osservata) si ha il diritto di estendere la nozione di analizzatore ben al di là degli strumenti a disposizione dell'osservatore-analista-interprete, e di includervi tutti gli elementi della realtà in movimento che producono, spesso a nostra insaputa, detti effetti di rivelazione e di intervento.

Lasciando provvisoriamente da parte la prospettiva storica o sociostorica che ricostituisce l'avvenimento dopo che questo è trascorso, sulla base di documenti ed eventualmente di testimonianze più o meno lontane dal tempo dell'azione, siamo obbligati a porci la domanda cara agli etnografi, agli etnometodologi e in generale alla sociologia condotta sul campo. Come descrivere? Che cosa significa raccontare un fatto, restituire un fenomeno? Questo tipo di domande, tipiche del grande reporter come dello specialista di scienze sociali, comporta immediatamente un altro interrogativo, meno metafisico di quanto non ne abbia l'aria: *perché descrivere? perché raccontare, restituire?*

Il "come", e ancora di più il "perché" rinviano immediatamente al problema degli strumenti dell'analizzatore. Non soltanto nelle scienze sociali, poiché nei grandi dibattiti epistemologici della fisica contemporanea, l'empirismo logico viene chiamato a dichiarare alla dogana della storia e della filosofia delle scienze in che cosa la logica sia garantita in quanto assolutamente e unicamente presente nella raccolta e nell'elaborazione dei dati empirici. Poiché i fatti, persino in micro-fisica, non sono affatto "testardi". Essi sono al contrario estremamente malleabili, permanentemente sottopo-

sti a mille pressioni insidiose da parte dell'osservatore, o meglio dello strumento analizzatore costituito dal sistema osservatore/osservato, che comprende in primo luogo l'invisibile istituzione della ricerca.

La difficoltà diviene maggiore quando si tenti di separare, di articolare o di fondere la descrizione e l'analisi, l'analisi e l'interpretazione. Secondo i punti di vista molto soggettivi che si oppongono nelle scienze sociali e nelle scienze della natura, si avrà a che fare con teorie del sociale diverse e differenti metodi di conoscenza del sociale stesso. La descrizione, l'analisi e l'interpretazione non sono attività estratte dalla realtà che esse stesse pretendono di costruire o di ricostruire. La velocità di istituzionalizzazione dei movimenti sociali, accelerata da un qualunque procedimento di oggettivazione scientifica o narrativa (testi, immagini e così via), interviene essa stessa sul procedimento di oggettivazione, nel funzionamento dello strumento di osservazione: è essa stessa analizzatore. Perché fa in modo che l'osservatore non osservi che alcune cose e ne ignori molte altre. Nel movimento sociale, l'osservatore è nella situazione dello spettatore di un gran premio automobilistico: ciò che egli percepisce sono delle macchie di colori diversi, con a volte un numero che le distingue. Quando sopravviene la fase di istituzionalizzazione, si percepisce meglio l'immagine in moviola, ma anche se è possibile il "fermo-immagine", non può pretendere di percepire la realtà del movimento di istituzionalizzazione.

E' possibile fin d'ora liberare la strada a due o tre tipi di analizzatori che si offrono in quanto mediazioni tra il sociologo e l'istituzione, il sociologo e il movimento sociale.

• *L'analizzatore storico*, in generale un movimento sociale che operi una sorta di analisi istituzionale generalizzata nel corso di un periodo spesso breve, addirittura brevissimo. Per esempio i pochi mesi che vanno dal febbraio al giugno 1848 in Francia, oppure i due mesi della Comune di Parigi del 1871; o anche le poche settimane di manifestazioni di piazza e di sciopero generale, sempre in Francia, nella primavera del 1968. Ma è anche, come nell'Italia del 1969 la sequen-

za di "maggi rampanti"; e, per una quindicina d'anni (1851-1864), la rivolta dei Tai-ping (prologo della futura rivoluzione trionfante) che ha scosso una gran parte della Cina imperiale.

• *L'analizzatore naturale* che non è nel passato, ma nel tempo dell'osservazione e agisce dunque molto più direttamente sull'osservatore. Si è visto, per esempio, come la velocità del movimento sociale potesse esercitare una forte influenza sull'osservazione e l'analisi. Più generalmente, avvenimenti apparentemente insignificanti che vengono a perturbare il processo di oggettivazione (quindi anche di istituzionalizzazione), costituiscono degli analizzatori naturali della ricerca.

• *L'analizzatore costruito* designa, nel senso più stretto, il dispositivo di investigazione, il cui elemento più comune e più fragile è costituito dai nostri sensi. Per quanto naturali, corporali, e anche senza fare appello alle protesi visive o uditive che spesso le accompagnano, i nostri sensi partecipano all'analizzatore costruito in quanto vengono trasformati in dispositivo di osservazione, di raccolta di dati non più in funzione della sopravvivenza quotidiana ma di un procedimento istituito di oggettivazione.

Le tecniche, materiali o intellettuali, messe in azione nel quadro di questo o quel metodo di osservazione o di elaborazione dei dati, fanno evidentemente parte del dispositivo analizzatore costruito. Ma in un senso più ampio, che è stato introdotto dall'analisi istituzionale nella teoria dell'intervento socioanalitico, l'analizzatore costruito designa la creazione di un dispositivo sociale, in qualche modo sperimentale, destinato a provocare una situazione. E' quanto avviene, in socioanalisi, con il dispositivo detto *assemblea generale permanente*, mediante il quale i partecipanti cercano di dare voce a tutte le categorie socio-professionali della popolazione-cliente, consentendo così di misurare e di analizzare le resistenze, di scovare gli analizzatori naturali, di vedere gli analizzatori storici della popolazione in questione.

La teoria degli analizzatori può dare una prima risposta

alle aporie, un po' provocatorie, avanzate sull'analisi dell'istituzione e del movimento sociale. L'analizzatore, coinvolgendo l'analista nel processo di oggettivazione, lo integra al tempo stesso (che lo voglia o no, che voglia saperlo o meno) nel processo di istituzionalizzazione che agisce in negativo sul movimento e in positivo sull'istituzione. Ciò che fa deperire il movimento è quanto consolida l'istituzione. E viceversa. All'interno di questa dialettica, di questa contraddizione, l'analista non può scegliere l'estraneità. È per questo che, come vedremo attraverso un'inchiesta sul movimento, la teoria dell'analizzatore non è separabile da una teoria del coinvolgimento.

I punks anarchici e il coinvolgimento

La definizione dei movimenti sociali costituisce un rompicapo troppo doloroso per il sociologo. Accontentiamoci di ricordare la quasi impossibilità di distinguere, in quanto oggetti separati, il movimento e l'istituzione. Questa questione aveva provocato qualche anno fa una piccola polemica fra Francesco Alberoni e me (si veda il numero 4/1982 di *Volontà*), da cui si poteva intendere che, secondo il mio collega, gli studi dei casi scelti da Wilhelm Mühlmann presso i movimenti rivoluzionari messianici del terzo mondo non erano dei laboratori sociali pertinenti o in ogni caso trasportabili nella scienza politica della vecchia Europa.

In termini di antropologia culturale, Alberoni aveva forse ragione: se si considera, nella definizione dei movimenti sociali, l'importanza dei modelli d'identificazione che essi forniscono periodicamente a una data società, per la quale fungono da memoria collettiva del possibile più o meno utopico, allora, in effetti, non è certo che i modelli di crisi sperimentati dai Mau Mau o dagli Indiani del Nord-Est del Brasile siano dei laboratori sociali trasportabili alla nostra cultura. In quest'ultima, ciò che si vede sorgere regolarmente nei grandi periodi di movimento sociale dell'epoca contemporanea, è la forma di assemblea generale come regolazione del governo diretto o almeno strumento di controllo degli ingra-

naggi della rappresentazione, della delega del potere, da parte della base. E' purtuttavia vero che esiste un substrato comune tra i movimenti di tipo europeo e i movimenti più esotici; questo substrato è l'ideologia millenarista, il profetismo, ciò che autorizza Mühlmann a far entrare nel vocabolario sociologico la nozione di profezia già presa in considerazione da Max Weber.

Il fatto che si tratti di sincretismo propriamente religioso nei movimenti esotici e di sincretismo apparentemente più complesso, laico religioso, nei movimenti di tipo occidentale, non modifica affatto le cose. E' la mistura, l'operazione sincretica di per se stessa a produrre un effetto detonante, un esplosivo sociale. Vi era un nucleo cristiano molto forte nella profezia dei Tai-ping, ma questo elemento non impediva agli occidentali di combattere questi cristiani in rivolta e di sostenere il regime imperiale, del tutto opposto al cristianesimo. Quanto al modello identificatore partorito (ma non sperimentato concretamente) dai Tai-Ping (ovvero, come per tutte le rivolte contadine, la riforma agraria, la divisione delle terre) è estremamente ricorrente in molte latitudini e in molte epoche. Il fatto che esso prenda a prestito delle forme diverse a seconda che si sia nel Messico di Emiliano Zapata e Pancho Villa o nella Spagna di Buenaventura Durruti significa solamente che la profezia è orientata in funzione dell'ordine sociale istituito, che varia da un paese all'altro o da un'epoca all'altra. In questo senso, le differenze culturali evocate prima non sono così decisive quando si tratta di definire una sorta di ideale-tipo dei movimenti sociali. Ancora una volta, il movimento trova la sua propria definizione contro l'istituzione tal qual è e si istituzionalizza (si nega) in funzione dei modelli istituzionali di una cultura, di un orizzonte utopico o di una razionalità alquanto universalmente. E' sufficiente verificare la tendenza alla burocratizzazione dei movimenti, ivi compresi quelli delle regioni del mondo in cui prevalevano modelli di potere carismatico, tradizionale: semplicemente, l'istituzionalizzazione prende anch'essa delle forme sincretiche, come si riscontra in certi re-

gimi africani o asiatici sorti dal movimento rivoluzionario di decolonizzazione.

Non dilunghiamoci però su questi argomenti, se non per introdurre la maggiore difficoltà che risiede nella differenziazione tra movimenti sociali a carattere politico non affermato o non riconosciuto. Non è stato il periodo che va dai dintorni del 1968 ai nostri giorni a inaugurare questo tipo di tematiche. Se la storia politica conserva memoria prima di tutto dei movimenti che si richiamano alle ideologie più presenti sul mercato del secolo, la storia letteraria e artistica si occupa di fenomeni di gruppi, scuole, cappelle e movimenti che non si installano sulla scena politica, molti dei quali tuttavia, a partire dal romanticismo, hanno una connotazione o degli elementi politici. Essi intervengono nella cultura e le ideologie politiche sono unicamente (per lo meno prima della loro istituzionalizzazione in dottrine partigiane) prodotti culturali di un'epoca: ciò è altrettanto vero per il marxismo che per l'anarchismo, per il cristianesimo sociale come per il fascismo "profetico".

Movimenti artistico-politici quali il surrealismo o l'Internazionale Situazionista hanno fortemente influenzato l'ultrasinistra. Il dadaismo, che in origine si era politicizzato unicamente nella Germania rivoluzionaria, non lontano dal movimento Spartacus, impregna a tal punto la cultura attuale (ivi compresa la cultura dei mass-media) da fare ormai parte integrante della comunicazione nei nuovi stili di giornalismo come nella pubblicità. La nozione di cultura è tuttavia un po' vaga, soprattutto nell'era della mass-mediaticizzazione, per contenere certi tipi di movimenti. Ne avevo fatto esperienza durante la mia inchiesta sull'auto-dissoluzione delle avanguardie (*Autodissolution des avant-gardes*, Galilée, Parigi, 1980) e avevo dovuto aggiungere ai gruppi artistici, politici, artistico-politici e culturali, i gruppi quotidianisti. La definizione *quotidianisti* potrebbe adattarsi alle "bande spettacolari" studiate dal Centro studi e ricerche sulla devianza e la marginalizzazione di Milano (Aa. Vv. *Bande: un modo di dire. Rockabilles, mods, punks*, Unicopli, Mila-

no, 1986). Punks, mods, rockabilly non sono né movimenti politici, né movimenti artistici, né movimenti artistico-politici nel senso del surrealismo o dei situazionisti. Non cercano di imporsi sul mercato culturale propriamente detto, conquistando l'editoria, l'università, i media. Ma allora, di che cosa si tratta? E' la domanda che si sono posti i giornalisti e i sociologi di Milano, e ciò che è intercorso tra questi analisti e il loro "oggetto" non è privo di interesse per la comprensione dei movimenti sociali degli ultimi vent'anni: «Avevamo l'intenzione di mettere in luce (ed eventualmente di ridefinire alla luce delle condizioni culturali degli anni Ottanta) il collegamento tra l'evoluzione dei giovani e il territorio urbano» dichiara la "banda" di sociologi, la quale possiede d'un tratto una maggiore consistenza epistemologica che non l'oggetto "banda" applicato alle popolazioni studiate! «Ancora oggi», continuano, «non siamo probabilmente in grado di definire o di determinare una formula per circoscrivere con maggiore efficacia il nostro oggetto empirico», tanto più che confessano con senso dell'umorismo: «La forza sintetica della formula stessa era proporzionale alla sua inefficienza operativa. Paradossalmente, non poteva resistere a un qualunque esame analitico delle informazioni che avevamo raccolto».

La "formula sintetica" prestabilita, anteriore al lavoro sul campo, è stata scoperta nelle ricerche sul campo della scuola di Chicago negli anni Venti e Trenta. E anche nella letteratura sociologica inglese, poiché questo tipo di movimento di giovani "spettacolari" si è sviluppato in Gran Bretagna. Posti davanti «all'inconsistenza del nostro tentativo di creare, a partire dalla letteratura esistente, un modello funzionale per le nostre esigenze specifiche di lavoro sul campo», i nostri sociologi si rassegnano a raccogliere un po' alla rinfusa tutti i dati possibili e, soprattutto, decidono di consacrarsi alla «gestione dei loro rapporti con gli attori», vale a dire di praticare il metodo dell'osservazione partecipante con meno presupposti possibili.

Incontri, conversazioni, partecipazione a manifestazioni

musicali, sono completati da interviste individuali e collettive, nonché dalla ricerca degli indispensabili informatori (gerenti di bar e di discoteche, commercianti, parrucchieri e così via) senza i quali i sociologi non avrebbero potuto distruggere una gran parte dei luoghi comuni. E questi sarebbero gli "strumenti empirici".

Ma non è questo l'essenziale. L'essenziale è nelle interazioni "forti" tra osservatori ed osservati. Dietro la nozione asettica di "interazione", si trova la partecipazione, non solamente nel senso dell'osservazione partecipante, ma nel senso molto più occulto della partecipazione alla costruzione collettiva dell'immagine della marginalità e della devianza che si pretende di analizzare. Poiché non è il pubblico in generale che oggettivizza le "bande spettacolari", portando queste a modellare la loro propria immagine attorno ai pregiudizi, alle etichette prodotte dall'immaginario sociale, i ricercatori fanno parte del "pubblico" e contribuiscono, mediante la loro stessa attività di oggettivazione, all'istituzionalizzazione delle "bande" in quanto elementi della società dello spettacolo.

Lo si voglia o meno, l'équipe di ricerca è coinvolta nel dispositivo di oggettivazione-istituzionalizzazione del sociale. Attraverso l'équipe, il Centro studi e ricerche sulla devianza e la marginalità (e l'istanza di cui è portatrice questa istituzione) sono al centro del coinvolgimento dei ricercatori. Siamo ben al di là delle domande sulla soggettività del ricercatore e sull'inter-soggettività della ricerca; ciò di cui si tratta è l'istituzione della ricerca, degli obbiettivi politici delle motivazioni dell'indagine delle poste in gioco che riguardano l'uso e la proprietà del "territorio urbano" per i responsabili politici della provincia di Milano.

Sarebbe interessante seguire nei dettagli le interazioni molto movimentate fra gli osservatori e gli osservati, così come vengono riportate in particolare nel testo *Alcune osservazioni riguardanti la metodologia della ricerca* (da dove abbiamo attinto) o nei testi di uno dei membri dell'équipe, Maurizio Fabroni, nella parte dell'opera che riguarda i

punks anarchici. Non è senz'altro per caso che la rivolta dell'oggetto di studio sia stata provocata soprattutto dal tipo più politicizzato di "banda" in una regione d'Italia in cui le correnti anarchiche sono ancora ben vive.

Conferenza stampa destinata a rettificare il tiro dopo la pubblicazione di un articolo, trasmissioni radio; congresso sulle *Bande spettacolari: un nuovo aspetto della realtà metropolitana degli anni Ottanta* (nella primavera del 1984)... Questi confronti tra gli osservatori-oggettivatori e gli osservatori-oggettivati sono analizzatori naturali carichi di significato per i sociologi. Al tempo stesso entusiasti e turbati da avvenimenti che i metodologi della scuola di Chicago non lasciavano assolutamente prevedere, i ricercatori milanesi vengono rimessi al loro posto dall'analisi istituzionale selvaggia dei punks anarchici. Il che vale molto di più di mille pagine di critica epistemologica.

La "vivisezione sociale" rifiutata dai punks anarchici della tendenza Virus andrà a ripercuotersi sull'équipe di sociologi e sull'istituzione di ricerca? Sembra, purtroppo, che ciò non avvenga. I ricercatori preferiscono colmare la loro angoscia, come direbbe George Devereux, a forza di "metodologia". Essi si rendono conto che le "bande" si servono di loro per rafforzare reattivamente la loro immagine e la loro autonomia. Ma non capiscono assolutamente, stando a quanto osano scrivere e pubblicare, che essi hanno fatto un magnifico *stage* di analisi istituzionale, e che i problemi di oggettivazione sono problemi di istituzionalizzazione, vale a dire problemi direttamente politici. Sono stati interpretati dal movimento sociale che essi volevano (su richiesta dello stato o della regione) interpretare. Hanno creduto che il "maggio rampante" fosse un serpente di mare, mentre questi può negli anni Ottanta manifestarsi in qualunque luogo, soprattutto là dove meno ce lo si aspettava: non certo alla corte degli Agnelli o nei trasformismi militar-brigatisti dei vecchi "autonomi", ma nelle bande di giovani che sostituiscono la critica dell'economia politica con la critica della vita quotidiana e la critica della scienza istituita. Retrospetti-

vamente, gli analizzatori milanesi della sociologia dei movimenti sociali illuminano, in quanto analizzatore storico, tutto il periodo dei movimenti a partire dalla fine degli anni Sessanta.

I movimenti sociali

Lo storico delle scienze sociali non può evitare di essere colpito dalla parentela che esiste tra il manifesto *Perché i sociologi*, scritto e diffuso da quattro studenti contestatori dell'università di Nanterre nel marzo 1968, e le dichiarazioni dei punks anarchici di Milano nel 1984. Dall'interno del movimento sociale, sono immediate le reazioni contro gli specialisti dell'oggettivazione-istituzionalizzazione. E non a caso. E non è neppure un caso che Jean-Pierre Duteuil, uno dei famosi firmatari del manifesto di Nanterre, militante anarchico molto vicino a Daniel Cohn-Bendit, abbia appena pubblicato, nella primavera di quest'anno, un'opera che offre analisi e documenti sul periodo che, sempre a Nanterre, ha preceduto il 1968 (Jean-Pierre Duteuil, *Nanterre 1965-66-67-68*, Acratie, Mauleon, 1988). Il movimento sociale, infatti, non è identificabile con l'immagine filtrata attraverso i mass-media di alcune manifestazioni spettacolari (come le "bande" di giovani milanesi). Immagine falsificata, autonomizzazione del "disordine di strada" al fine di provocare la paura o semplicemente il disprezzo da parte della gioventù "buona" che, verso la fine di questi anni Ottanta, viene presentata come unicamente ossessionata dalla ricerca di un posto di lavoro.

Il Sessantotto è iniziato prima del 1968. E non solamente a Nanterre. Allo stesso modo, per quanto riguarda la Francia, in altri settori della gioventù e anche nel mondo operaio. Lo psicodramma delirante di alcune settimane nei mesi di maggio e giugno non è il movimento sociale, che, iniziato prima di quelle famose settimane, prosegue, si amplifica, si diversifica nel corso degli anni che seguono. Una visione meno parziale del fenomeno dovrebbe conglobare non solo tutti i settori in questione (istruzione, lavoro, cultura,

rapporti sessuali, nuove forme di convivialità) ma anche l'insieme dei paesi coinvolti, in un momento o in un altro, dal soffio dell'esplosione.

Il processo di istituzionalizzazione del movimento è molto più interessante da comprendere che non il movimento stesso, soprattutto se lo si riduce alle sue fasi più spettacolari, che non sono necessariamente le più istituenti. Le tracce lasciate da un movimento sono molto spesso quelle della sua istituzionalizzazione, persino nel periodo caldo dove già prende piede la futura burocrazia dei "responsabili".

Da tempo ormai l'ideologia della "comunicazione" si nutre di questo desiderio di lasciare tracce e, al limite, di non esistere se non attraverso tracce mediatriche. Agli inizi degli anni Settanta, certi gruppi si erano fatti notare (è il caso di dirlo!), in occasione delle occupazioni, per il fatto che la loro unica preoccupazione era di comunicare all'agenzia France-Presse la notizia dell'occupazione... Dopo di che tutti potevano tranquillamente tornarsene a casa! Nel movimento femminista, la preoccupazione di istituzionalizzazione e di presa del potere da parte di una minoranza si è manifestata con il deposito della sigla e del marchio commerciale *Mif*. Esempio troppo bello di confisca del movimento da parte di quelle che ci tenevano a sostituirlo con una rappresentazione o, accessoriamente, a renderlo redditizio. Abbiamo attualmente (giugno 1988) un altro esempio di fuga in avanti di un movimento verso l'istituzionalizzazione con una vasta petizione lanciata da *Mille et une* e *Sos femmes* all'indomani delle elezioni presidenziali (rielezione di François Mitterand) e legislative (elezioni di una maggioranza, socialista-comunista). Il testo segnala la sorpresa e l'inquietudine delle firmatarie di fronte «all'assenza di un ministero *à part entière*» (da intendersi: un ministero dei diritti della donna). Secondo il principio di equivalenza allargato che regge il processo di istituzionalizzazione, il movimento femminista rivendica ciò che molti altri movimenti di uomini e di donne hanno rivendicato e ottenuto in quanto categoria sociale che abbia manifestato la propria esistenza mediante movimenti sociali.

Una volta di più si verifica l'ipotesi di un'omologia banale per le avanguardie più combattive dei movimenti sociali, ma molto poco evidente per la maggior parte degli osservatori e dei teorici del sociale, tra il processo di istituzionalizzazione da una parte e il processo di oggettivazione dall'altra. Questa constatazione non ha nulla di tragico e, come ho cercato di mostrare, non è proibito affrontare le aporie e altre impossibilità della scienza per poter fornire un contributo, per modesto che sia, alla cultura come presa di coscienza delle contraddizioni di un'epoca. Non si tratta di ritornare alla vecchia concezione determinista del "riflesso", che contraddiceva d'altra parte lo scientismo di cui si ammantavano i partigiani (marxisti) di questa teoria. Il radicalismo di un etnologo competente quale Michel Leiris (che ha dichiarato in una recente intervista come «l'etnologia non serve a nulla») non è più soddisfacente, perché proprio il processo di oggettivazione, se non serve a ciò che immaginano gli scienziati, serve per lo meno a qualche cosa, a un'altra cosa: alla regolazione del processo di istituzionalizzazione, anche se i ricercatori non sono sempre e ovunque docili strumenti di integrazione dei conflitti e delle contraddizioni.

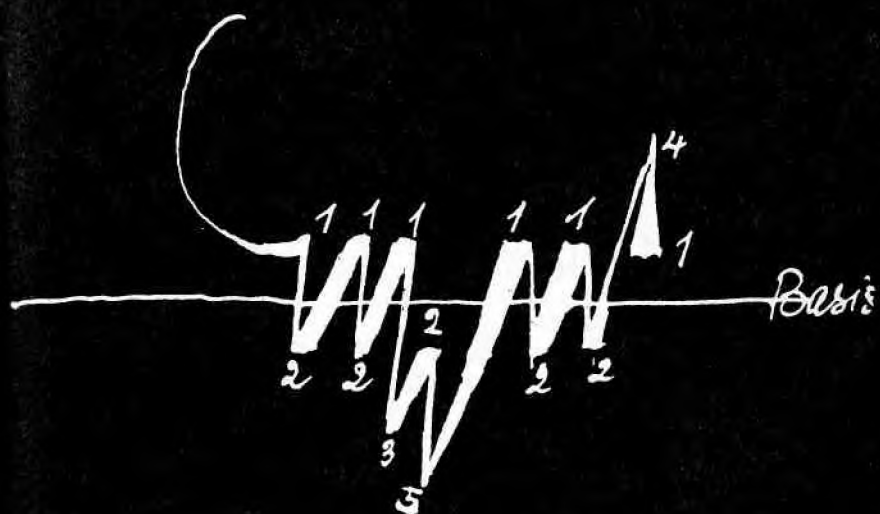
La tesi che propongo non è disfattista, se si tiene conto delle implicazioni extra-scientifiche di tutti gli approcci scientifici (quindi di quello che sto cercando in questo momento di promuovere!). Consiste nel porre i movimenti sociali non solamente come analizzatori del divenire storico ma come vere e proprie "chiavi" per la sociologia. Se si prende a prestito della semiotica di Charles Peirce la nozione di *interpretante* come un insieme di forze collettive che assicurano più o meno rapidamente, più o meno provvisoriamente, la convergenza dei segni in vista della costruzione di un senso, si può attribuire un significato extra-semiotico, decisamente politico, alla teoria difesa in questo breve saggio: l'istituzione interpreta il movimento; il movimento interpreta l'istituzione.

A partire dal 1968 come in altre epoche, la convergenza fra la realtà dei movimenti sociali e la loro rappresentazione non produce sicuramente un *interpretante finale* (come di-

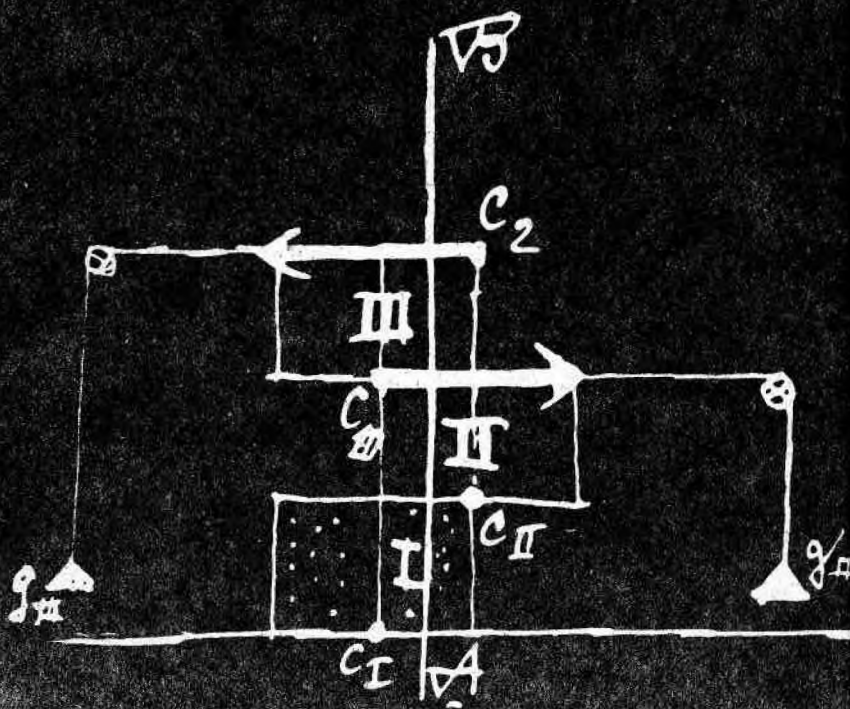
rebbe Peirce). L'esperienza dei sociologi milanesi, che ho brevemente riportato, lo prova abbondantemente. Tra un'epistemologia dura, *ordalica* (che fonda le sue "prove" sulla rivelazione attiva di un rapporto di forza, quali i punks anarchici e un'epistemologia molle, *oblativa* (basata sulle "prove", sulla buona volontà di armonizzare il sociale) i ricercatori di scienze sociali non sono chiamati a scegliere, ma sono in grado di operare delle scelte a condizione che accettino di apprendere il loro mestiere dai movimenti sociali e al loro interno.

traduzione di Marco Bonello





Modificazione ricettiva 1



Per evitare il tracollo

Pietro Bellasi / *Il fantasma della politica* ●

*Attraverso un'interpretazione antropologica del Sessantotto è possibile cogliere in quell'avvenimento una pausa di riflessione e di ripensamento in cui la società tenta una ricostruzione morale, interrogandosi sul senso della condizione umana. Da qui il diffondersi di un radicato antiautoritarismo, la diffidenza verso il potere partitico, il pacifismo, l'ecologismo degli anni Ottanta. Questa l'analisi dell'autore, sociologo e docente all'università di Bologna che, tra l'altro, ha scritto *Fantasma di potere* (Bologna, 1985), *Il paesaggio mancante* (Bologna, 1985), *Il giardino del Pelio* (Genova, 1987).*

Temo proprio che il peso, a volte il chiasso o il chiacchiericcio, a volte la raffinatezza affettata dei ricordi, dei diari, soprattutto delle analisi sociologiche e politologiche, finiscano con il soffocare o con l'eclissare in parte una riflessione più *antropologica* sul "fenomeno Sessantotto" nel suo complesso. Voglio dire una riflessione che da un certo punto di vista si coinvolga maggiormente, si faccia più da presso alle atmosfere, ai climi, alle aeree collettive, agli immaginari, ai miti, ai rituali, alle iconografie come facenti parte integrante ed essenziale di quegli eventi; e, da un altro, riesca ad operare un distacco critico, diciamo grandangolare, tale da permettere quella visione di insieme di cui, a

vent'anni di distanza, sentiamo così fortemente l'esigenza.

Del resto un'analisi di questo tipo è facilitata oggi dalla ripresa recente delle ricerche e delle riflessioni teoriche sulle rappresentazioni sociali e sull'immaginario o, meglio, sugli immaginari collettivi. Laddove, ad esempio, cogliendo alcune straordinarie intuizioni di Marcel Mauss e di Emile Durkheim e superando la concezione classica di sacralità, nonché la distinzione tradizionale tra sacro e profano si è coniata la nuova categoria analitica di *religione secolare*. Si sono così potuti aprire studi radicalmente nuovi sulle *Weltanschauungen* e le mistiche crudeli che hanno insanguinato il nostro secolo con la ferocia cieca di vere e proprie crociate e guerre di religione: fascismo, nazismo, stalinismo, maoismo. Cosicché da questo stesso punto di vista non può certo sfuggire, fra l'altro, il carattere, intrinsecamente altrettanto "mistico-religioso", di tutti i movimenti contestativi del Sessantotto. Certo l'ultimo, grande tentativo di massa, al cambio di epoca, di una interpretazione globale, coerente, meta-fisica, teologica e volontaristica del mondo di fronte alla sfida della complessità e ai determinismi quasi-naturali dello sviluppo scientifico e tecnologico. Un sorta di saluto estremo che il fantasma della politica rivolgeva allo spettro della metafisica.

Tutto questo spiega appunto il perché il sentimento che trapela anche dai pochi detrattori e da coloro che con veemenza sospetta negano al Sessantotto una portata propriamente storica, sia la nostalgia. Nostalgia per qualcosa come una stagione primaverile, un barlume aurorale della società, un nuovo *incipit*, un ripensamento, anzi una riscoperta improvvisa e quasi attonita del legame societario e della sua intrinseca ricchezza e bellezza, insieme al tentativo appassionato di rifondarlo e di ricostruirlo su basi etiche rinnovate e consone al mutamento epocale dell'ultima rivoluzione tecnologica. Esplosione sorgiva e del tutto spontanea appunto di riti di iniziazione comunitaria (le "liturgie" delle assemblee interminabili, le "processioni" delle grandi manifestazioni di massa, le "teologie" ortodosse ed eterodosse delle di-

scussioni teoriche e dottrinali, le "meditazioni" dei sit-in, le "giaculatorie" degli slogan, le "catechesi" negli ambienti proletari). E, parallelamente, esplosioni di grandi miti di fondazione e di rifondazione del mondo sociale nella prospettiva implausibile di una partecipazione totale dei cittadini all'autogestione di una quotidianità depurata dell'elitismo e dell'ermetismo politico, come del clientelismo partitico. Esplosione infine di un qualcosa che gli antropologi chiamerebbero "violenza fondatrice" e che sicuramente è stata più simbolica che fattuale, visto il numero sorprendentemente esiguo di vittime in rapporto alle miriadi di manifestazioni e di scontri veri e propri con le cosiddette "forze dell'ordine".

Il 1968 si innesta nella storia, senza dubbi, appunto come un "luogo" etico - religioso, anche se di religiosità secolare. Spazio ultimo, si direbbe, dell'utopia antica di una democrazia radicale, totalmente partecipata e "senza residui", un'utopia rivitalizzata e planetarizzata dai più moderni mezzi di comunicazione di massa. Una credenza, una fede assolutamente non imposta da alcun apparato istituzionale, ma nata, anche in situazioni diversissime fra di loro, nell'immaginario collettivo di gruppi marginalizzati dai vari modelli di sviluppo economico e scientifico-tecnologico, fra i quali soprattutto le generazioni più giovani parcheggiate nelle università. Una fede che aveva i suoi "profeti" nei socialisti utopisti e negli anarchici, un suo "Antico Testamento" negli scritti di Karl Marx, Friedrich Engels, Lev Trockij e un suo "Nuovo Testamento" nelle opere della scuola di Francoforte (Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin), nel *Libretto Rosso* di Mao (addirittura molto simile alla *Imitazione di Cristo*) e negli scritti di Che Guevara. Aveva i suoi "luoghi santi" nella Cina della rivoluzione culturale, nella Cuba di Castro e soprattutto là dove si combattevano guerre sante come il Vietnam, la Cecoslovacchia di Dubcek, la Bolivia del Che, la Grecia dei Colonnelli, l'America nascosta di Martin Luther King e ancora di John e Robert Kennedy, in Lumumba; i suoi "Apostoli Evangelizzatori" in Rudi il Rosso, Daniel Cohn-Bendit, Mario Capan-

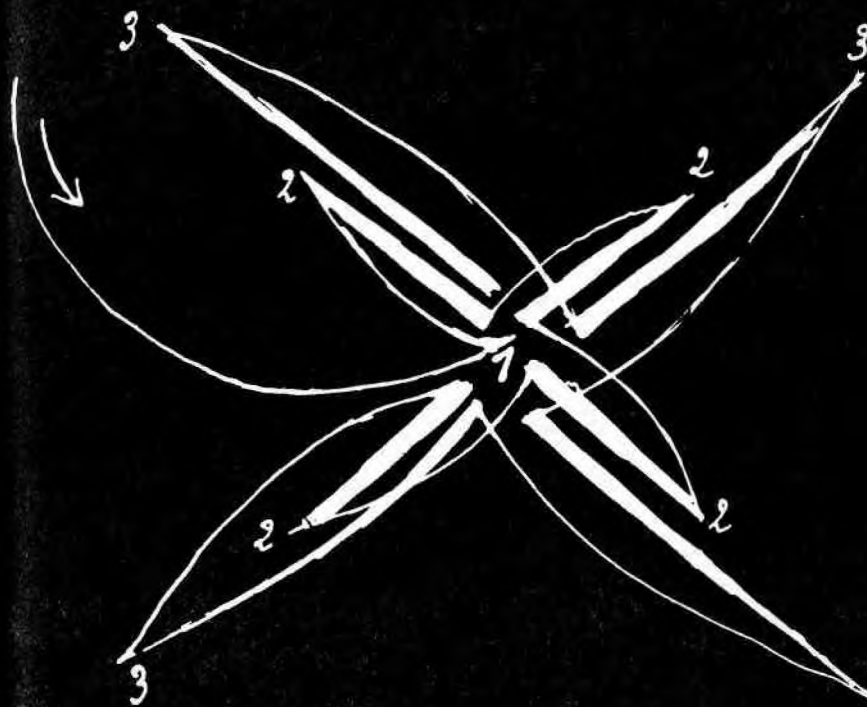
na. Un corpo dottrinario che aveva le sue iconografie nelle denunce anticonsumistiche della Pop-art di Andy Warhol, di George Segal, di Roy Liechtenstein. Oppure in quei grandi affreschi d'epoca che cinema e teatro dipingevano come una vera e propria "rivoluzione culturale" di linguaggi e di stili, veicolando ancora denuncia dell'imperialismo delle grandi potenze, dell'alienazione, della spersonalizzazione e dell'incomunicabilità nella vita quotidiana prigioniera del bipolo infernale produttività-consumismo; delle ambiguità minacciose di scienza e tecnica, abbandonate nelle mani di politici, nonché della stessa nozione di progresso. O altrimenti, proponendo simbolicamente (per esempio con il teatro a pianta centrale e la partecipazione del pubblico all'azione) i connotati fondamentali e le speranze di una società utopisticamente rinnovata dalle fondamenta: il Peter Brook di *Marat-Sade*, il Marco Bellocchio de *I pugni in tasca* e di *La Cina è vicina*, il Constantin Costa-Gavras di *Z L'orgia del potere*, il Michelangelo Antonioni di *Blow-up*, Luis Buñuel, Jean-Luc Godard, Stanley Kubrik, Glauber Rocha; Jerzj Grotowski e il suo teatro come rito collettivo, il Living e il suo teatro comunitario, Peter Weiss con la sua meditazione su vittime e carnefici (*La cantata del fantoccio lusitano*), Dario Fo con le sue bestemmie anti-istituzionali.

Credo dunque si possa anche dire che nel suo insieme (rivolte, sommosse, discussioni teoriche, filosofie, ideologie, produzioni culturali) il 1968 (e dintorni: 1967, 1969, 1970) vada considerato come la prima vera e propria *pausa di riflessione e di ripensamento* che l'umanità intera e soprattutto le generazioni nuove post-belliche si prendono e si danno dopo la tragedia della seconda guerra mondiale; lo stordimento attonito dell'immediato dopo-conflitto e lo sforzo di ricostruzione materiale, le esplosioni planetarie di scienza e tecnica, gli sviluppi economici diseguali e sbilanciati non lo avevano permesso prima. Forse solo nel 1968 la società mondiale tenta, con risultati ambigui di fallimenti e di successi, una *ricostruzione morale*, con una interrogazione *esistenziale, radicale* sul senso della condizione umana di fronte alla

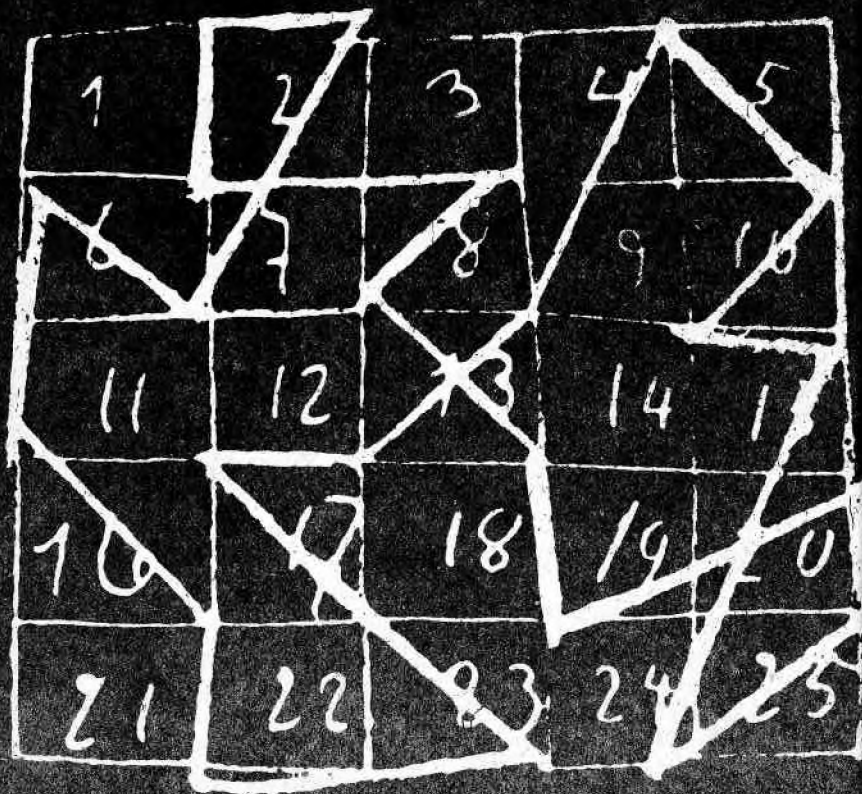
mostruosità delle superpotenze, ai solchi sempre più profondi scavati dai boom economici e tecnologici nella disparità dei livelli delle qualità di vita; di fronte alle forme nuove e capillari di controllo sociale, di dequalificazione robotizzata del lavoro, di mortificazione della natura, di appiattimento cibernetico delle personalità e delle differenze etniche, della volgarizzazione e della banalizzazione della cultura massificata da parte dei media. Soprattutto di fronte alla violenza insita, intrinseca, in agguato in ogni forma di potere, rinascente sorprendentemente ad ogni angolo di un mondo che sembrava aver subito la più sanguinosa delle catastrofi storiche.

La nostalgia, più o meno dichiarata, più o meno esorcizzata è proprio, credo, per la straordinaria coralità con cui quell'esperienza etico-religiosa così improvvisa, inaspettata, intensa e "furente" fu vissuta. Un'esperienza che mostrava i suoi limiti e le sue profonde e pericolose ambiguità proprio in ciò che aveva di più straordinario e attraente: l'intensità *stürmisch*, romantica, l'estensione planetaria e quindi la necessità di generalizzare fino all'assurdo fanta-politico i problemi, le soluzioni e le prospettive; ma soprattutto una semplificazione ideologico-utopistica della complessità sociale, emotivamente affascinante, ma che sposandosi proprio con l'ambiguità insita in ogni matrice etico-religiosa, doveva sfociare per forza in forme di pensiero forte, di autoritarismo dottrinario, di rigidità dogmatiche sempre più accentuate, rabbiose ed esclusive, man mano che le singole situazioni mostravano l'intrico polivalente delle loro realtà. Da qui tutte le conseguenze della disillusione e del disincanto. Da una parte il rattrappirsi delle grandi ideologie e dell'afflato utopistico, sconfitti dalle complessità delle realtà societarie, il loro coagularsi in gruppi sempre più ristretti, chiusi settariamente e furiosamente in schemi dottrinari sempre più dogmatici; capaci solo di aggredire terroristicamente il vecchio "oggetto d'amore", la società, per piegarlo e costringerlo a tutti i costi entro un progetto assurdo e totalmente astratto di salvazione. Dall'altra, la caduta del Sog-

getto come *soggettività forte* (capace di progettualità storica con il suo porsi demiurgicamente al centro dell'esistenza sociale); la nascita cioè delle filosofie del soggetto e del pensiero "deboli". Ed è proprio quest'ultimo lontano effetto, penso, l'eredità più positiva e cospicua del Sessantotto; da qui certamente l'anti-autoritarismo oggi così diffuso, una certa diffidenza critica nei confronti del potere partitico, un pacifismo di base forse mai conosciuto prima e persino le grandi sollevazioni dei movimenti ecologisti. Ma questa è cronaca d'oggi.



Modificazione ricettiva 2



Mutazione movimentata 1

Carlos Semprun Maura / Il canto profondo di quel maggio ● ●

Colto alla sprovvista dagli studenti che erigevano barricate, in un primo momento si sente estraneo, poi si butta a capofitto nella "poesia della contestazione". Ironico e irriverente, l'autore accetta di riparlare di quella esperienza che lo ha visto non più giovane, ma ugualmente attivo. Saggista e romanziere, tra i suoi libri vanno ricordati: Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna (Milano, 1976), Ni dios ni amo ni Cnt (Barcellona, 1978), Franco est mort dans son lit (Parigi, 1980).

Gli anniversari sono come cimiteri sotto la luna, o sotto la neve. Si celebrano solo per festeggiare cose morte, ed è per questo forse che si partecipa. Il ventesimo anniversario del maggio 1968 si sta celebrando un po' ovunque: in Francia è stato Michel Polac a dare il via, in televisione, parlandone male, naturalmente; molti altri gli hanno fatto seguito. In Spagna le riviste hanno pubblicato numeri speciali sul Sessantotto; lo stesso sta avvenendo in Italia, Belgio, Germania e altrove. Non mi stupirebbe che anche in Liechtenstein si stesse preparando una piccola corona di fiori da buttare sulla tomba del Sessantotto.

Dunque io non "festeggerò" il maggio 1968. E visto che non andrò al raduno dei reduci dove ci si alza alla fine del ban-

chetto a intonare canti rituali, cercherò invece di spezzare la continuità del gioco, di interrompere il canto, il rituale, la noia infinita della morte e degli anniversari. Tutto questo solo perché un amico mi ha chiesto di riparlare.

Per me il Sessantotto è innanzitutto una storia d'amore, e dove la trovi una storia d'amore che resiste a vent'anni di matrimonio? Io ne conosco poche, o forse nessuna. Mi ricordo che, proprio all'inizio di quel maggio, me ne stavo seduto con Enrique a un tavolo all'aperto, a un caffè di place Maubert, a Parigi. Enrique tentava in ogni modo di interessarmi al "movimento degli studenti"; io alzavo le spalle e dicevo: «Cosa vuoi che me ne freggi di queste piccole manifestazioni di studenti. Mi pare giusto che i ragazzi di Nanterre cerchino di ottenere il diritto di entrare nei dormitori femminili, ma perché dovrebbe importarmene qualcosa?» Fra l'altro, io non sono neppure mai stato studente. E poi il *maëlstrom* si abbattè su Parigi, sulla periferia, su tutta la Francia, dando ragione a Enrique e torto a me. E io ne fui travolto come un fucello nella tormenta.

A me pare che il movimento sociale del maggio-giugno 1968 in Francia sia *unico* nella storia dei movimenti sociali. Perché? Perché tutti i movimenti sociali, per quanto rivoluzionari possano essere o sembrare, contengono da sempre un aspetto che io definirei capitalistico; esiste sempre al loro interno una nozione di *profitto*. Si investono soldi, lavoro, militanza, sacrificio, ma per ottenere, o cercare di ottenere, un beneficio, sia esso economico o politico; soldi o potere, o tutti e due. E come nella chiesa cattolica, apostolica e romana: se obbedisci ai dieci comandamenti, è solo per conquistarti il tuo posticino in paradiso. Si tratta pur sempre di un investimento. Nel maggio Sessantotto ce ne fregavamo del profitto. Volevamo tutto, non chiedevamo niente. Finalmente la bella frase di Max Stirner era scesa per le strade: «Qualunque cosa diate loro, chiederanno sempre di più, perché la sola cosa che vogliono è l'abolizione del dono».

I numerosi commentatori di ieri hanno dato pochissimo risalto a questo concetto della "cosa in sé", e scommetto che

lo stesso si ripeterà oggi. "La cosa in sé", la rivolta per la rivolta, la passione effimera di "cambiare la vita". La spina in gola di tutti i dirigenti, di quelli che stanno a capo dello stato (non dimentichiamoci che allora era presidente Charles De Gaulle), a capo delle università, delle imprese pubbliche e private, di tutti i partiti e sindacati, ma soprattutto del Partito comunista francese, e del suo cucciolo prediletto, la Cgt (il sindacato maggioritario). Non è successo spesso, né in Francia né altrove, che si sia fatta una scelta così intelligente. Ditemi voi quando mai si è visto che sugli striscioni di una fabbrica della periferia parigina in lotta ci fosse scritto solo: «Non chiediamo niente».

Si trattò, dunque, di una festa folle, selvaggia, ma pochissimo violenta (non ci fu nessun morto, allora, mentre oggi gli "incidenti" di polizia dove ci scappa il morto sono all'ordine del giorno), di un sussulto nato dalle profondità più inesplorate, antigierarchico a tutti i livelli della società, ivi compresa la famiglia, la vita privata, i cosiddetti costumi (ossia il sesso). Un'esplosione antiautoritaria o, in altre parole, libertaria. E centinaia di migliaia, forse anche milioni, di persone, in tutta la Francia, hanno manifestato, scioperato, si sono battuti per un'utopia: una società autogestita, una società libera. Evidentemente un movimento che mobilita una tale quantità di folle non può essere univoco. Fra i dimostranti che camminavano gomito a gomito nelle immense fiumane che erano le nostre manifestazioni, molti non erano affatto d'accordo fra di loro. Alcuni non erano d'accordo praticamente su nulla.

Come tutti sappiamo, i militanti delle varie sette marxiste erano in prima fila tra quelli che più si son dati da fare, che hanno corso, parlato e scritto. Gli facciamo tanto di cappello per il loro ardore, ma al tempo stesso possiamo anche chiamarli coglioni per la loro incapacità di comprendere la modernità del movimento. Alcuni fra i dirigenti e i militanti di queste sette *gauchiste-leniniste*, pensavano che il Sessantotto fosse solo la prova generale della tanto attesa Rivoluzione proletaria, e si erano talmente immedesimati

nella parte, da preconizzare l'assalto al Palazzo d'inverno, come nel 1917. Questa volta si sarebbe trattato naturalmente del palazzo dell'Eliseo, sede della presidenza della repubblica, con la scusa di una manifestazione verso quell'edificio. E' inutile dire che la cosa non funzionò. Un altro episodio divertente riguarda la manifestazione organizzata dalla Lega comunista rivoluzionaria a favore della fabbrica della Renault, al grido di: «Gli studenti al servizio degli operai!». Lungo tutto il percorso del corteo, nel quartiere latino, centinaia di giovani facevano eco sghignazzando: «Il servizio non è compreso!», e i cancelli delle officine Renault (entrate finalmente in sciopero) restarono chiusi, sotto l'attenta sorveglianza dei quadri della Cgt. Effettivamente il puerile "servizio" dei *paséistes* della Lcr (Lega dei comunisti rivoluzionari) non era compreso nel prezzo.

Ci furono migliaia di esempi di aberrazione gauchista, a tutti i livelli; ma non tutte le aberrazioni venivano dalla sinistra. La classe politica all'opposizione, François Mitterrand in testa, voleva approfittare del movimento, che non era più formato soltanto da studenti, ma restava comunque essenzialmente giovanile, per forzare un cambiamento di governo. Come se a noi avesse potuto importare qualcosa, a noi che chiedevamo l'abolizione di qualunque forma di governo, anche se sapevamo che era impossibile ottenerlo.

Comunque, così stando le cose, la classe politica al potere era nel panico. I ministeri erano vuoti, i ministri in fuga. Ci sono mucchi di libri, di articoli, di testimonianze della cosa. Lo stesso De Gaulle a un certo punto è andato in Germania a chiedere consiglio e appoggio al generale Massu, il quale peraltro gli consigliò di tornarsene in fretta all'Eliseo. Alcuni spiriti puri, in seguito, hanno rimproverato e deriso i sessantottini per non avere occupato i ministeri, disertati dai loro inquilini, fatta eccezione per qualche usciere sparuto e tremante di paura. Ma, francamente, cosa avremmo dovuto farcene dei ministeri?

Il panico della classe politica al potere era dunque reale e la classe politica all'opposizione, avendo intuito un vuoto (è

gente che comunque esce dalle stesse grandi scuole e che si telefona tutte le sere) ha cercato di colmarlo. In occasione del famoso raduno allo stadio Charlety, si tentò di mandare avanti Mitterand e Pierre Mendès-France, ma invano. Bisognava aspettare il 1981 perché Mitterand fosse eletto presidente della repubblica. Ma questo, a mio modesto parere, non ha niente a che vedere con il Sessantotto che, lo ripeto, era un movimento essenzialmente antiautoritario, contro il potere e contro la politica. Potrebbe invece avere avuto qualcosa a che fare, fra l'altro, con l'aumento della disoccupazione avvenuto sotto il governo socialista. La gente non sfilava a milioni per le strade per mettere Mitterand al posto di De Gaulle. Avevamo ben altro da fare.

E ora, a vent'anni di distanza, cosa resta del Sessantotto? Siamo onesti, questo è di nuovo il solito concetto del *profitto*. A cosa è *servito*, che benefici ne sono derivati? Numerosi sociologi di sinistra ne danno un bilancio positivo. Secondo loro il maggio 1968 è stato utile: anche se in modo sotterraneo, e non elettorale, c'è stato un cambiamento di mentalità, di comportamento, di costumi, ovviamente in direzione di una maggiore libertà. Questo ha inoltre influito sulle leggi, particolarmente, ma non solo, su quelle che riguardano i diritti delle donne. Basti pensare che in Francia una donna sposata non aveva il diritto di firmare un assegno senza l'autorizzazione del marito. In breve, il Sessantotto avrebbe in qualche modo contribuito a rendere un po' più democratica la società francese. Ma ci si potrebbe anche giustamente chiedere se il cambiamento di mentalità, di costumi, non abbia avuto luogo *prima*, permettendo quindi l'esplosione libertaria del maggio. Non è certo il caso di far notare come alcune persone abbiano scoperto il significato della nozione di gerarchia e del suo contrario, la libertà, proprio in quelle brevi ma intense settimane. Pertanto, se è necessario dare un ordine cronologico agli avvenimenti, è per me chiaro che è stata la distanza, l'abisso tra i desideri dei giovani e la società francese a provocare il Sessantotto. E non il contrario. In modo misterioso, s'intende. Ma non sono stati né Dio, né il

Kgb, né la Cia a decidere, e ad ottenere, di far scendere la gente per le strade; è stato il malcontento già da tempo, lo ripeto, latente, di fronte a un società senza poesia. Perché, a rischio di far ridere tutti i politici, i sociologi, i militanti, gli agenti segreti e tutti quanti, io voglio affermare qui, a voce chiara e forte, che il maggio Sessantotto è stato un movimento poetico, prima ancora che politico.

La Francia è un paese assai curioso, così ben lisciato, così conformista che sembra vivere da decenni sotto l'egida esclusiva dell'ideologia dei divertimenti. Ed è forse per questo che alcune fra le cose più belle sono successe proprio in Francia. La rivoluzione francese (la Grande Rivoluzione, come la definì Kropotkin), di cui si festeggerà l'anno prossimo il duecentesimo anniversario (con tutto il ridicolo che già possiamo immaginare), aveva i suoi punti oscuri, come il terrorismo di stato, la ghigliottina e tutto il resto, però... però. Poi ci fu il 1848, la Comune di Parigi, e altre cosette e, infine, il maggio Sessantotto.

Alcuni dei partecipanti al maggio, ritenevano che noi fossimo nella corrente della tradizione delle lotte operaie. Altri, fra cui me stesso, pensavano che tutto fosse nuovo, diverso. Non volevamo certamente negare una paternità che faceva, e fa, battere i nostri cuori, ma era necessario *innovare*. Ci siamo riusciti? In parte sì, io credo, ma solo in parte. E' sempre molto difficile portare delle innovazioni.

Davanti al Grande Tribunale della storia, io, piccolo avvocato provato dalla vecchiaia e dagli smacchi subiti, direi che il Sessantotto ha provato in modo magistrale (anche se migliaia di ciechi non se ne sono accorti e continuano a non accorgersene) che l'Organizzazione (nel senso leninista e anche bakouninista del termine) non è indispensabile per organizzare delle "cose", mobilitando delle vere folle. E, volendo andare più lontano, non serve, in senso militare, uno stato maggiore che comandi. Un partito d'avanguardia. E se questo non è nuovo ditemi voi che cos'è.

Certamente, in tutti i movimenti rivoluzionari "la base" ha preso delle iniziative, la spontaneità ha giocato un ruo-

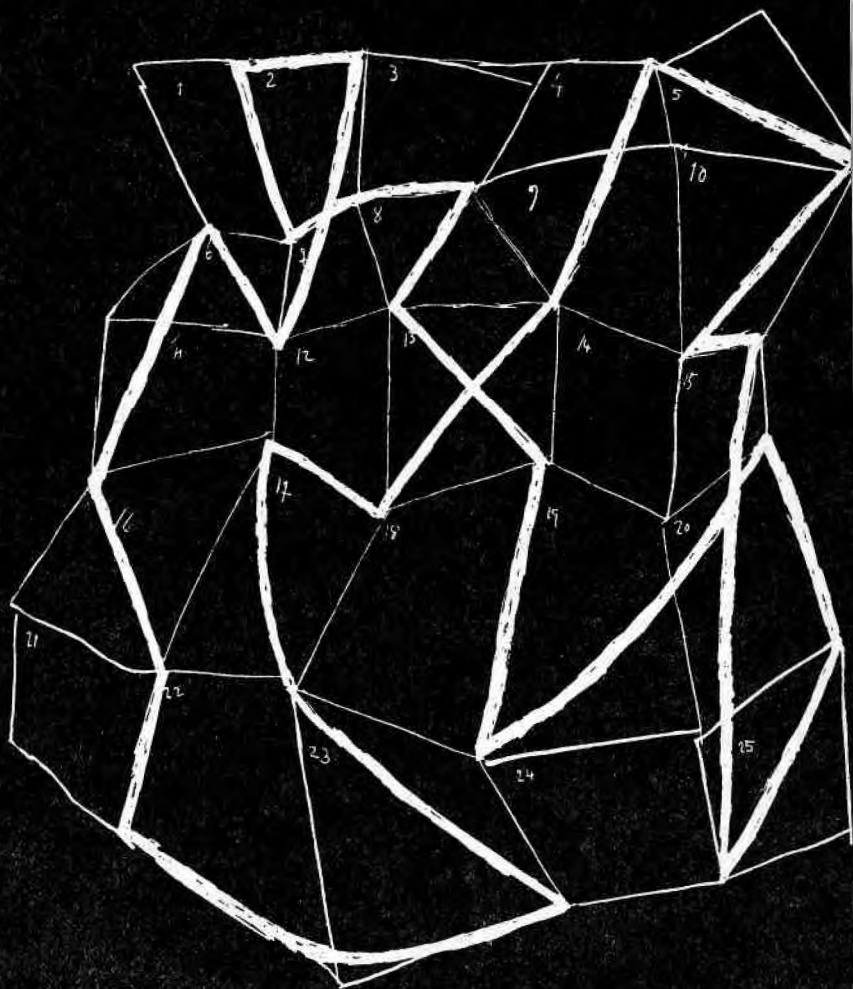
lo importante. Un solo esempio per tutti: nel 1936, in Spagna, centinaia di migliaia di operai e di contadini hanno collettivizzato le loro imprese e le hanno autogestite. Non hanno chiesto l'autorizzazione a nessuno, anche se erano mossi dall'ideale anarchico, ma in un secondo tempo hanno chiesto l'avallo dell'organizzazione, la Cnt. Il che ha causato dei problemi, come tutti sanno. I partecipanti più attivi e più numerosi del maggio Sessantotto, non hanno chiesto nessun avallo: non avevano e non volevano un'Organizzazione. Di certo non mi riferisco alle sette leniniste, che telefonavano ai loro dirigenti anche per sapere se dovevano imboccare la rue Gay-Lussac piuttosto che il boulevard Saint-Michel. Né mi riferisco alla burocrazia staliniana (Pcf e Cgt) che ha sempre tentato, a volte con successo, di frenare o di spaccare il movimento non perché, come sostenevano alcuni, le fosse scappato di mano, ma perché, in tutta onestà, il movimento era anche diretto contro di lei.

C'è un'altro aspetto del maggio Sessantotto che viene messo un po' in disparte, ed è quello che alcuni definivano "il privato" e che io, per una volta più vicino alla tradizione che alla modernità, chiamerò individualismo. La rivolta contro lo stato, contro tutti i poteri che ci governano, che ci opprimono e che spesso ci umiliano, nel lavoro, per la strada, nella vita, fu affiancata da una straordinaria rivendicazione del sé. Naturalmente era tutto collegato, ma una manifestazione così ampia non si riscontra tanto facilmente nella storia dei movimenti sociali, o se c'è stata è stata nascosta molto bene. La nozione marxista di *proletariato* non è volata a pezzi in un'aula della Sorbona occupata, ma sono convinto che il maggio Sessantotto abbia contribuito ad accelerare i tempi. Intendiamoci, non si tratta certamente di negare, nemmeno per un istante, lo sfruttamento, l'oppressione, l'umiliazione e la miseria. D'altronde basta sollevare lo sguardo un po' al di là della Francia (o dell'Europa) e dare un'occhiata al mondo per rendersi conto che queste verità confinano ormai con la catastrofe. Quel che intendo dire è che prima, durante e dopo il maggio Sessantotto (ma certamente il Sessantotto ha

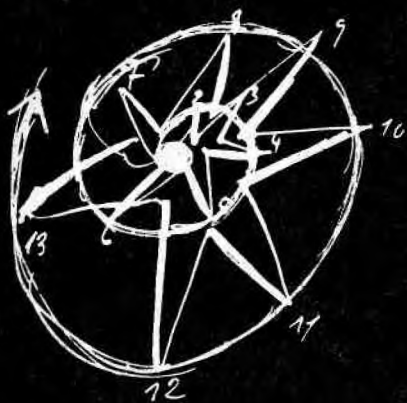
fatto da cassa di risonanza), sono sempre più numerosi coloro che si rendono conto che il *proletariato* non era e non è mai stata la classe portatrice della società "buona", per la semplice ragione che non esiste e non esisterà mai una società buona. La sola cosa che esiste, è lapalissiano, è la lotta per arrivare a questa società "buona", questa società libera. Una lotta senza fine; ma che interesse avrebbe la vita senza questa lotta?

Ho già detto che il maggio Sessantotto è stato innanzi tutto un movimento poetico. Tutti hanno parlato dello slogan scritto da un compagno drogato (oggi sono almeno in centocinquanta a rivendicarne la paternità) sui muri del quartiere latino: *Sous les pavés, la plage*. Mi è sembrato meravigliosamente e perfettamente surrealista sfilare in una manifestazione spontanea, con decine di migliaia di persone, al grido di «Siamo tutti ebrei tedeschi», quando a Daniel Cohn-Bendit è stato interdetto il ritorno in Francia. Ma lo slogan che meglio mi pare riassumere lo spirito del movimento del maggio Sessantotto è: «Siate realisti, chiedete l'impossibile». Io continuerò quindi, fino alla morte, a chiedere l'impossibile, anche se sto diventando sempre meno realista.

traduzione di Errida Contiero



Mutazione movimentata 2



Funzione motoria statica (sopra) e dinamica (sotto)

Carlo Oliva/ *Ma la scuola non è cambiata* ●



Quali trasformazioni sono intervenute nella scuola dopo la ventata di contestazione di vent'anni fa? Molte e nessuna. Molte nelle relazioni interpersonali, nessuna nella struttura istituzionale. Questo sostiene l'autore, insegnante di lettere in un liceo milanese e collaboratore di Linus e A rivista anarchica. Tra i suoi libri: Il movimento studentesco e le sue lotte, con Aloisio Rendi (Milano, 1969) e Lettera a una studentessa, sotto lo pseudonimo di Orbilius (Roma, 1977).

Il Sessantotto, notoriamente, è una categoria dello spirito, attraverso la quale alcuni distinti signori, appartenenti per lo più alle professioni liberali, sono soliti rispecchiare se stessi e rivisitare il proprio passato. Da un punto di vista collettivo, invece, la cultura e la pubblicistica nazionale lo hanno visto, via via, come un oggetto di culto, un oggetto di esecrazione e un oggetto di commemorazione e rievocazione. Raramente capita di pensare che una volta è stato semplicemente un anno: l'anno, come fu definito, degli studenti. Un evento storico, nel quale ha avuto una parte notevole quel soggetto sociale di immediata definizione, ma di difficilissimo inquadramento teorico, rappresentato dalla massa dei giovani cittadini attivi nelle università e nella scuola media superiore. Insomma, a volte è facile dimenti-

carsi del fatto che questo importante spartiacque epocale ha avuto origine, in qualche modo, da quella che si usava chiamare la contestazione degli studenti. I quali studenti, trovandosi per un motivo o per l'altro scontenti dell'organizzazione degli studi vigente, diedero inizio alla pratica di esprimere questo scontento in forme inedite per il quadro politico di allora. Naturalmente da cosa nasce cosa, e non sarebbe certo corretto ridurre il 1968 a un problema scolastico.

Ma può essere interessante, anche per difendersi dal dilagare delle interpretazioni ideologicamente capziose, rivedere quei fatti in una prospettiva che dalle problematiche relative non prescinda totalmente, con particolare rispetto al mondo, più familiare a chi scrive, della scuola media superiore.

A proposito. Quello dell'inquadramento teorico del soggetto "studenti", cui si accennava prima, è un problema più sottile di quanto non sembri a prima vista. In fondo, su chi o che cosa sia uno studente ci si può mettere d'accordo abbastanza in fretta e per capire quali siano i suoi interessi concreti nelle organizzazioni sociali nelle quali opera (le scuole, appunto) non è necessario oggi, e non era necessario allora, un grandissimo talento politico. I guai cominciano quando si cerca di mettere i suoi interessi in rapporto con quelli generali, secondo qualsiasi ordine di priorità li si strutturi.

La scuola è indubbiamente una struttura organizzata della società, che dal suo operare si prefigge certi fini. Ma è anche un oggetto bifronte, che da un lato produce, o afferma di produrre, cultura, un quid dotato sempre di una sua valenza liberatoria, e dall'altro determina forme e strumenti di integrazione sociale.

E a seconda di come si valutano questi due obiettivi e del giudizio che si esprime sull'adeguatezza funzionale dell'istituzione nei loro riguardi, i programmi politici di ciascuno potranno essere, ovviamente, diversi.

Molti, alla fine degli anni Sessanta, di fronte alla miseria culturale delle scuole di allora, hanno pensato che il programma migliore fosse quello di non farle funzionare affat-

to. A rigore, guardando alla scuola di oggi, dovrebbero sentirsi singolarmente confortati. Credo che in nessun altro campo di applicazione il nichilismo possa essere altrettanto giustificato che nella scuola italiana. Ma, come sappiamo, l'ideologia della sinistra ha archiviato da tempo il nichilismo, e l'ideologia ha il suo peso, anche sui movimenti. Tutti, più o meno, le scuole abbiamo cercato di farle funzionare, sottolineando con ostinazione il loro dover essere e chiudendo gli occhi, con un brivido, sulla loro realtà effettuale. Questo discorso, a rigor di logica, non dovrebbe riguardare il movimento degli studenti, e, meno che mai, il Sessantotto. Riguarda più da vicino il movimento degli insegnanti degli anni Settanta, un'altra curiosità politica la cui storia un giorno o l'altro dovremo trovare la forza di ricostruire.

Da sempre, i discorsi sulla funzione della scuola sono soprattutto cose da insegnanti. E non tanto perché questi ultimi abbiano chissà che qualifiche e competenze per farli, quanto per forza di cose.

Gli studenti, in fondo, non vedono la scuola in prospettiva, nel suo divenire (o non divenire) altra da quella che era: attraversano come meteore i cinque-sei anni della superiore, in un'esperienza che a loro sembra lunghissima e che segnerà profondamente la loro vita futura, ma che, in realtà, rappresenta solo una frazione del loro processo formativo. Gli insegnanti a scuola ci restano, anno dopo anno, a fare sempre le stesse cose e a rimuginare sempre sulle stesse cose. Sono, in un certo senso, degli eterni bocciati: per questo tendono a vedere i processi che a scuola si svolgono sotto il profilo della lunga durata. E a volte anche questa malinconica prerogativa può essere utile. Per esempio, se ci si mette dal punto di vista di un insegnante che nel 1968 era già (precaramente) in cattedra, in un liceo milanese abbastanza scalcinato, e che ha vissuto le esperienze e i movimenti successivi dentro la scuola, il movimento degli studenti di quegli anni appare come una grossa contraddizione. Ha rappresentato, come sappiamo tutti, un momento di rottura decisivo, un bello sconvolgimento, una grossissima manifesta-

zione di volontà collettiva diffusa. Ha dato vita a uno scontro aspro e anche abbastanza violento (anche se non nel senso della violenza strutturata dei tardi anni Settanta), che s'è protratto per tre, quattro, cinque anni scolastici, portando l'istituzione scuola al centro dell'attenzione pubblica, investendo il ceto di governo, la classe politica e i *media* con le sue esigenze e le sue richieste pressanti. E poi è svanito come nel nulla, lasciandosi alle spalle una strana situazione, per molti versi analoga, se non identica, a quella precedente.

Insomma, in termini concreti, istituzionali, da tutto quello sconquasso non è uscito gran che. La scuola è ostensibilmente identica a prima. Le leggi che la regolano, le norme amministrative su cui si fondano i suoi atti, le procedure che vi si attuano, sono più o meno le stesse. L'organizzazione degli studi, i *curricula*, i programmi e la loro impostazione culturale sono gli stessi. Le tecniche d'insegnamento e valutazione, la *routine* che va dalla lezione frontale, all'interrogazione, al voto, allo scrutinio (previo blocco) e alla pagella sono del tutto identiche. In realtà, credo si possa benissimo sostenere che le uniche innovazioni (le uniche "conquiste", se proprio vogliamo usare questo vecchio termine) portate dal movimento nella scuola sono tre, due delle quali foriere di effetti piuttosto perversi. Si tratta della cosiddetta "gestione sociale", come a dire quel farraginoso sistema di organi elettivi dotati di scarso potere decisionale, istituito nel 1974 e affiancato in subordine alle autorità amministrative, con lo scopo, puntualmente raggiunto, di delegittimare le espressioni di contropotere assembleare e dell'assetto "sperimentale" degli esami finali di licenza, introdotto nel 1969 in via transitoria ma tutt'ora vigente, del quale sarei lieto di dire tutto il male che si merita, se l'argomento non ci portasse troppo fuori tema.

Più complicato e non così risolutamente negativo, dovrebbe essere il discorso sulla cosiddetta liberalizzazione degli accessi universitari, che rappresenta, di fatto, l'unica vera innovazione portata in quegli anni al nostro sistema di studi e quella, infatti, che le forze di governo si propongono

di abolire alla prima occasione propizia. Si tratta di conquiste importanti, magari, soprattutto la terza, ma di caratteri, come si vede, un po' marginale. Nella sostanza, la scuola media superiore è ancora quella di prima: funzionava male prima dello sconquasso e, se è lecito un parere personale, funziona male adesso. Si è rivelata molto più vitale e resistente di quanto chiunque avrebbe pensato, e di questa vitalità bisognerà ben trovare il modo di dar conto, ma non è cambiata. E naturalmente anche la capacità di cambiare è un elemento di vitalità importante. Questo si intende, dal punto di vista istituzionale, da quello delle norme, dei programmi e via dicendo. Sotto altri aspetti, naturalmente, la scuola di oggi non è paragonabile a quella di allora, esattamente come la società degli anni Sessanta è piuttosto diversa da quella contemporanea.

E' cambiato, direi, il suo posto nell'organizzazione sociale, il suo rapporto con le strutture produttive. E credo che una riflessione seria, aliena dalle tante banalità correnti, sul Sessantotto, debba affrontare proprio questo paradosso apparente: debba chiedersi cosa significa il fatto che la scuola oggi possa essere identica a se stessa come istituzione e non come istituto sociale.

Stiamo parlando di scuola media superiore. E penso che possiamo essere tutti d'accordo sul fatto che il processo che ha caratterizzato questo settore negli anni Sessanta e Settanta è stato soprattutto la sua incontenibile crescita. Non è difficile estrapolare dalle fonti disponibili qualche dato con cui sostenere l'affermazione. Tanto per avere un'idea: nell'anno scolastico 1962/63 la popolazione globale del paese si aggirava sui 52 milioni e mezzo di individui e gli studenti di scuola media superiore erano 943.977, di cui 153.213 nei licei classici (abilitati, cioè, a proseguire gli studi in qualsiasi facoltà universitaria). Gli ultimi dati di cui dispongo riguardano il 1985/86, data in cui la popolazione globale si aggira, più o meno, sui 57 milioni (un incremento, sul nostro dato iniziale, di circa il 10%) e gli studenti medi superiori sono 2.607.749 (tre volte tanti, il 200% in più), tutti abilitati a

proseguire gli studi (infatti l'incremento degli iscritti al liceo classico non è paragonabile a quel dato ed è molto più vicino a quello fisiologico: sono 207mila). Gli istituti sono passati da 3.104 a 7.564 e gli insegnanti, che erano solo 79.900, sono aumentati in proporzione. E' interessante notare come la crescita sia avvenuta a ritmo particolarmente sostenuto proprio in quegli anni: 943mila studenti e passa nel 1962/63; 1.153.492 nel 1964/65; 1.382.162 nel 1966/67; 1.512.644 nel 1968/69; 1.661.400 nel 1970/71. Il ritmo di crescita, in seguito, si sarebbe stabilizzato su tassi più "normali" (1.699.531 nel 1973, e così via), ma è indubitabile negli anni caldi l'incremento di circa 200mila unità ogni biennio.

Le cifre, notoriamente, non vogliono dire più di tanto. Ma queste hanno un loro interesse. Anche se esistono altri fattori di cui tener conto, come il variare relativo della popolazione in età, resta vero che un incremento della popolazione scolastica tanto accentuato significa inevitabilmente che a cambiare è il rapporto stesso tra soggetti scolarizzati e soggetti non scolarizzati. Agli studi, insomma, accedono giovani provenienti da famiglie che prima i figli a scuola non ce li mandavano. L'osservazione è indubbiamente banale, ma resta decisiva. Gli effetti del processo di crescita della scolarizzazione, infatti, sono contraddittori. Da un lato, esso è semplicemente un capitolo della grande trasformazione che la società italiana subisce negli anni Sessanta e Settanta, rappresenta un adeguamento ai livelli di scolarità dei paesi industriali avanzati e va incontro a certe esigenze dell'organizzazione della produzione, che richiede alle nuove leve della forza lavoro una preparazione capace di flessibilità e iniziativa, come a dire culturalmente più qualificata. Dall'altro, ci si renderà conto ben presto che le contraddizioni sociali e ideologiche della società italiana impediscono all'istituzione scuola di far proprie queste esigenze generali. La scuola italiana, in altre parole, non era preparata alla nuova situazione. Il suo ruolo era fondamentalmente quello di un filtro: i suoi frequentatori naturali erano gli appartenenti a quella fascia ristretta di provenienti dai ceti privilegiati, destinati

ad accedere all'università.

Sostanzialmente il sistema scolastico superiore era tagliato su misura per gli studenti dei licei: in prospettiva, i 154.213 studenti del classico che abbiamo visto nel 1962, i 73.938 iscritti allo scientifico in pari data e pochissimi altri. Accedere all'università dagli istituti tecnici era stato reso possibile per le facoltà omogenee all'indirizzo seguito, fin dalla fine degli anni Trenta, ma non era certo la cosa più facile del mondo. L'istruzione tecnica era stata concepita per la formazione di uno strato ristretto di tecnici della produzione, e i programmi relativi davano spazio soprattutto alle esercitazioni di laboratorio e d'officina, nobilitate da qualche ora di "cultura generale": non a caso l'esame finale non era una maturità, ma una semplice licenza, che assicurava l'ambiguo titolo di perito. Anche i privilegiati, d'altronde, non avevano da stare allegri. A loro toccava una scuola molto, ma molto seria, culturalmente "nobile", improntata alla tradizione umanistica quale era stata trasmessa nel diciassettesimo e diciottesimo secolo dalle scuole gesuitiche e nell'Ottocento dal Realgymnasium tedesco e reinterpretata in senso storicistico dall'idealismo gentiliano.

Una scuola, in definitiva, noiosissima e lontana anni luce per definizione dai problemi produttivi e organizzativi della società contemporanea. Al punto da far sorgere in molte anime pensose il sospetto, del tutto giustificato, che non fossero tanto quei contenuti ad avere valore in sé e per sé, quanto la forma rigida e autoritaria in cui essi venivano trasmessi e studiati. Secondo una classica analisi del movimento studentesco universitario delle facoltà umanistiche torinesi (uno dei primi gruppi studenteschi a definirsi teoricamente), la scuola adempiva al suo compito insegnando a ubbidire a coloro che avrebbero dovuto in futuro comandare. Si trattava anche di una scuola "difficile", di un percorso minato lungo il quale si perdevano in tanti, che imponeva alti tassi di mortalità *in itinere*. Al titolo finale, secondo la logica della scuola d'élite, deve giungere una minoranza accuratamente selezionata.

Oggi, per lo più, riviviamo il Sessantotto attraverso le sue manifestazioni esteriori, soprattutto quelle raccolte allora dai media, o grazie alle rievocazioni di protagonisti che devono interpretare un certa fase della loro vita. Tendiamo, inevitabilmente, a sottolinearne l'aspetto culturale, in senso ideale o, più spesso, comportamentistico. In fondo, in quegli anni cambiavano tante cose, tanti atteggiamenti e tanti comportamenti. Che a farle cambiare, talvolta, fosse la logica del mercato non significava poi molto: il quadro valori vigente era tale da far percepire qualsiasi cambiamento come una "rivoluzione". Qualcuno, a dire il vero, aveva capito che il mondo (che questa asserita rivoluzione ci preparava) non era un granché ma nessuno era disposto a dargli retta.

Il Sessantotto degli studenti, però, è stato qualcosa di diverso. E' stato l'inizio di una grande ribellione contro quel modello di scuola, intesa come strumento di sbarramento e di selezione sociale. Ed è stato contestualmente un tentativo di rifiutare, nella pratica di ogni giorno, lo strumento principale di cui la scuola si serviva (e si serve) per affermare questo suo ruolo: quello che allora si chiamava autoritarismo, la pratica di far calare dall'alto la verità in confezioni preconfezionate, pronta per l'uso. In questo senso, il Sessantotto ha rappresentato e rappresenta una vera "rivoluzione culturale" ed è stato, nonostante gli sviluppi ideologici successivi, il più grande movimento libertario di massa della storia recente.

Naturalmente non bisogna semplificare troppo. La realtà è sempre confusa, e nella protesta confluivano altre componenti, magari un po' contraddittorie. Le rievocazioni televisive e i supplementi illustrati dei settimanali ci hanno intrattenuto fin troppo, in questi mesi, con la rievocazione delle innovazioni nel costume, nelle mode culturali e nella morale personale.

Il disagio che molti provavano di fronte al quadro ideologico ufficiale si trasformava nella ricerca dei modelli "altrove": basta pensare all'impatto ideologico che avevano sul movimento le esperienze e le figure rivoluzionarie di un Ter-

zo mondo vissuto in maniera accentuatamente mitica. E tutto magari, si mescolava. Nelle scuole occupate circolavano figure vestiti in un certo modo pittoresco, che ascoltavano (e facevano) certa musica, inneggiavano a Mao e a Ho Chi Minh e, potendo, facevano persino all'amore. Nessuno intende liquidare questi aspetti come secondari o, peggio, folcloristici. Ma resta il fatto, di cui continuo a essere convinto, allora come adesso, che le idee forza, le idee che avevano innescato l'intera situazione, fossero soprattutto quelle due: l'antiautoritarismo e la lotta contro la selezione.

Idee forza, ho scritto. Sì, ma non idee astratte. Erano idee concretissime, incarnate, quasi, nella persona di chi le esprimeva: i nuovi studenti. Certo, anche nelle scuole di più antica tradizione si sentiva l'urgenza di certe contraddizioni culturali ed era sulle scuole tradizionali che si concentrava l'interesse dei *media*, facendo nascere casi famosi. Chi non ricorda, per citare l'esempio più banale del mondo, il caso della *Zanzara*, il giornale degli studenti del nobile liceo Parini di Milano, portato in tribunale da un magistrato *prude* scandalizzato da un'inchiesta in tema di libertà sessuale? Ne parlarono tutti (e ancora ne parlano, dio solo sa perché). Eppure non furono i casi *Zanzara* a fare il Sessantotto né gli studenti dei licei del centro a esserne i protagonisti. I veri protagonisti del movimento, in realtà, furono quelli che affollavano le nuove scuole che sorgevano come funghi in periferia. Furono gli studenti di quei nuovi licei scientifici, istituti tecnici e professionali senza nome, contraddistinti, semplicemente, da un numero d'ordine, improvvisati anno per anno da autorità imprevedenti, privi di un corpo insegnante stabile, di qualsiasi attrezzatura didattica, persino di una sede unitaria. Furono quegli studenti che avevano capito d'istinto come la scuola in cui erano entrati non era stata costruita per loro, e se la sentivano terribilmente stretta. Furono, insomma, i nuovi soggetti sociali della scuola (in parallelo con quanto sarebbe successo, a breve, anche nelle fabbriche dei grandi centri industriali).

La scuola, come notavamo in apertura, ha ritrovato, dopo

lo sconquasso del movimento, un suo non esaltante equilibrio. Il fatto è che l'antiautoritarismo e il rifiuto della selezione sono, ovviamente, valori: esigenze che si propongono, ideali che si affermano. Non sono soluzioni o proposte operative, e in molti, allora, commetteremo l'errore di considerarle tali. Era ingenuo pensare che bastasse infrangere il potere assoluto e la pratica autoritaria degli insegnanti tradizionalisti perché tutto andasse a posto da solo, inaugurando nelle scuole un'età dell'oro contraddistinta dal fiorire di una cultura finalmente libera e creativa. Nel complesso, le proposte avanzate allora furono davvero ingenue (rallentamento dei ritmi di studio, impostazione seminariale delle lezioni e dei corsi, prescrutini assembleari e così via) e abbastanza poco definite. Nessuna di esse si generalizzò mai: nemmeno il celebre e controverso obiettivo del "sei politico", che irritò e scandalizzò *l'establishment* conservatore ancor di più quello legato al partito comunista, fu mai assunto come proprio da tutto il movimento.

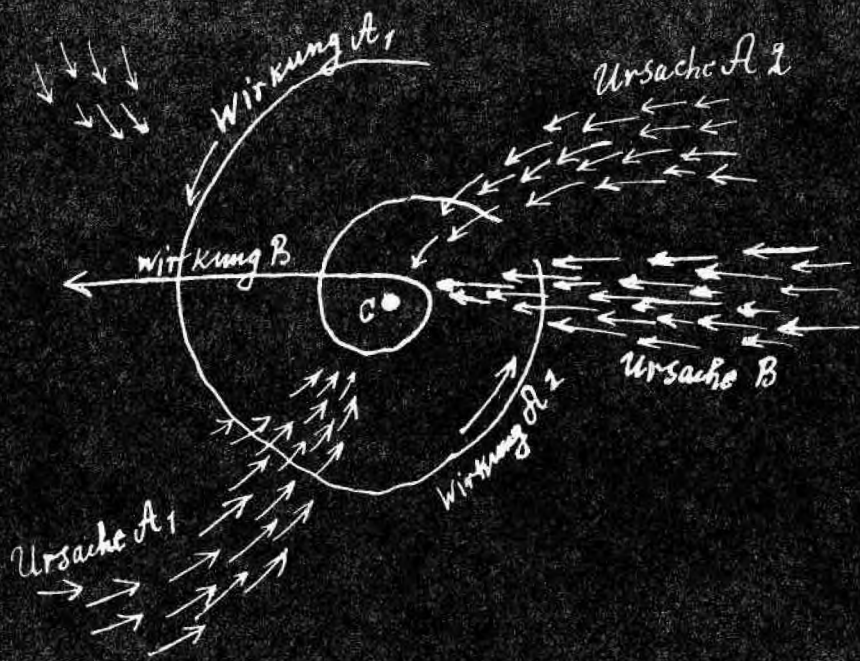
In definitiva, le parole d'ordine delle assemblee e delle occupazioni che infiammarono gran parte delle scuole medie italiane dall'ottobre 1968 in poi, non potevano definire, e infatti non definirono, un programma di rinnovamento didattico e docimologico.

Furono comunque in grado di mobilitare la grande maggioranza degli studenti (e una minoranza consistente degli insegnanti), in nome dell'ideale, un po' confuso ma fecondo, di una scuola che fosse aperta a tutti e non respingesse nessuno, in cui il lavoro degli uni e degli altri fosse fine a se stesso e non fosse metro d'avanzamento o d'esclusione, valesse in se, in quanto libera esperienza creativa.

Su questa grande utopia liberatoria abbiamo discusso per vent'anni, volta a volta accettandola o rifiutandola, mettendone in luce gli aspetti positivi, nel senso della costruzione di un programma, o quelli negativi, rispetto alla possibilità stessa d'agire nell'istituzione. Inevitabilmente ci siamo divisi, in questo campo come negli altri.

Ma il Sessantotto è comunque una componente della sto-

ria di tutti noi: di chi vi partecipò, di chi vi si oppose e di chi neanche s'accorse di quello che succedeva. Finché resteranno irrisolte le contraddizioni della quali questa ribellione s'è nutrita, a questa eredità non sarà proprio possibile rinunciare.



Causa ed effetto

Fabrizio De André / Siamo per sempre coinvolti ●



Le sue canzoni hanno preceduto e accompagnato i fermenti e le lotte del 1968, durante le occupazioni attorno a una chitarra i suoi versi risuonavano nelle aule universitarie dopo gli infiammati discorsi sulla rivoluzione, eppure lui non ha mai scritto di rivoluzioni, ma di prostitute, di banditi, di soldati che non amano la guerra, scoprendo la poesia che esprime la gente cosiddetta umile. In questa breve intervista il cantante di Bocca di rosa ripercorre la sua vicenda artistica segnata dal mitico anno della contestazione.

Che cosa ha rappresentato per te la contestazione nata nel 1968?

In una certa misura tutti abbiamo partecipato a quell'evento, perché era impossibile sfuggire al prorompere di idee nuove che circolavano un po' dappertutto. Alcuni hanno preceduto l'evento e tra questi, senza falsa modestia, metterei anche me stesso. Già dai primi anni Sessanta ero fortemente influenzato dalle canzoni di George Brassens, un vero anticipatore delle tematiche libertarie del Sessantotto, quindi è abbastanza naturale che in Italia io abbia messo alla berlina alcuni tabù che vennero poi distrutti dalla ventata del Sessantotto. Ma va subito precisato che il Sessantotto non è una storia da raccontare perché conclusa. Non è ancora finito.

Che cosa intendi dire?

Non considero il Sessantotto soltanto come un periodo storico definito, un crogiuolo di idee innovatrici: è una categoria dello spirito. È il perenne risvegliarsi dell'uomo di fronte alle ingiustizie, alla sopraffazione, alla tracotanza del potere. Per un libertario, e io mi definisco tale, il Sessantotto ha rappresentato una grande occasione per rilanciare le idee di libertà e uguaglianza, nella diversità.

Il Sessantotto è esploso all'improvviso lasciando tutti sorpresi, anche gli stessi protagonisti, eppure rileggendo gli avvenimenti che l'hanno preceduto si notano dei sintomi...

All'epoca facevo ancora l'università, ero uno dei tanti fuori corso, e nella scuola montava giorno dopo giorno l'insofferenza verso l'autoritarismo di alcuni professori e soprattutto verso il modo in cui veniva trasmesso il sapere. Il tutto era accompagnato da inutili soprusi del corpo accademico. Era evidente che qualcosa sarebbe successo.

E nella produzione musicale, nelle canzoni che cosa cambia in quell'anno?

Come dicevo prima, ero cresciuto sotto l'influenza di Brassens, e nella prima metà degli anni Sessanta avevo già composto canzoni come *Bocca di rosa*, *Il pescatore*, *Tutti morimmo a stento*, *La guerra di Piero*. Canzoni in cui si esaltava il libero amore, si dava un volto a quelli definiti banditi, si metteva in luce la stupidità della guerra, quindi ero già in sintonia con i grandi temi che da lì a pochi anni sarebbero stati patrimonio comune di grandi masse di giovani. Da un punto di vista culturale il Sessantotto ha realizzato una profonda trasformazione nei cantanti che da quel momento in poi hanno accentuato il carattere sociale dei loro versi, mentre da quella strettamente musicale, non mi sembra che ci siano state profonde trasformazioni, salvo alcuni casi isolati come la Pfm, che è stata una meteora luminosa anche se di breve durata.

Anche nella tua produzione si nota, però, una differenza tra le canzoni di prima e dopo il Sessantotto.

Sicuramente alludi al disco *Storia di un impiegato*. Il messaggio che intendevo lanciare con quelle canzoni era abbastanza semplice, derivato proprio dalle lotte degli studenti parigini: «Anche se voi vi credete assolti, siete lo stesso coinvolti». Da quel maggio, infatti, le cose sono veramente cambiate e nessuno poteva dirsi completamente estraneo ai mutamenti che si succedevano sempre più rapidamente. Ma se devo essere onesto, debbo anche dire che quelle canzoni scritte nel 1972, cioè quattro anni dopo la rivolta, sono un gran "bordellone". Perché si pretende racchiudere nella forma canzone quello che nelle intenzioni era un saggio politico-sociale. Ora credo che si debba essere molto rigorosi: se uno vuole scrivere un saggio scrive quello e non una serie di canzoni, peraltro carenti dal punto di vista creativo e poetico.

E rispetto alla tua ultima produzione, come *Creuza de mä* che differenza noti rispetto alle canzoni che facevi prima del Sessantotto?

Quello che ho fatto nell'ultimo periodo (adesso non sto facendo nulla, preferisco leggere e studiare) è un modo più preciso, più meditato di quello che facevo venti, venticinque anni fa. Dopo tutto *Bocca di rosa* era una tarantella, cioè musica etnica come quella di *Creuza de mä*.

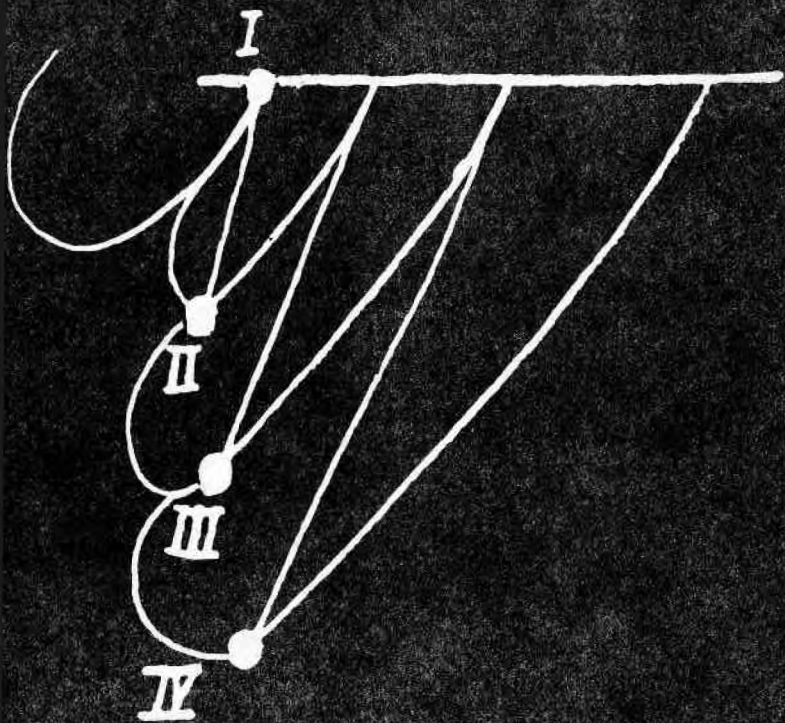
Ma quali sono le forme espressive che un cantante non conformista può utilizzare oggi?

Non credo si possano fare canzoni di rottura come si facevano venti anni fa, e non solo perché è cambiato il contesto sociale nel quale ci muoviamo, ma perché sono altri i compiti dei libertari in questo scorcio di fine secolo. Dopo aver spezzato l'immaginario sociale bigotto e conservatore dell'Italia di allora, bisogna saper andare avanti per far progredire le idee che un tempo erano dirompenti e che adesso devono ve-

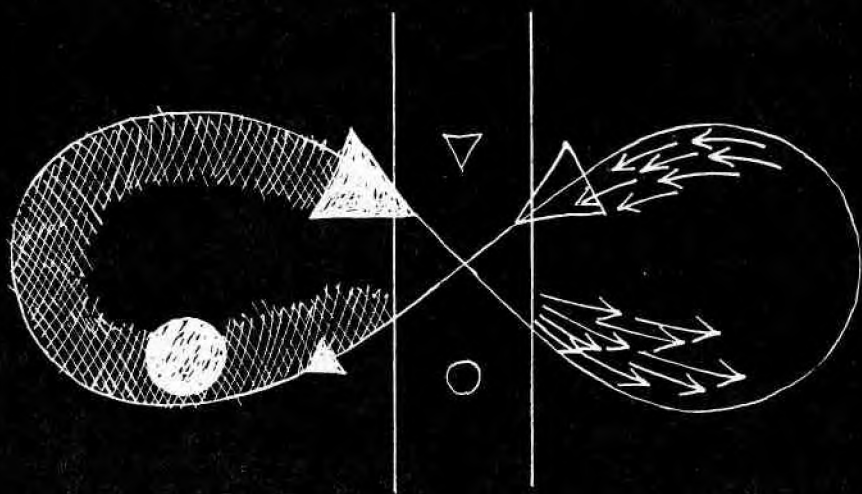
nir rafforzate. Bisogna con molta umiltà allargare il gusto per la libertà, senza tanto clamore ma con un'opera continua, bisogna puntare su una trasformazione culturale dell'uomo e avvicinarci sempre più a quella meta irraggiungibile che è la società anarchica, cioè senza dominio e dove nessuno abusa della sua libertà. Un'utopia, certo, ma che serve a far progredire la società.

a cura di Luciano Lanza





Il pascolo dell'occhio



Rapporti esterno, medio, interno 1

Rudolf de Jong / Quando nacque il provotariato ●



Il movimento Provo può essere a buon diritto considerato il precursore dei fermenti libertari che si manifestarono nel maggio 1968. Due anni prima di quell'evento i Provos (e successivamente i Kabouters) portarono l'immaginazione e la provocazione pacifica nella lotta contro il potere e il conformismo della società olandese. L'autore, responsabile del settore anarchico dell'International Institut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam, ne analizza i metodi d'azione e la breve, ma intensa storia.

Due anni prima che la bandiera nera dell'anarchismo riapparisse nelle strade di Parigi, durante la rivolta del maggio 1968, le prime pagine dei giornali e le televisioni di tutto il mondo dovettero occuparsi di un movimento formato da un piccolo gruppo di nuovi anarchici, i Provos di Amsterdam. Se mai vi fu un movimento *insensato*¹, fu quello dei Provos. Uscirono quindici numeri di un periodico spesso mal stampato che invitava i lettori a far saltare in aria una nuova galleria riservata al traffico automobilistico; fu ristampato un vecchio opuscolo: *Il manuale dell'anarchico*, che conte-

1. In un mondo di guerra, fame, militarismo e repressione, che cosa s'intende per "senso"? E per coloro che rifiutano le fondamenta stessa della società, che cosa vuol dire "aver senso"?

neva istruzioni assai poco pratiche per la confezione di mine marine da piazzarsi nelle acquasantiere delle chiese; si inscenarono magici happening intorno alla statua di un ragazzino, *Lieverdie*, al grido di «Chi fuma non fa sommosse»; si provocarono la polizia e le autorità fino a ridurle al panico, lanciando il terribile grido di battaglia: «La polizia è la nostra migliore amica»; si sferrò un serio attacco all'autorità regale formando il comitato orangista «La perla del Giordano» e lanciando bombe fumogene contro un corteo nuziale della casa reale. Alcune persone assolutamente innocenti furono picchiate dalla polizia e persino rinchiusi in prigione. La giustizia olandese fu completamente screditata agli occhi di migliaia di persone. Ad Amsterdam si creò un clima di estrema tensione e ci furono manifestazioni di violenza, quali l'Olanda non aveva più sperimentato in tempo di pace dopo il 1934. Si fece propaganda per dipingere di bianco le biciclette, e poi anche galline, camini, donne. Una giovane studentessa fu arrestata, portata alla stazione di polizia, denudata, perquisita soltanto per aver offerto uva passa alla gente per strada. Il capo della polizia e il borgomastro di Amsterdam persero il posto. Nelle elezioni del consiglio municipale il movimento Provo raccolse oltre 13 mila voti e ottenne un seggio. Poi, improvvisamente, il 13 maggio 1967 (venti mesi e un giorno dopo l'uscita del primo numero di *Provo*), ci fu un grande happening per celebrare «la morte del movimento Provo».

Tuttavia, all'inizio del 1970, la proclamazione dell'*Oran-ge Vrijstad* (Stato libero dell'Orange) da parte dei *Kabouters* (Folletti) diede vita a un nuovo movimento. Nelle elezioni municipali del 3 giugno, i *Kabouters* raccolsero quasi 38 mila voti ad Amsterdam (l'11 per cento del totale) e ottennero cinque seggi nel consiglio (su un totale di 45).²

2. Il partito politico dei *Kabouters* partecipò alle elezioni in 12 municipalità, raccolse 54.324 voti e ottenne 12 seggi in sei consigli municipali. All'epoca del movimento Provo, movimenti e periodici indipendenti sorsero in diverse città.

Il background olandese

Prima di dare un senso ai Provos e ai Kabouters e di collegarli all'anarchismo, diamo uno sguardo alla società attuale e all'anarchismo in Olanda. La società e la politica olandese sono sempre state caratterizzate da un elevato grado di stabilità. Alla legge e all'ordine si attribuisce una grande importanza, appena mitigata da una filosofia moderata e da un senso liberale di tolleranza. Gli estremismi sono rari. Dopo la guerra contro la Spagna, nei secoli sedicesimo e diciassettesimo, gli olandesi non tentarono altre rivoluzioni, e tuttavia colsero volentieri i frutti di quelle condotte da altri popoli (1789, 1848, 1917, 1918).

La religione e le divisioni religiose hanno influito non poco sulla società e sulla politica. Ciò ha prodotto una grande varietà di partiti politici (i governi sono sempre formati da coalizioni), uno strano moralismo politico e sociale e un fenomeno del tutto particolare, che diverte molto gli osservatori stranieri: il *zuilensystem*. *Verzuiling*, che letteralmente significa *colonnizzazione* o meglio *pilastrizzazione*, nel senso che i vari blocchi di popolazione sono considerati alla stregua di altrettanti *pilastr* (*zuilen*), ciascuno dotato di una sua specifica importanza e tutti insieme indispensabile sostegno della struttura nazionale. Ma il fenomeno della *Verzuiling* non è limitato alla politica. Ogni blocco ha istituito una serie di organizzazioni che coprono tutti gli aspetti della vita sociale. Le scuole e le università, la radio e la televisione, i sindacati, i servizi sanitari e di assistenza sociale, le associazioni sportive e così via; tutto ciò che fa parte del *zuilensystem*. Di norma si considera la società come suddivisa in quattro blocchi: uno calvinista, uno cattolico romano, uno generico, e uno socialista. Il *zuilensystem* ha svolto un ruolo importante nell'emancipazione dei "piccoli uomini" calvinisti, dei cattolici e dei lavoratori socialisti, contribuendo così anche alla stabilità della società olandese nel processo di emancipazione e modernizzazione che ha portato all'integrazione nazionale. Sia la grande depressione che l'occupazione tedesca esercitarono un'influenza profonda e duratu-

ra sull'animo della popolazione. Per reazione, l'unità e la coesione nazionali si rafforzarono. Per molti anni, dopo la liberazione del 1945, la vita in Olanda fu caratterizzata da un misto di restaurazione (ma anche reazione) politica, di sicurezza sociale economica e di controllo economico. I socialisti, che erano andati al governo poco prima della guerra, divennero conformisti come gli altri *zuil*; vedevano nella pace sociale olandese un modello per il mondo intero, dimenticando che il distacco della gente dai sindacati, dai partiti politici e dai processi decisionali era quasi totale. L'unica vera questione di rilevanza internazionale, l'affrancamento dell'Indonesia dallo status coloniale, fu trattata in modo colonialista e provinciale. E il risultato non danneggiò la posizione dei politici e dei partiti responsabili. I comunisti, che avevano combattuto coraggiosamente nella Resistenza, rappresentavano l'unica forza di opposizione (subito dopo la guerra raccolsero circa il 12 per cento dei voti), ma rovinarono tutto con il loro stalinismo.

Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta le cose cominciarono lentamente a cambiare. La prosperità economica aumentava. I lavoratori lottavano, al di fuori dei sindacati, per salari più alti. La televisione favorì una maggiore comunicazione fra i diversi *zuilen*. I giornali, influenzati dal settimanale studentesco *Propria Cures* divennero più indipendenti. Nacque anche una nuova e crescente opposizione contro la politica della guerra fredda, che il moralismo olandese rendeva veramente freddissima, e contro il conseguente conformismo nazionale. Fu fondato un sindacato studentesco, che nel giro di pochi anni diede agli studenti olandesi una nuova immagine. Si ebbero burrascosi sviluppi anche in seno alle chiese, in particolare quella cattolica. Soprattutto ad Amsterdam cominciarono a diffondersi le mode giovanili, i beat e i beatnik, il pop, gli happening e le canzoni di protesta. Il settimanale giovanile *Hitweek* (che oggi si chiama *Aloha*) iniziò a fare informazione in modo nuovo, dapprima soltanto sulla musica, ma ben presto anche su tutti i temi che interessavano le giovani generazioni. Alcu-

ni attivisti, influenzati dall'inglese Comitato dei cento, organizzarono gruppi e sit-in di protesta contro la bomba atomica. Uno di loro, Roel van Duyn, angosciato dal problema di che cosa fare, fu particolarmente colpito dal dadaismo e cercò di collegarlo con l'anarchismo. Considerava gli happening del profeta anti-fumo Jasper Grootveld intorno al *Het Lieverdje* (il *Lieverdje* era stato donato alla città di Amsterdam da un'azienda produttrice di sigarette) come fenomeni apolitici, ma tuttavia diretti ai consumatori schiavizzati. Tra i partecipanti agli happening c'erano, secondo lui (come dichiarò in un'intervista a *Delta* nell'autunno 1967): «outsider, ragazzi che non appartengono al proletariato, che si è venduto ai suoi leader e alla televisione, e neppure alla borghesia o ai conservatori, ma fanno parte di un grande gruppo ribelle». Li chiamò il *provotariato*, e insieme a Rob Stolk, un giovane operaio dotato di grande immaginazione e senso dell'umorismo, e pochi altri, fondò un mensile e un movimento. Era nato il movimento Provo.

Il movimento Provo

Il movimento anarchico tedesco nacque alla fine del diciannovesimo secolo. A quell'epoca i partiti socialdemocratici dell'Europa settentrionale seguirono l'esempio del loro capostipite tedesco e si convertirono al parlamentarismo. Spesso l'opposizione a opera delle minoranze rivoluzionarie in seno ai partiti fu sconfitta ai congressi con metodi poco democratici, cioè tramite manipolazioni da parte degli ingranaggi di partito. Molti movimenti anarchici furono creati proprio da queste forze di opposizione (ad esempio, gli *Jungen* in Germania e in Svezia). In Olanda invece fu lo stesso leader del partito socialdemocratico, Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1846-1919), a rifiutare il modello riformista tedesco. Nel 1898 fondò un giornale anarchico: *De Vrije Socialist*. Nel 1894, una minoranza socialista, formata da numerosi giovani intellettuali e da alcuni vecchi militanti della lega socialdemocratica di Domela, aveva fondato un nuovo partito socialdemocratico (Sdap). Ma la maggior parte dei

lavoratori socialisti seguirono il vecchio e amato leader e la Sdap dovette faticare non poco per conquistarsi una posizione. Per il movimento anarchico, la presenza di Domela rappresentò al tempo stesso un elemento di prestigio e un handicap. La straordinaria reputazione di cui godeva presso i lavoratori rimase viva nella loro memoria anche dopo la sua morte. Ma l'anarchismo di molti dei suoi seguaci era piuttosto inconsistente e si riduceva semplicemente a un'ammirazione acritica di quel grand'uomo e all'odio per i "traditori" socialdemocratici. Dopo la scomparsa di Domela, *De Vrije Socialist* degenerò, senza tuttavia perdere il suo pubblico di fedeli seguaci e vecchi ammiratori. Forme più interessanti di anarchismo si possono trovare al di fuori del pur genuino movimento di Domela: nel sindacalismo (Christian Cornelissen), nell'antimilitarismo (la Iamv), nel movimento giovanile fortemente rivoluzionario della *Moker (Slitta)* negli anni Venti, nel mensile *Bevrijding (Liberazione)* di Bart de Light negli anni Trenta.

Come in altri paesi, salvo la Spagna, anche in Olanda il movimento cominciò a decadere all'inizio degli anni Trenta. Durante l'occupazione non vi fu una resistenza anarchica organizzata. Dopo il 1945 riapparvero due pubblicazioni, ma il movimento non resuscitò. I due periodici, che riproponevano vecchi argomenti ormai superati, non avevano influenza né lettori al di fuori di un circolo ristretto formato da diverse centinaia di vecchi anarchici. Negli anni Sessanta, quando alcuni giovani entrarono nel comitato editoriale, i contenuti acquistarono maggiore interesse. C'è anche un'altra pubblicazione che bisogna ricordare: *Buiten de Perken, (Oltre i limiti)*, 1961-65, un mensile di impronta anarco-sindacalista. La rivista cercava di essere «dentro la realtà, ma oltre i suoi limiti» e dava spazio a contributi esterni, nell'ultimo anno di pubblicazione anche a collaboratori di diverso orientamento. Non superò mai il migliaio di copie, ma fu sempre ben accolta e letta sia dagli studenti che da altri giovani, compresi molti dei fondatori del movimento Provo.

Molti anarchici, e includo anche me stesso, hanno prova-

to entusiasmo per le azioni del movimento Provo, ma anche, al tempo stesso, perplessità per il suo anomalo anarchismo. Spesso gli anarchici stranieri che prendevano contatto con i Provo si disperavano per la loro mancanza di interesse e di conoscenze teoriche. Di primo acchito, generalizzando molto, si può adattare al movimento Provo uno degli slogan della fase iniziale del maggio francese, «*L'immagination au pouvoir!*». Nel caso dei Provos, sarebbe più corretto parlare di immaginazione contro il potere, e anche di immaginazione all'opera. Al di là delle inevitabili differenze interne, il gruppo che diede origine al movimento Provo aveva proprio questo in comune: l'immaginazione, che i suoi membri non potevano esprimere nella vita quotidiana in fabbrica e negli uffici, all'università e nei movimenti tradizionali politici e di opposizione. «Quello che ci fa impazzire è l'impossibilità per l'individuo di influire sugli eventi. L'happening è un tentativo di prendere parte alle cose, almeno in quella piccola misura che spetterebbe di diritto ad ognuno e che le autorità cercano di negarci. Perciò l'happening è anche una dimostrazione del potere che vorreste avere, della possibilità di influire sugli eventi», sosteneva Roel van Duyen nell'intervista a Delta. Provo era un modo di vivere, un modo di essere felici, e in questo senso era in sintonia con l'appello di Bakunin alle forze spontanee della vita contro le astrazioni della scienza e del socialismo scientifico. (E ovviamente il fatto che i Provos si rivolgessero al *provotariato*, alla plebaglia, al *lumpenproletariat* delle grandi città moderne, costituiva un altro elemento di concordanza con le idee di Bakunin).

L'immaginazione si esprimeva nei giochi di parole e negli slogan dei Provos: «cara rivoluzione, migliore evoluzione»; «una bicicletta è qualcosa, ma quasi niente», e così via. E c'era immaginazione nei progetti bianchi, nelle azioni provocatorie e nelle attività, persino negli scontri con la polizia e nei rapporti con la stampa. L'idea iniziale su cui si basò il movimento Provo fu quella di una provocazione rivolta alla società nel suo complesso, senza illudersi di ottenere alcun risultato. La rivista *Provo* pubblicò in prima pagina la seguente

dichiarazione di principi:

Provo è un foglio mensile per anarchici, Provos, beatniks, pleiners, arrotini, galeotti, sempliciotti, stilisti, pacifisti, mangiatori di patatine, ciarlatani, filosofi, portatori di germi, grandi maestri del cavallo della regina, protagonisti di happening, vegetariani, sindacalisti, babbi natale, maestri d'asilo, agitatori, piromani, assistenti di assistenti, sballati e sifilitici, agenti della polizia segreta e altra gentaglia del genere.

Provo è contro il capitalismo, il comunismo, il fascismo, la burocrazia, il militarismo, il professionismo, il dogmatismo e l'autoritarismo.

Provo deve scegliere tra una disperata resistenza e una rassegnata estinzione.

Provo invita a resistere tutte le volte che sia possibile.

Provo sa che finirà per perdere, ma non può rinunciare alla possibilità di fare almeno un appassionato tentativo di provocare la società.

Provo guarda all'anarchismo come fonte di ispirazione per la resistenza.

Provo vuole far rivivere l'anarchismo e insegnarlo ai giovani.

Avendo riscosso un sorprendente successo e trovando numerosi simpatizzanti anche fra coloro che non si potevano certamente definire «anarchici, Provos e altra gentaglia del genere», i Provos abbandonarono il loro atteggiamento pessimista e si resero conto che forse, tutto sommato, qualcosa avrebbero potuto ottenere. Dalla provocazione della società in quanto tale passarono alla provocazione del sistema, delle autorità e della polizia, ma soprattutto dei falsi valori e sentimenti che il sistema alimentava (come fu chiaro in occasione del matrimonio della principessa Beatrice).

L'inasprimento della situazione

Di fatto l'inasprimento della situazione ad Amsterdam tra il 1965 e il 1966 non fu causato dalle azioni e dalle provocazioni non violente dei Provos, bensì dalla reazione vio-

lenta e intollerante della polizia e delle autorità. Già negli anni Trenta in Olanda erano stati soppressi molti diritti civili, come quello di esprimere il proprio dissenso mediante dimostrazioni. Dopo il 1945 la situazione non era mutata. La libertà di espressione politica nelle strade, il diritto di organizzare manifestazioni, di distribuire materiale di propaganda, di gridare per le strade, era molto limitata, quasi inesistente. Bisognava chiedere il permesso alla polizia per qualsiasi cosa, per tenere una manifestazione bisognava specificare l'itinerario, il contenuto degli striscioni ed ogni altro particolare. I gruppi di protesta contro la bomba atomica avevano già infranto queste regole. I Provos misero automaticamente la pubblica opinione davanti al fatto che i giovani venivano arrestati perché distribuivano pacificamente per la strada la rivista *Provo*, organizzavano innocui happening e gridavano slogan. I poliziotti, invece, non venivano mai perseguiti, anche quando usavano la violenza senza motivo; le denunce per maltrattamenti venivano quasi sempre insabbiate. Molta gente rimase veramente scioccata dal comportamento della polizia, e ancor più da quello dei giudici e dei pubblici ministeri nei tribunali e dalle sentenze emesse. L'intera amministrazione della giustizia olandese fu rimessa pesantemente in discussione. Il 18 giugno 1966 apparve un annuncio firmato da circa 1.200 cittadini.

Il testo, pubblicato sulla rivista *Delta*, cominciava con queste parole: «Stanno recando offesa al nostro senso di giustizia». E concludeva così: «Vogliamo che tutti i funzionari di polizia, i borgomastri, i membri del parlamento, il governo e tutte le altre autorità facciano il possibile per restituire ragionevolezza ed equità all'amministrazione della giustizia. Quella ragionevolezza di cui attualmente lamentiamo la mancanza».

Le tappe più importanti del processo di esasperazione del clima politico e sociale furono il matrimonio reale (10 marzo 1966); l'intervento violento della polizia all'inaugurazione di una mostra fotografica che documentava le azioni della polizia in occasione del 10 marzo (19 marzo); l'improvvi-

sa morte per infarto di un operaio dopo che la polizia aveva caricato una manifestazione di operai edili, che protestavano contro una decisione amministrativa presa dai burocrati del sindacato e concernente il pagamento delle ferie (sera del 13 giugno); infine l'attacco sferrato il mattino seguente da un gruppo di edili in sciopero e da alcuni simpatizzanti contro la sede del quotidiano reazionario *De Telegraaf* che causò gravi disordini nel centro cittadino.

La simpatia riscossa dai Provos non dipese tanto dai loro scontri con la polizia, quanto dai metodi pacifici e fantasiosi che il movimento usava contro la legge e l'ordine. A suscitare contribuirono poi molto anche i progetti bianchi e tutte le iniziative non ortodosse finalizzate al benessere sociale, il rifiuto di farsi manipolare, l'apertura mentale, l'antidogmatismo e il senso di libertà tipico dei Provos. In un articolo che scrissi su di loro, citai l'espressione «rivoluzione anarchica silenziosa» usata da Peter Heintz nel suo *Anarchismus und Gegenwart*. Heintz, nel 1951, prese atto della morte del movimento anarchico tradizionale. Ma notò anche che all'interno delle società moderne era in atto una silenziosa rivoluzione anarchica. Esperienze e modi di vita antiautoritari si manifestavano in vari campi, nell'arte e nella letteratura, nell'insegnamento e nelle scienze, in particolare nelle scienze sociali. Di fatto, per la maggior parte dei pensatori anarchici l'anarchismo è sempre stato qualcosa di più che il movimento e le idee su cui esso si basa: l'hanno sempre visto come una forza trainante dell'uomo e della storia, una forza che spinge verso una maggiore libertà, autoespressione e autorealizzazione.

Nella società olandese era in atto fin dai primi anni Cinquanta una rivoluzione silenziosa, che cercava di affermare i valori realmente democratici e di liberarsi dai vincoli autoritari e burocratici. Questo tipo di sviluppo aveva interessato tutti i gruppi sociali e tutti i *zuiden*, aveva scardinato il *zuilensystem* e in un certo senso aveva ricostituito alleanze, non tra i partiti politici, ma tra i gruppi di persone, quando erano in gioco problemi pratici concernenti la tolleranza e il

dissenso. In quasi tutti i partiti, in molte redazioni giornalistiche e televisive e in molte organizzazioni e istituzioni ufficiali era in atto una sorta di guerriglia tra gli elementi più conservatori e quelli più aperti e progressisti. Molta gente non voleva farsi coinvolgere dalla politica, non per disinteresse, anzi proprio perché aveva spiccati interessi politici e sociali, ma provava disgusto per la mentalità dei *reggenti*³ che caratterizzava sia i partiti che l'attività politica. Questa gente ritrovò nel movimento Provo un po' del proprio scontento, dei propri sogni e delle proprie idee. Fu interessante, allora, constatare che i consensi riscossi dal movimento venivano da tutte le classi sociali e non soltanto dalla vecchia sinistra. Le reazioni negative invece vennero sia dalla sinistra autoritaria (inclusi, ovviamente, i comunisti e i "reggenti" del partito laburista) che dalla destra partigiana della legge e dell'ordine. Per il resto, la stragrande maggioranza della popolazione rifiutò completamente i Provos, anzi il quotidiano *De Telegraaf* si fece promotore di una vera e propria caccia alle streghe nei loro confronti, alimentando ogni sorta di pregiudizi (capelli lunghi, droga, lazzaronaggine, asocialità). Un'indagine condotta sull'elezione del consiglio municipale nel 1966 rivelò che «i Provos avevano raccolto il 32 per cento dei loro voti tra i due gruppi di più alto livello socio-economico, in ciò distanziando di gran lunga tutti gli altri partiti. Il grado d'istruzione degli elettori Provo era piuttosto elevato: i diplomati e i laureati raggiungevano il 24 per cento, una percentuale molto superiore a quella che potevano vantare gli altri partiti e addirittura l'intero corpo elettorale, nel quale i possessori di un titolo di studio erano appena il 7 per cento».

La morte del movimento Provo si deve attribuire a molte cause diverse. Le autorità avevano adottato una politica più intelligente nei confronti degli happening e delle manifestazioni e i Provos si resero conto che, persa l'originalità, le loro azioni avevano perduto anche lo scopo. I Provos non ave-

3. "Reggenti" erano le grandi famiglie patrizie che dominarono la politica olandese al tempo della repubblica.

vano mai elaborato una visione complessiva comune. «Concordiamo nel non essere d'accordo», dicevano. Inoltre non vedevano alcuna possibilità di attuare i loro progetti bianchi, il più importante dei quali era quello delle biciclette proposto da Luud Schimmelpennick, che prevedeva di porre fine al traffico motorizzato nel centro di Amsterdam e di sostituirlo con un maggiore impiego di biciclette bianche. Ciò significava affrontare il problema reale dei trasporti urbani in modo sociale e al tempo stesso lottare contro l'idolo antisociale del consumatore schiavizzato: l'automobile. Infine, il movimento Provo attirava molte persone mosse unicamente da interessi egoistici o semplicemente affascinate dalla tensione degli scontri con la polizia. E molti Provos mancavano completamente di ogni senso di responsabilità. Una specie di comune aperta organizzata su un battello fallì miseramente. Alcuni membri del gruppo originario, circa 25 o 30 persone, se ne andarono, altri si diedero alla droga, il primo membro del consiglio Provo finì addirittura a fare l'attore di cinema in Italia, ma molti rimasero attivi.

Dai Provos ai Kabouters

L'influenza dei Provos, però, sopravvisse al movimento. Forse potremmo paragonare i Provos a certi gruppi, scuole, riviste letterarie o artistiche, come, ad esempio, l'espressionismo, il cubismo, i gruppi De Stijl e Cobra. Tutti ebbero vita breve e intensa, cambiarono l'arte ed esercitarono un'influenza durevole. Il movimento Provo non voleva diventare una struttura, tuttavia dopo i Provos la società e la politica olandesi non furono più quelle di prima. Il movimento Provo fu il catalizzatore di una rivoluzione silenziosa già in atto. Oggi c'è molta più libertà nelle strade. Amsterdam è diventata un centro di cultura underground e di libertà sessuale. L'opposizione all'interno dei partiti e delle organizzazioni si esprime con maggior libertà. Chi fa televisione ha molte più possibilità che in altri paesi. Il partito laburista si è spostato più a sinistra. E' stato fondato un nuovo partito, *Democrats 66*, che ha cercato di non darsi una struttura in-

terna di potere. Ci sono state rivolte studentesche e alcune facoltà sono state democratizzate. Si sono sperimentate scuole e università alternativa, pur senza successo. Le azioni per impedire la distruzione dei vecchi quartieri e contro l'inquinamento atmosferico sono state condotte con i metodi inventati dai Provos.

La concentrazione dei capitali e la chiusura di diverse fabbriche ha causato un certo scontento tra i lavoratori e ha portato alla ribalta la questione della partecipazione e del controllo da parte dei lavoratori. Anche nella chiesa cattolica si stanno diffondendo forme alternative non autoritarie, che sostituiscono la vecchia struttura gerarchica. Infine, l'immaginazione dei Provos è stata usata di nuovo dalle giovani donne nelle loro battaglie contro la discriminazione sessuale. Lo spirito Provo dorme, ma non è morto.

Alla fine del 1969 Roel van Duyn, autore di un interessante saggio sulle idee di Kropotkin, che collegava quelle idee alla cibernetica e contrapponeva la cibernetica alla dialettica marxista, occupò il seggio dei Provos nel consiglio municipale. Con lui entrò nel consiglio anche l'immaginazione. Roel van Duyn scrisse un memorandum sul sabotaggio come forma alternativa di difesa. Il borgomastro rifiutò di farlo pubblicare e discutere in consiglio.

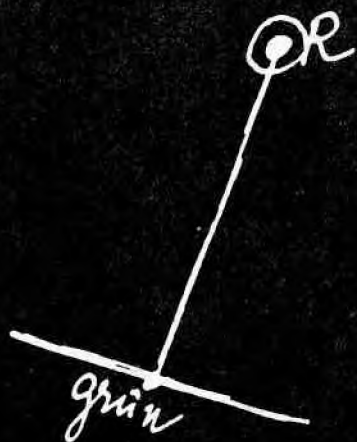
Più o meno nello stesso periodo, il movimento per l'occupazione delle case vuote nei vecchi quartieri, nato nel 1968, mise in evidenza il fatto che spesso i proprietari di immobili e le autorità lasciavano andare in rovina le case, perché erano più interessati alla possibilità di costruire nuovi edifici a scopo commerciale, che al benessere degli inquilini.

Com'era accaduto con i Provos, la confluenza di diverse persone e azioni diede vita all'*Orange Vrijstaat* dei Kabouters. Roel van Duyn, in qualità di membro del consiglio municipale, ne divenne il primo ambasciatore, accreditato presso lo stato estero, ma non nemico, del regno d'Olanda. Nella proclamazione dell'*Orange Vrijstaat* (5 febbraio 1970) si legge: «Dalla sottocultura dell'ordine esistente sta nascendo una società alternativa. Questa società sotterranea sta ve-

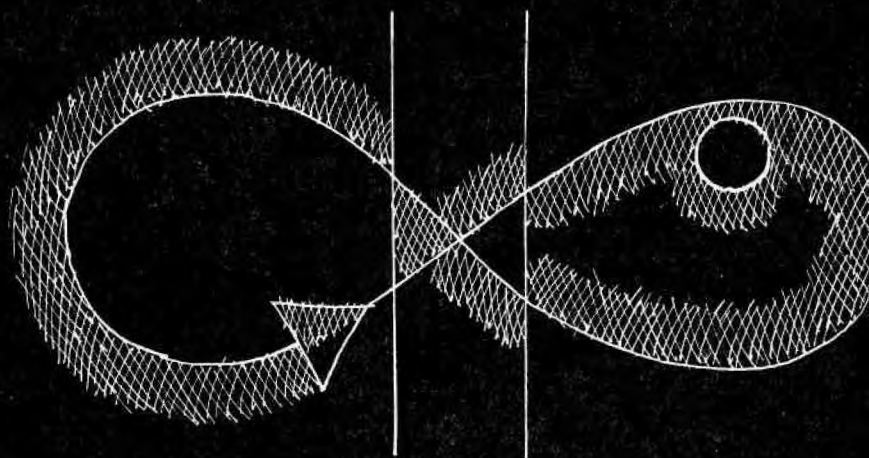
nendo alla superficie e, indipendentemente dalle autorità che ancora ci governano, inizia a condurre una vita propria e a governarsi da sola. Questa rivoluzione è già in atto. Segna la fine della clandestinità, della protesta, delle dimostrazioni; da questo momento impiegheremo le nostre energie nella costruzione di una società antiautoritaria».

Tra i Kabouters e i Provos vi sono non poche differenze. I Kabouters erano più per il «potere dei fiori» e per l'«amore» ed erano più vicini allo spirito conviviale di Kropotkin che a quello di Bakunin. I Kabouters erano ottimisti circa le loro possibilità di riuscita. Non aggredivano la società con provocazioni, ma mettevano tutti, incluse le autorità, davanti a problemi reali e alla possibilità di soluzioni alternative non autoritarie. La proclamazione dell'*Orange Vrijstaat* si conclude con un elenco di varie iniziative e soluzioni alternative: ad esempio una soluzione alternativa al problema della casa (un progetto bianco dei Provo prevedeva già la pubblicazione settimanale di un elenco delle case vuote) e una soluzione alternativa per i quartieri poveri. Ma anche tante altre proposte, come negozi alternativi per la vendita di frutta e verdura coltivate senza insetticidi, un servizio alternativo per gli anziani e ogni sorta di azioni dirette (piantare alberi nelle strade di Amsterdam, rimuovere i sassi dai punti più pericolosi nei campi da gioco dei bambini, aprire le piscine la domenica). I Kabouters avevano conservato la più importante caratteristica dei Provos: l'immaginazione.

Traduzione di Michele Buzzi



Il punto verde si spiega con l'azzurro e il giallo 1



Rapporti esterno, medio, interno 2

Marianne Enckell / Eravamo dinosauri ●



Perché i movimenti rivoluzionari allo stato nascente sviluppano caratteristiche libertarie, antigierarchiche e assembleari e in seguito si cristallizzano passando a pratiche e strutture proprie dei partiti? L'autrice, responsabile del Circa di Ginevra e attiva nel movimento libertario svizzero fin dai primi anni Sessanta, analizza questo fenomeno ripercorrendo lo sviluppo del movimento delle donne nato sulla scia del Sessantotto fino alla sua affermazione negli anni Settanta.

Quella sera, dieci o dodici anni fa, mentre preparavamo la cena, Anna mi ha chiesto: «Raccontami del maggio 1968, io facevo le elementari» «Sai, eravamo dinosauri. Gli ultimi sopravvissuti del vecchio mondo: abbiamo sconvolto i comportamenti, e dimenticato cose essenziali. Solo parecchio tempo dopo ho letto questo appello di alcune donne parigine: «Sono già quindici giorni che c'è la rivoluzione, e non si è ancora parlato delle donne!».

Venivamo da lontano, Anna. Tu non sai del tempo in cui le studentesse non avevano il diritto di portare i pantaloni, o ci si sussurrava il nome della pillola e quello dei farmacisti di ampie vedute. Ciò che vent'anni fa ci sembrava incredibilmente nuovo e osé, oggi appare molto innocente.

Per me anarchica, non era tutto così nuovo e spinto, era il

sogno diventato realtà. Che irruzione di libertà e di creatività, che bel modo di mettere in crisi l'autorità sotto ogni forma! Che capacità d'autonomia, di autoorganizzazione!

Claude Lefort, analizzando a caldo il movimento (era giugno), lo pone in una dimensione storica scrivendone al passato: «Si divertirono, fuori dalle organizzazioni dove ci si annoia, ma la partita era già ridiventata politica. Nessun programma, nessuna prospettiva, nessun obiettivo, nel senso in cui si intendono questi termini in un partito, ma c'era l'idea che, attraverso l'azione diretta, la provocazione (...), fosse possibile aprire un varco, allentare la morsa, (...) aprire una breccia. Essi mettevano fuori uso le istituzioni, impedivano l'esercizio dell'autorità; si sono posti nell'illegalità, alla luce del sole, contando sul sostegno delle masse per dare scacco al sistema repressivo, in modo tale che la stessa legge perdesse di credibilità» [3].

Perché ognuno era forte e autonomo, e tutti capivano che bisognava fare le cose collettivamente, si lavorava senza capi e senza dottrina. Finiti i discorsi sulla classe rivoluzionaria, sul potere da conquistare, sulle tappe necessarie. Finiti gli appelli alle masse: noi, che pensavamo di essere l'avanguardia, eravamo confusi nel constatare quanta gente andasse oltre, e più velocemente. Finiti i simulacri di democrazia: Daniel Cohn-Bendit, citato da Claude Lefort, [3] affermava di non essere il rappresentante delle masse, di non parlare a nome del movimento, ma di esprimere quanto diceva il movimento. Ancora una volta i marxisti non avevano capito niente, tanto che hanno immediatamente rifondato dei gruppuscoli, battezzandoli come organizzazioni, hanno volantinato davanti alle fabbriche, deciso priorità storiche, contato i voti.

Il movimento era già ampiamente snaturato e ridotto a delle sigle e si esprimeva soprattutto con slogan, quando alla luce del sole sono esplose lotte portate avanti da emarginati: le donne, gli omosessuali, le comuni. Alcuni uomini e donne continuavano a credere a ciò che si diceva e si viveva nel maggio Sessantotto: il «tutto è possibile», il «tut-

to e subito», il movimento senza programma né statuto, la fiducia nella creatività individuale.

Abbiamo anche sentito ciò che dicevano le donne americane, così come gli studenti europei avevano raccolto gli slogan dei loro compagni di Berkeley e di Berlino. Abbiamo anche ascoltato le donne del terzo e del quarto mondo, le algerine costrette a indossare nuovamente il velo dopo la conquista della libertà nazionale, abbiamo sentito della clitoridectomia, della violenza domestica. E fu allora che cominciò tutto.

Ai suoi inizi il movimento delle donne avanzava una doppia rivendicazione, separando i valori: da una parte c'era lo sfruttamento delle donne operaie, dall'altra l'oppressione di tutte da parte di tutti, con i nostri problemi, i nostri desideri di trentenni.

C'erano anche, e soprattutto, l'immaginazione, l'immediatezza, il riso fino alla volgarità (a ciascuno il suo turno), il colore nel grigiore militante. La derisione si rivolgeva soprattutto su noi stesse e sui compagni: alla sfilata del primo maggio ci definimmo «materialismo isterico», fu contro le femministe ufficiali che si fece il film «Miso e Maso».

L'impegno più qualificante del movimento era l'opposizione alla gerarchia e al dominio, dato che il concetto di oppressione era più concreto di quello di sfruttamento, perché vedevamo molto chiaramente la catena del padrone che sfrutta il suo operaio che aggredisce sua moglie che batte i suoi figli. Per un bel po' di tempo ci fu opposizione alla politica in senso stretto: i partiti erano pipì, i sindacati cacca, non solo perché non ci ascoltavano, ma perché erano organizzazioni separate, in cui il privato non trovava posto.

Andavamo fiere della nostra concezione di movimento. «Il movimento delle donne è nato senza che fosse programmato e, di fronte allo scarso entusiasmo che ci ha accolto, l'affermazione della nostra realtà è sempre stata importante quanto quella dei nostri obiettivi di lotta», scrive Geneviève Fraisse [2]. Noi non lottavamo per altri né per costruire le condizioni oggettive necessarie all'edificazione di una organizzazione: vivevamo la rivolta e la creazione, andavamo

nelle strade più per farci notare che per rivendicare. «Dire movimento e non organizzazione implica necessariamente, ove si sia nel movimento, il riconoscimento, a diversi gradi, di una libertà strutturale. Non si aderisce a un movimento come a un partito, e io continuo a credere che una donna che si ribella, qui o altrove, si ritrova femminista, e essere femminista significa partecipare al movimento delle donne. Per questo è sufficiente non lasciarci sedurre dalle immagini dei media» [2].

L'amore della libertà

In questa rivolta, nella nostra affermazione in quanto donne, nella crescita creativa che si è prodotta nel corso dei primi anni del movimento, la libertà dell'amore aveva evidentemente un grande posto, corollario necessario per il nostro amore della libertà. Le nostre madri ci avevano messe in guardia contro ciò che rischiava di provocare essere una donna libera; una donna liberata come si comporta?

Noi sapevamo bene che non eravamo emancipate, che c'era da fare un grande cammino; tanto più che conoscevamo la pillola miracolosa, che i nostri cari compagni ci ritenevano più libere che liberate, che Marcuse e Reich e Cooper e Laing ci avevano mostrato le barriere, le corazze con le quali la liberazione non è possibile.

Ma non era sufficiente che nelle città universitarie gli alloggi femminili non fossero più divisi da quelli maschili. Noi avevamo cercato di buon cuore d'aprire i nostri letti, di scivolare, di giocare il gioco, ma ci siamo ritrovate più avvilita, più sole. Ed ecco che potevamo parlarne. Non eravamo più le uniche, anormali, carenti, frigide. «Male amate, sì, ma da chi?», osavamo dire. La liberazione dei desideri aveva coinciso per un periodo con la liberazione dei desideri degli uomini, dato che noi non rischiavamo più di rimanere incinte, tu dici. Ancora una volta era stato un nostro errore, come sai. La liberazione dei desideri, per gli omosessuali maschi e femmine, è passata attraverso l'auto-affermazione, a dire il vero attraverso il totalitarismo: le donne più liberate, le più

movimentiste, non potevano che essere le lesbiche. Il movimento non è sfuggito ai comportamenti dominanti, a periodi: l'omosessualità, i vestiti indiani, la tenerezza manifesta che escludeva alcune; ma era anche per ritrovare allo stesso tempo la diversità.

Gli uomini hanno dovuto finalmente aprire bene gli occhi. Superando la paura (ma cosa possiamo dire di noi?), hanno fatto piccoli passi, osando occuparsi dei bambini, smettendo di arrossire quando parlavamo delle nostre mestruazioni e del nostro piacere, cominciando ad accettare i nostri slogan «insieme siamo più forti!», «paura non abbiamo». E la rivoluzione sociale? Si fa con i corpi, le teste e i culi, con il selciato e i cenci, nella strada e nelle alcove, con delle persone autonome. E questa è stata forse la cosa più difficile, per gli uni, come per le altre. Nel movimento e i suoi dintorni, la politica è tornata presto di gran carriera.

Politica e organizzazione

Nella sua relazione sull'anarchismo, presentata nel 1984 a Venezia, Rudolf De Jong parla a giusto titolo dell'«avvio meraviglioso di tutte le rivoluzioni»¹, quando tutto è possibile, nessuno è escluso, il potere è trasparente, le iniziative incontrano il favore di tutti. E' in seguito che questo si guasta, che canta stonato.

Il movimento delle donne è fatto di donne in movimento, si diceva; ma come funziona? Il rifiuto delle strutture significa anche dover scegliere tra l'invenzione dei colori (sotto forma immaginata: il colore degli slogan e la vita delle manifestazioni) e l'eventualità del terrorismo (i circuiti di decisione occultati perché senza garanzia istituzionale; le assemblee generali hanno sempre mal celato le reti di influenza). La libertà dalle strutture crea un certo disordine ma non annienta la politica classica che ci porta all'ordine o ci sostiene nel nostro stesso disordine: l'invenzione ridiventa tradi-

1. Relazione tenuta al convegno internazionale 1984: *tendenze autorizzate e tensioni libertarie nelle società contemporanee* Venezia. Settembre 1984.

zione e viceversa» [2]. Molte tra le donne attive non avevano mai manifestato prima d'allora né fatto parte di un gruppo, né avevano alle spalle un'esperienza di militanza. Il movimento ha reinventato la spontaneità: l'assemblea generale era convocata da un momento all'altro da chi la voleva e presieduta da chi voleva farlo. I settimanali si preparavano di volta in volta, i gruppi si componevano e si dissolvevano, tutto, o quasi, era pressoché aperto. «Ma chi decide dunque tra voi?», ci chiedeva il giudice istruttore che ci aveva accusate di aver occupato dei locali: «tutte, signora, e nessuna». Anche se io ho sicuramente preso un gran numero di decisioni e mi sono opposta ad altrettante. L'organizzazione è sicuramente necessaria per «il giorno prima della rivoluzione», la vigilia del grande sconvolgimento. Prima di quel momento, si tratta spesso di problemi che si pongono quando non si ha niente da fare, per mascherare un'attività masturbatoria, e non si esce generalmente mai dai vecchi schemi separati. In periodo pre-rivoluzionario, cos'è l'organizzazione se non l'affermazione della libertà, della critica, dell'autonomia? Quando non c'è obbedienza, non ci possono essere padroni né padrone. Quando il movimento trova l'obiettivo in se stesso, non c'è potere da conquistare.

Se fosse stato chiesto, la maggior parte delle donne del movimento sarebbe stata d'accordo con la definizione che segue: «Un'organizzazione rivoluzionaria rifiuta qualsiasi riproduzione delle condizioni gerarchiche della società dominante. Il solo limite alla partecipazione alla sua democrazia totale è il riconoscimento e l'auto-appropriazione da parte di tutti i suoi membri della coerenza della sua critica; questa coerenza deve essere contenuta nella teoria critica propriamente detta, e nel rapporto tra la teoria e l'attività pratica. (...) La categoria della totalità, essendo il giudice ultimo dell'organizzazione rivoluzionaria moderna, è finalmente una critica della politica. Essa deve mirare, con la sua vittoria, alla sua stessa fine come organizzazione separata».

Ma la politica, dicevo, è rientrata rapidamente, sotto due forme. In primo luogo, quando si parlava delle "altre" donne,

le sfruttate, le madri di famiglia numerosa e quelle che arrivavano a Ginevra per abortire perché il prezzemolo non le aveva aiutate. Bisognava trovare delle mediazioni per rivendicare luoghi che potessero accoglierle, ambulatori, asili nido, la depenalizzazione dell'aborto. In alcuni casi le donne del movimento hanno creato ambulatori, assicurazioni, ma hanno reclamato l'aiuto dello stato, riconoscimento come istituzioni. E' in questo spirito che si inserisce l'aberrazione del discorso sul salario domestico.

L'altra forma è stata più insidiosa perché si trovava in seno al movimento. I gruppuscoli, ancora vitali all'epoca, avevano cercato di padroneggiarci; sono tornati alla carica quando hanno trovato una nuova spiegazione del rapporto tra masse e avanguardie, quando si sono resi conto che senza di noi le loro truppe si rinsecchivano. «Utili all'ombra delle lotte, ci ritrovavamo nel cuore della battaglia» [2]. Di fronte a ciò, alcune hanno espresso il desiderio di vedere il movimento prendere una forma politica.

A Ginevra avevamo occupato dei locali per ottenere una forma di riconoscimento ufficiale: dopo tre mesi i bulldozer del potere sono venuti a raderli al suolo. «Il potere può cantare vittoria, ahimè: non tanto per essere riuscito a "sgomberare il luogo" (misera vittoria) ma per aver saputo anestetizzare la nostra forza creatrice, la nostra unità, la nostra gioia. (...) Il movimento sta cercando di darsi un'esistenza magica: dipingendo il suo nome sui muri (che, invece di incutere paura, non fornisce che altri motivi di lagnanza alle forze repressive), facendosi prendere nelle trappole dal Comitato di sostegno, come se avessimo bisogno di dichiarazioni in nostro favore da parte delle organizzazioni di partito, sindacati, gruppuscoli. (...) Il movimento delle donne, se ha avuto una funzione rivelatrice, è perché è stata un'ondata dal profondo, un tormento delle viscere. Perché ha messo in causa (quante volte l'abbiamo detto?) il rapporto tra uomini e donne, tra il privato e il politico. E noi vorremmo oggi un sostegno politico nel senso più triviale? Ciò significa dare prova di molta leggerezza» [4].

Un futuro bello o brutto?

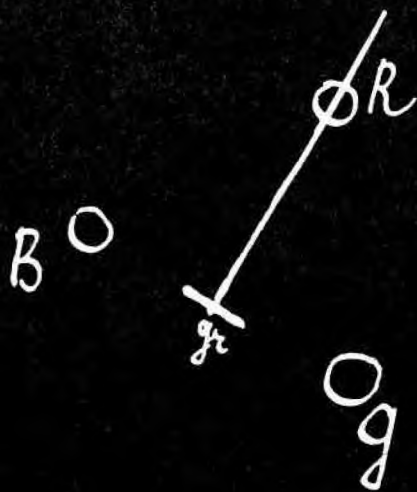
Questo ritorno alla politica non fu dovuto, o perlomeno non soltanto, alla "tirannia dell'assenza di strutture", come lasciava credere un opuscolo americano molto diffuso in quegli anni. La politica è nelle nostre teste, lo stato-padre-madre ci aspetta al varco, è da questo che bisogna emanciparsi: se questa è la scelta del movimento delle donne vuol dire che non ha saputo tenergli testa fin dall'inizio. Ha avuto senza alcun dubbio effetti profondi sulle mentalità e sui comportamenti. Ha permesso di parlare a voce alta di problemi che scuotevano dal profondo come i rapporti tra uomini e donne, e di altri più triviali, come i nostri culi, le mestruazioni, i culi dei nostri marmocchi. Ma ha prodotto anche un contraccolpo: oggi, affermare "non sono femminista", significa non sono lesbica, né saccente, né androgina. E ancora di più: dire "non sono anarchico" implica non soltanto non lancio bombe, ma soprattutto ho paura di andare fino in fondo, non oso immaginare come tutto ciò sarebbe senza governo, senza leggi, senza poliziotti, senza denaro. Certo il movimento delle donne si riproduce sotto forme diverse. La vita continua. Ma la sclerosi ciclica minaccia senza sosta: l'esempio del movimento ecologico, dai deputati verdi alla *deep ecology* alla Nuova Era, ha delle analogie. Quando esiste l'amore per la libertà, secondo me questa sclerosi non subentra. Era una bella storia, Anna, e raccontarla mi rende nostalgica.

*Poi queste donne entrarono sottoterra.
E non si sa più niente di loro, se non che si
stabilirono definitivamente nel Grande Paese delle
Donne, situato molto lontano verso est"?*
(Leggenda Arunta)

traduzione di **Tiziana Ferrero**

Riferimenti bibliografici

1. Rudolf DE JONG *Bilancio e prospettive dell'anarchismo*, Volontà, n. 4/1984.
2. Geneviève FRAISSE, *La solitude volontaire*, in *Les Revoltes logiques*, numero speciale, Parigi, febbraio 1978.
3. Claude LEFORT, *Le désordre nouveau*, in Morin, Lefort, Coudray, *Mai 1968: la Brèche*, Fayard, Parigi, 1968.
4. *Lettre de Pernelle à Nicolas*, in *Tout Va Bien*, Ginevra, ottobre 1976.



Il punto verde si spiega con l'azzurro e il giallo 2

Salvo Vaccaro / *La modernità all'incanto* ●



*Il Sessantotto rappresenta il momento cruciale che apre la società alla sua fase postmoderna. Le tensioni che agita e produce quell'evento collettivo sono in definitiva l'analizzatore sociale per comprendere i percorsi della trasformazione oggi. Da questa constatazione parte la complessa analisi dell'autore, ricercatore all'università di Palermo, facoltà di magistero e coautore di *Il capitalismo regolato statualmente* (Milano, 1981), *Oltre la pace* (Milano, 1987).*

Disinnescato sul piano fattuale, era facile prevedere quest'anno un boom del Sessantotto. Non è affatto esagerato dire che la replica è stata più altisonante dell'originale (segno della riproducibilità degradante dei tempi, avrebbe detto Walter Benjamin), e che nessun buon gusto e senso della misura avrebbero evitato i valzer dell'ipocrisia dilagante e le corse affannose al «c'ero anch'io». Commemorare è sempre un po' prendere le distanze dal *de cuius*, e le cerimonie, pubbliche o private, segnano nel bene e nel male una funzione funebre di distacco radicale.

Come per qualunque evento che segna la vita di un corpo, sia esso singolo o collettivo, l'operazione di rammemorazio-

ne, che indubbiamente esercita una notevole carica seduttiva, ha vari sensi, e non c'è bisogno di scomodare Heidegger. Essendo fortunatamente inattuabile una riproposizione pura e semplice del Sessantotto in chiave reale, a distanza di vent'anni, rimane la sua rivisitazione in chiave simbolico-discorsiva, sul piano della parola cioè, che sicuramente ha lo svantaggio di tradire il punto di vista dei fatti, delle speranze, dei comportamenti che hanno animato i milioni di protagonisti sconosciuti del Sessantotto, i quali soltanto avrebbero il diritto di rivendicare l'autenticità del loro vissuto, contro la proprietà intellettuale della parola rammemorante.

Detto e ammesso questo, volendo restare ingabbiati nel terreno del discorso con i pericoli a esso inerenti, la rammemorazione può avere il senso retorico e degradante di una celebrazione rituale, in cui l'esaltazione acritica spunta tutto sommato la valenza trasgressiva chiudendo i conti e seppellendo definitivamente la memoria storica appiattita e omogeneizzata alla stregua delle guerre puniche, con indifferenza. C'è poi la rammemorazione filologica, esegetica per meglio dire, che intende rintracciare l'autenticità attraverso i percorsi del formalismo (documentazione scritta, orale, viva), elevando un supporto materiale necessario ma insufficiente per fini interpretativi, a mera chiave di lettura, resa autonoma da qualsiasi interferenza con trame precedenti e con contesti ben più ampi dell'evento preso in sé, isolatamente. C'è poi la rammemorazione analitico-storica, storiografica, in cui l'evento viene ridotto massmediaticamente a spettacolo televisivo scadenzato in puntate, con protagonisti noti, comparse, spalle, ospiti d'onore, momenti alti e momenti di stanca, sul quale convogliare l'attenzione e misurarne, a gara, l'audience, con in palio l'interpretazione più corretta e più adeguata ai gusti odierni. Esiste poi la rammemorazione il cui taglio è esclusivamente ideologico, riflessione rapace in cui l'evento viene trattato e manipolato *ad usum delphini odierni*, in vista di un tornaconto strategico di parte, dove si sottolineano continuità e discontinuità in funzione di una ricostruzione a posteriori di un background di legittimi-

tà di cui andare, vent'anni dopo, orgogliosi. C'è infine la rammemorazione come pretesto, in cui si sceglie l'evento come occasione propizia per parlare d'altro, a noi più vicino, con il rischio di vestire e investire il bambino con i panni dell'adulto, facendogli assumere pose, atteggiamenti e comportamenti inesistenti, irrispettosi della sua biografia e della sua singolarità. Ma il pretesto può anche essere l'occasione più dignitosa, quella che, senza pentimenti né retoriche d'ufficio, raccoglie pesantemente l'onere del Sessantotto per evidenziarne limiti e debolezze nel tentativo di oltrepassarlo, nel duplice senso di andare oltre o di cambiare registro. Anche questa opera di traduzione segna il limite di qualunque rivisitazione storico-etnologica (come ben fanno Claude Lévi-Strauss e tutti gli antropologi); ha però l'onestà di ammetterlo e di elaborare il testo, arricchendolo o impoverendolo secondo i casi, così come si tratta un libro, «come un paio d'occhiali diretti sull'esterno»¹, quando la sua lettura lo vuol valorizzare qualitativamente, e non arredarne la biblioteca di un salotto à la page.

Il Sessantotto non è un evento qualunque, è un evento complesso, dalle molteplici sfaccettature, che racchiude le fila di numerosi precedenti processi sociali, emergenti e sotterranei, inconsci e progettati, che costituisce un nodo aggrovigliato di senso e significati, polisemico e polisemantico, volendo usare un gergo da iniziati, che apre a svariate biforcazioni e morfologie. Un *evento-soglia*, dove «si tratta di far emergere una "singolarità"» [14 p. 37; 12; 33], intimamente travagliata, sulla quale si sono andate sedimentando e stratificando numerose interpretazioni e letture, coerentemente contraddittorie le une con le altre, talvolta, armonicamente complementari, tal'altra; tutte aperte, comunque, a ulteriori investigazioni in-terminabili, nel senso dato da Sigmund Freud all'analisi, dove non si sa più quando porre

1. L'espressione è di Gilles Deleuze, in una conversazione con Michel Foucault [p.110]. Sui problemi di "traduzione" in etnologia, vedi Claude Lévi-Strauss [27].

la parola "fine" giacché risulta difficile separare analisi e caso [16]. Un evento di tale tipo si pone *oltre* a qualsiasi discorso condotto in meri termini di continuità/discontinuità rispetto al passato immediatamente anteriore; voglio con ciò dire che un evento-soglia quale è il Sessantotto ha una consistenza che insiste su qualcosa di specifico, al di là, appunto, di una linearità storica supposta tale o delle innegabili fratture che esso ha comportato; il Sessantotto è oltre questi parametri di lettura sia in senso antologico, per quello che esso è stato per un vissuto quotidiano di milioni di individui, sia in senso spazio-temporale, per quello che ha saputo rappresentare, evocare e trasmettere sino a oggi. Ridurre il tutto a evento culminante, momento ascendente, picco di una vetta di un processo storico, oppure momento di frattura insanabile (con un po' di eccesso retorico), sarebbe improprio e imperdonabile, ancorché se praticabile e legittimo nella ricerca di certi suoi aspetti.

L'affermazione che il Sessantotto è *l'evento-soglia della modernità*, cioè quel crinale di differenza, quel ponte che unisce e separa nello stesso tempo, trasportando flussi di comunicazione e ostacoli d'incomprensione, va dimostrata non solo per quanto riguarda le qualità tipologiche prese in considerazione nella determinazione del Sessantotto stesso, ma anche per quanto concerne l'identificazione convenzionale del diaframma della modernità, il cui interfaccia annuncia l'avvento della «condizione postmoderna», per dirla con Jean François Lyotard; e quest'ultima identificazione è problematica quanto la prima, giacché l'operazione di distinzione è convenzionale, se non ai limiti dell'arbitrarietà, proprio nell'apposizione di confini territoriali entro i quali tirare le fila di un concetto di modernità colto, nell'accezione fotografica e non morale, in controluce rispetto al suo negativo, il postmoderno. Ai limiti dell'arbitrarietà, si diceva, sia perché i confini sono spostabili ad libitum nello spazio e nel tempo (e già esistono tali e tante variabili da annichilire il tentativo di differenziarli) sia perché decidere sul moderno attraverso questa operazione topologica, dal sapore logico-mate-

matico, è problematico sia per la complessità di ridurre sfaccettature plurali su una sola etichetta del moderno, sia per la modernità di una simile operazione "decisionale", sulla cui riuscita già il postmoderno porrebbe seri dubbi².

Discutere di moderno e postmoderno può sembrare una banalità di moda; e il sospetto nasce dal fatto che la soluzione di continuità che distanzia le due condizioni viene individuata dal secondo referente assumendo nel primo una omogeneità d'insieme; una modernità, pertanto, che si darebbe totalmente unitaria. Il taglio epocale trancerebbe nettamente e verticalmente i rami della storia, negando una ramificazione rizomatica che vedrebbe invece le varie epoche nelle loro differenze e nelle loro continuità aggregate trasversalmente, secondo un rifluire di temi e problemi che si ripresentano sempre diversi. Non è facile individuare *la* modernità, il suo punto di genesi, per giunta esente dalle osservazioni critiche mosse dal punto di vista postmoderno; così come è altrettanto, ma di contro, troppo facile liquidare le problematiche emerse nel dibattito internazionale risolvendo il tutto in uno scontro tra fautori e avversari del postmoderno o del moderno, celando i nodi teorici sollevati dietro il paravento nominalistico ornato di investigazione di identità, in cerca di continuità remote e profonde o di fratture ricucite e cicatrizzate alla meno peggio.

E' possibile sfuggire a questa trappola, che spesso alimenta vuote polemiche, assumendo un punto di vista emergente nelle teoriche della complessità, andando a verificare poi una congruenza sul terreno della storia delle idee, che non sempre scandisce linearmente i propri ritmi produttivi e circolativi. Non si tratta cioè di allocare problemi e soluzioni o ipotesi risolutive a questo o a quello, assegnando una sorta di competenza loquativa, bensì di saggiare la consistenza strategica di una macchina di pensiero, nei suoi modi di formazione e funzionamento, a fronte di alcuni nodi cruciali. E

2. Sul moderno e postmoderno la letteratura è già sterminata [28; 17; 18; 38; 19]

le teorie della complessità ne hanno posti diversi, estesi sulla via di suggestioni seducenti che aggrediscono da più parti, simultaneamente, roccaforti di certezze poste in croce che abbracciano più dimensioni disciplinari. Uno di essi è la radicale frammentazione del mondo in molteplici e irriducibili luoghi comunicabili gli uni con gli altri. In questo nodo si addensano diverse problematiche fatte proprie dal postmoderno: sopra tutte la fine della possibilità di pensare il reale nella sua declinazione singolare che consentiva, in ultima analisi, un percorso del pensare pro-teso alla ricerca di un nucleo di stabilità, di un centro di gravità permanente, rinvenendolo in un senso, ora attraverso operazioni di scavo in profondità, ora attraverso indagini strettamente ermeneutiche sul piano di un regresso semantico. Questa condizione, tipica della modernità, sebbene scossa dall'irrompere quantico, vacilla e dissolve la propria potenza (ermeneutica) sotto l'incalzare di eventi che non si lasciano ri(con)durre all'unità, cortocircuitando il pensiero nelle sue strategie paradossali autoreferenziali, ed entrando in un circolo vizioso de-potenziato. Ma, va annotato, l'autoriflessione coglie il punto topologico di auto-dissolvenza già all'interno di una riflessione sul senso effettuata dal moderno, altrettanto radicale nella messa a nudo di deficit di razionalità.

Quello stesso nodo induce anche ad osservare come la frammentazione sia effetto, e non causa, di un emergere accentrato di poli locali (banchi di nuvole sparsi, direbbe Atlan) che ridefiniscono il rapporto con il globale; uno iato incolmabile vieta la mera additività, né il surplus di trascendenza, esemplificato nel teorema dimezzato «il tutto maggiore della somma delle sue parti», coglie l'asimmetria del teorema inverso, e complementare; ormai si danno luoghi parziali, de-centrati, e, accanto e nel contempo, aggregati molarmente impossibilitati a ridurre la frattura e a porsi come centri attrattori di orbitazione. Sempre quel nodo, infine, suggerisce un punto di forza, paradossalmente comune al moderno come al postmoderno: l'incomunicabilità di mondi. L'anarchia semantica irrigidisce i codici di confine, impe-

● dando la meta-dicibilità di una assiomatica di traduzione che trasferisca il senso tra i veri arcipelaghi discorsivi. La fine della possibilità di traduzione scioglie non solo il senso come meta - categoria ermeneutica, ma interrompe qualsiasi sforzo volto alla ricerca di ponti, di passaggi, di varchi tra le regioni del sapere. Nodo complesso, come si vede, e che costituisce, anche, una trama di rete di complessità, collegandosi, nella ricerca di un senso perduto, a ulteriori problemi che meglio concorrono a delineare i tratti della complessità e della modernità in questa succinta ricognizione parallela.

Quando Michel Foucault avanza l'ipotesi di una ricerca, in sintonia con la *Kritische Theorie* francofortese, di una «ontologia di noi stessi» (15, pp. 229, 236), tenta di individuare uno spazio non saturo che sfugga al paradosso autoreferenziale del singolo *subjectum*, registrando acutamente il disagio di una soggettivazione *dal basso*, né quasi-soggetto né quasi-oggetto; la condizione di complessità nega un'ontologia fondazionale della coscienza, rivitalizzando invece un'ontologia delle temporalità che ponga la costellazione-soggetto dentro un flusso mobile di topoi differenziati, nel quale il singolare sia plurale [6, pp 63 - 88; 7]. La moltiplicazione differenziata acuisce una frattura sulla quale il moderno rilevava i propri stalli: il nesso relazionale identità individuale / identità sociale. Non si dà più continuità proprio a causa della organizzazione complessa che copre il territorio e le *chances* che dovrebbero rendere comunicabili le due identità; né il senso sembra rendere conto di tale possibile relazionalità, anzi l'alta astrazione ermeneutica ingarbuglia ulteriormente la matassa, dalla quale si dipanano fili opposti, come nel canonico dissidio Luhmann - Habermas, tanto per fare un esempio [20].

Un altro suggerimento ci viene dai tentativi volti a sanare l'irreparabile atomizzazione della società, oscurità non svelabile, attraverso quelle strategie di integrazione del corpo via tecniche di controllo sociale; e non è un caso che la concezione luhmanniana del potere come *medium*, ma anche quella kelseniana del diritto, che forza una unificazione ar-

tificiale paghi il prezzo di un'assiomatica infondata, non circolare ma piramidale. Anche in questo caso il nesso che dà il senso sfida l'impossibilità di un traduzione felice tra singolare e universale [23; 29; 5, pp 70 - 110].

L'interruzione del nesso relazionale, su di un piano leggermente diverso, ripropone un classico tema occidentale, quello del *medesimo*, verso il quale non ha senso alcuno istituire uno scarto tra tradizione moderna e suo superamento, in quanto tale vicenda legata all'*identico* si ripete e si trascina da sempre. In questa sede, in questo percorso seguito di complessità e modernità, il discorso sull'*identico* si biforca, contrariamente a quanto sostiene Emanuele Severino, da quello del *divenire*, dando luogo alla problematica dell'emergenza della novità. Qui le teoriche della complessità sembrano far avanzare il baricentro della discussione; l'immanenza della coppia binaria "vincolo - contingenza", eredità della mutazione paradigmatica "caso - necessità", ri-inscrive la novità in quello spazio di libertà delimitato e definito da meta-regole condizionali. Da qui due effetti contrastanti: la biforcazione apre le porte al possibile secondo un gioco catastrofico in cui la frattura rovescia i termini spazio-temporali del gradiente di continuità, passando attraverso punti di soglia da una dimensione qualitativa a un'altra [35, 36, pp. 1064 - 1080; 39; 34, pp. 212 - 252]. L'interruzione inaugura la vigenza del possibile disincrostato dal cantuccio della latenza dove era stato confinato dal primato hegeliano del reale. La loro coesistenza, che si condensa su uno specifico e ben dato punto spaziale - temporale, relativizza il tempo dell'*identico* e del *divenire*, inscrivendolo nel quadro di discontinuità. Qui la novità emergente reca con sé i segni della modernità, sebbene la sua semantica differisca non poco; infatti, il nesso relazionale subisce un taglio che "precipita" la soluzione discontinua, invertendo le posizioni: il *divenire*, pur nella biforcazione, presenta sempre memoria del passato sotto metamorfosi della novità. La catastrofe sembrerebbe richiudere un circuito auto-logico di rinvio continuo tra *medesimo* e *diverente*, restaurando l'evoluzione del *semper*

equalis, al di qua della sua sostanzialità o della sua nichilità. Eppure, tra le tracce, paiono emergere due configurazioni mobili che spezzano l'anello consentendo un salto che innovi altrove: il *movimento della centrifuga*, in cui differenza e ripetizione coniugate simultaneamente eccedono il nocciolo duro dell'*identico*, debordando da tutti i lati, sfuggendo all'attrazione magnetica del centro per disseminarsi senza direzione privilegiata; e il *movimento della tangenzializzazione*, in cui la differenza fa leva su un punto di confine per sradicarsi dal tessuto topologico di connessione centripeta, rompendo i vincoli sistemici per evadere *oltre*³.

Leggere il Sessantotto come un *crinale della modernità* non vuol dire etichettarlo come "ultimi fuochi" di un bagaglio teorico e pratico-organizzativo residuo ottocentesco, né come spinta di modernizzazione in società consumiste e opulente, né come *epoch* spirituale che attraversa da meteora tutto l'universo; gli elementi di verità e di falsità di affermazioni simili convivono, giacché contraddittoria era la convivenza tra neo-stalinismo e libertarismo assembleare, tra creatività e routine gruppettara, tra partecipazione diretta e settarismo partitico. Ed è proprio questo crogiuolo bollente di contraddizioni tra prassi e progettualità, minimali certo, ma a forte tensione utopica, fa del Sessantotto un *evento asistemico*, come le *tranches* di pensiero che lo sostenevano (un po' di teoria critica, un po' di situazionismo, un po' di freudo-marxismo, un po' di trotzkismo, un po' d'anarchismo, un po' di neo-stalinismo maoista, un po' di neo-leninismo operaista, un po' di filosofie orientali).

Tra le spinte contraddittorie, è possibile quanto meno enucleare tre caratteri presenti che ne segnano la modernità in quel suo segmento che elegge a propria bandiera l'emancipazione e la libertà sulla Terra: la possibilità del cambiamento globale qualitativo delle condizioni materiali e spirituali della vita (*immaginario della rivoluzione*); la possibilità rea-

3. Tali suggestive figure nietzschiane, qui solamente abbozzate, andrebbero rintracciate, ri-cavate e delineate meglio a partire dai seguenti testi [9; 41; 10; 24]

le di determinare l'interesse generale della società nella sua organicità inverabile in una particolare combinazione delle sue parti (*immaginario della società giusta, pacifica e solidale*); la possibilità di progettare l'organizzazione della società e quindi una comunicazione dialogica tra teoria anticipatrice e prassi di emancipare, con una forte presa della prima su etiche individuali e agire collettivo (*immaginario della razionalità illimitata della libertà*) [40, pp. 88 -107].

Uno degli spartiacque che segna l'avvento del postmoderno può essere letto proprio a partire dal collasso di questi tre nuclei duri della modernità presenti nel Sessantotto, collasso sintomatico non di una crisi di miopia, ignoranza di nuovi dati, cioè, di nuove composizioni e combinazioni, una volta conosciute le quali ridiviene possibile un sapere della libertà e del cambiamento progettuale aggiornato ma erede della modernità, quanto piuttosto di uno smarrimento, di una debolezza, direbbero alcuni, del pensiero di fronte a costellazioni complesse che urgono nuovi stili di razionalità, con nuove categorie ermeneutiche, nuove analisi interpretative, nuovi modi di leggere e raccontare. Segna il postmoderno l'abdicazione rassegnata dei tre immaginari? Non credo, ma sicuramente il pensionamento di una figura moderna tramite cui si evocavano e si mettevano in scena questi tre immaginari.

L'immaginario della rivoluzione inverava il desiderio e l'aspirazione di emancipazione reale degli individui, in contrapposizione materialistica all'escatologia messianico-religiosa della salvezza ultra-mondana, anteriore alla secolarizzazione dell'*età dei lumi*.

Il fallimento concreto degli eventi rivoluzionari, al di là delle varie motivazioni, ha aperto una falla in un sistema reincantato che sublimava altrettanto teologicamente, nella sfera della politica, tutte le ansie di cambiamento sociale e di stile di vita. Inoltre, l'intreccio fitto e reciproco tra i sistemi statuali vigenti nel mondo ha incrinato la teoria rivoluzionaria in quel suo aspetto mondiale che vedeva il locale come un anello di una catena e di una dinamica canceroge-

na che si estendeva e si allargava a mo' di metastasi. La storia dei fatti ha smentito questa previsione ottimistica, e il Sessantotto è l'ultima sovversione mondiale in grado di scardinare confini artificiali stabiliti da formazioni statuali di sovranità.

L'effetto moltiplicato di questi eventi protrattisi per tutto il Novecento, vede uno smarrimento della teoria dell'emancipazione come categoria umana praticabile in un arco di tempo definito, generazionale. Voglio dire che l'analisi sui percorsi all'emancipazione che attraversa vari dibattiti e varie regioni politiche e teoriche (rivoluzione sì, rivoluzione no, fondamentalismo ecologico o neo-istituzionalismo verde, insurrezionismo o gradualismo, quale riformismo), e che indubbiamente riflette lo scacco pratico dei movimenti tesi al cambiamento qualitativo dell'esistenza, è a sua volta riflesso di un'empasse teorica dell'emancipazione come chance, come possibilità fattiva mondiale. L'agonia "dei referenti forti", come dicono da sponde differenziate Jean Baudrillard e Jean François Lyotard, ha investito non solo l'immaginario della rivoluzione, dell'emancipazione ma, attraverso quest'ultimo, quello della giustizia sociale.

La complessità della società e la sua iperdifferenziazione hanno vanificato *de facto* le condizioni di concepire organicamente, quindi di poterlo poi nominare nell'arena della società stessa, un interesse generale intorno al quale riuscire a coagulare sia le esigenze di giustizia, equità, solidarietà che contraddistinguono i caratteri di una organizzazione sociale libera, sia quei segmenti sociali portatori di tali sistemi rappresentabili organicamente, non corporativisticamente. Anche qui la realtà ha disincantato, e di molto, sebbene poi il primato della forza reincanti dissimulando una gerarchizzazione e una rappresentazione istituzionalizzata dentro una cornice statale bene o male autoriproducentesi. E' però vero che gli sforzi di progettare una soluzione equa alle disuguaglianze arbitrarie delle società statuali occidentali hanno dato come più alto esito le teoriche neoliberali di Rawls, Nozick & Co.[33; 37; 42; 31; 8], che non sem-

brano affatto poter ricoprire quel ruolo di collante universale e di sostituto adeguato dei vecchi concetti di emancipazione e giustizia sociale. Ovviamente, il momentaneo fallimento non deve far desistere, a meno che tale fallimento non investa in profondità le motivazioni di ricerca di un immaginario simile, sfociando non tanto in rassegnazione e disillusione, quanto in un'acritica accettazione dello status quo⁴.

In ultima analisi, il "disagio della civiltà" annunziato da Freud si prolunga ai giorni nostri nel disagio interpretativo di una società complessa che ha cambiato le proprie regole di formazione e funzionamento. Fine delle centralità, incertezza di prammatica come atteggiamento quotidiano, fine delle meta-narrazioni che legittimavano saperi specifici, auto-avvitamento della dialettica come metodologia scientifica di conoscenza: tutte queste condizioni rendono precarie le vie dell'investigazione e della ricerca teorica, mentre la prassi non è che stia certamente meglio.

Il tentativo habermasiano di progettare l'emancipazione rifondandola su un sostrato di intercomunicatività dialogica tra esseri razionali [21], ben si inquadra in un aggiornamento della razionalità della libertà, grande erede delle spinte libertarie del Sessantotto e non, le quali attualmente hanno partorito solo il topolino riformistico, per giunta di basso profilo. Né si può dire che ha miglior fortuna l'ideale di democrazia diretta e partecipativa del socialdemocratico Habermas, lui stesso in contraddizione, in scarto tra tensione progettante e prassi concreta.

Siamo giunti allora in quell'era postmoderna in cui trionfano le "strategie fatali", impersonali, casuali, destinali annunziate da Baudrillard, in cui la morte del Soggetto degli umanisti sessantottini, che con Foucault volevano la liberazione dalla soggettività intesa come categoria di assoggettamento (quindi soggetto come duplice figura, attiva e passiva, di soggetto assoggettante e soggetto assoggettato) si ri-

4. Geniale l'intuizione di Antonin Artaud risalente già al 1928: «non c'è più una misura comune a cui riferirsi, non ci sono mediazioni» [1, 17].

torce di contro nella vittoria dell'oggetto, di ciò che ci sta di fronte e sul quale nulla noi possiamo se non riconoscere il simulacro e accettare sino in fondo la sfida simbolica della simulazione pansemiurgica? [2]. Questo interrogativo è ancor oggi inevaso, e con esso gli altri precedentemente enunciati, tutti quanti che si diramano dall'evento-soglia del 1968. Ne vogliamo sottolineare un ultimo sia per il rilievo avuto allora sui destini dei vari movimenti (eredità comunque del lascito irrisolto della polemica marxismo-anarchismo), sia per il rilievo che oggi può avere, mutate radicalmente le condizioni che non di meno rendevano vitale la contrapposizione tra politico e sociale.

Uno degli slogan più famosi, "Il personale è il politico", segna, contro Hegel, lo scardinamento della dicotomia "società civile/società politica", che denotava la bipartizione della vita borghese, è bene sottolinearlo, in due sfere separate, scisse. Come in ogni aforisma, in esso vengono racchiuse diverse tensioni, che esplodevano sia contro l'autonomizzazione della politica professionale e burocratica, nell'accezione data dalla critica weberiana, sia a favore della politicità (più che politicizzazione) della vita quotidiana come una totalità organica afferente più agli affari pubblici (l'organizzazione della società) che a quelli privati (il riflusso nell'intimità solipsistica), nonostante tutto ciò non andasse a discapito della sfera individuale [22; 25; 26]. Il sociale era già entrato altre volte nella storia, e come altre volte ne era stato piegato dal politico; l'esplosione del Sessantotto segnò la sua trasversalizzazione compiuta, riconoscendo su ampia scala che nessun valore, d'allora in poi, avrebbe potuto muoversi e fluttuare senza una qualche perturbazione reciproca con e nel sociale. Questo stesso fatto segnava la fine del sociale come spazio contrapposto al politico, come *topos* referenziale e privilegiato sempre e comunque di un'altra progettualità, giacché le compenetrazioni, le interferenze e gli interscambi provocavano il crollo della barriera divisoria verticale tra le due sfere e nel contempo l'indistinzione delle aggettivazioni: non era più possibile distinguere netta-

mente cosa era politico e cos'era sociale, rigidamente separati nello spazio e nella qualità. L'aridità insulsa della sfera della politica istituzionale, sempre seducente nei confronti degli scimmiettamenti extraparlamentari, si legava alla politicizzazione di qualsiasi dinamica sociale da quella pervasa (insieme, precisa Habermas, alla spoliticizzazione della coscienza individuale delegante), il che avrebbe dovuto provocare un salutare ripensamento sia del rapporto tra progettualità astatuale e prassi emancipatrice quotidiana nella giunzione di interferenza obbligata, di attrito vincolante con processi istituzionalizzati, sia delle relazioni di possibilità come esito finale dell'eterno squilibrio tra movimenti istituenti ed effetti istituzionalizzanti (il cosiddetto effetto Mülmhann, secondo René Lourau).

L'opacità in questo spezzone di strategia del cambiamento è tuttora visibile nell'alternarsi di processi sociali che subiscono e nel contempo attuano una muta resistenza, attiva e passiva, ricattata e ricattatoria, nei confronti del politico, nel senso istituzionale; tuttavia, la logica politica in quanto aggettivazione qualitativa permane nei modelli simulatori di gran parte degli eventi sociali, che omaggiano (e qui ha ragione Baudrillard) un simulacro più andando a cozzarvi contro che aggirandolo e aggirando, rilanciando la posta della seduzione e proseguendo indifferenti per un proprio percorso tutto da inventare.

La tensione alla libertà, intesa moralmente in senso assoluto, e politicamente in senso relativo e plurale, è presente nell'istanza anarchica, al di sopra degli eventi e contingenze sia che riguardino direttamente le vicende storiche dell'anarchia organizzata, sia che investano realtà e immaginari libertari che incarnano tale istanza senza nemmeno esserne consapevoli. E' una tensione sovra-storica, cioè radicata e mascherata sotto diverse figure in qualunque forma di società. Noam Chomsky collocherebbe la sua universalità sin dentro il genoma umano, come matrice di immaginario e di etiche da cui si proiettano pulsioni e utopie libertarie e da cui indubbiamente trae linfa, insieme ad altri, il pen-

siero anarchico.

Oggi possediamo occhiali di lettura sfocati, che non ci consentono di vedere dove circolano e si sedimentano i rapporti di autorità, di sfruttamento, identificando nella vasta superficie della società intera e nella profondità delle sue specificità locali le articolazioni minute e quotidiane tramite cui si perpetua un modello mobile di asservimento volontario, per dirla con De La Boétie. E'altresì probabile che tali occhiali di lettura scontino un deficit teorico: l'accentuazione anarchica della critica al potere statale, rinvenibile nei testi principali come ossatura architettonica, riflesso di un conflitto politico-ideologico interno alle vicende della Prima Internazionale, ma anche al nazionalismo risorgimentale europeo, ha trascurato di fatto la problematica delle relazioni di potere all'interno di un tessuto sociale. La critica radicale e lungimirante del Politico ha condotto a una strategia libertaria destatalizzante, che oggi assume valenza particolare sia per l'invasione pervasiva dello stato sin dentro le maglie del sociale fino a farlo implodere come tale, sia per la rinnovata mistificazione neoliberale dalla quale occorre differenziarsi pur standosene tatticamente sulla scia. Il pensiero autogestionario specifico, però, trascura tutt'oggi la riflessione, dopo le ricerche psicoanalitiche da Freud a Reich a Laing e Guattari, e dopo le ricerche genealogiche dei micropoteri diffusi di Foucault, sulle relazioni di potere che instaurano un circuito di dominio entro *enclaves* societari (famiglia, scuola, sessualità, salute, ecc;) dove la presenza dello stato non è l'unico e esclusivo regolamentatore. In altri termini, manca una logistica specifica delle regole del gioco che fanno funzionare strutture sociali, in sintonia statale, sotto modalità gerarchiche, autoritarie, verticali, centralistiche; e manca, parallelamente, una progettualità specifica su tali temi, riflettendo sulla creazione ed elaborazione di forme organizzative societarie che instaurino regole del gioco orizzontali, decentralizzate, libertarie, solidali.

L'omessa focalizzazione delle inedite figure di oppressione, che scombina sia le forme che i volti degli oppressori e de-

gli oppressi⁵, oggi intercambiabili proprio in virtù della complessità di un tessuto frastagliato della società che non può essere dimidiato verticalmente, bensì trasversalmente, attraverso corpi e ruoli collettivi e individuali, porta il pensiero anarchico a un'analisi più ideologica cioè simulacrale, che riflettente, cioè attenta a cogliere ciò che si muove sino a pervenire alla possibilità di simulare e ricostruire artificialmente dinamiche reali, vere e poste in palio, tendenze in atto, conflitti rilevanti nel corpo sociale, smascherando *ballons d'essai* messi in scena solo per illudere, cioè vincolare con l'in-lusione secondo l'etimo latino, e attirare là dove si recita un copione ormai fatiscente.

Questo deficit interpretativo ostacola inoltre una sorta di misurabilità dello stato di tensione presente nella società, cosa che alla critica pratica dovrebbe interessare moltissimo; non che la società complessa possa essere paragonata a un modello "a pentola a pressione", con gli alti e i bassi, i punti di soglia oltre i quali l'eccitazione deflagra irreversibilmente; ma sicuramente, nel quadro di una generale imprevedibilità degli stati di tensione, cogliere tali punti di attriti, di resistenza, di pressione è uno degli elementi di conoscenza che un pensiero deve saper allestire nel predisporre la propria griglia analitica⁶.

Altro strumentario di cui deve dotarsi un pensiero anarchico intenzionato al cambiamento qualitativo della prassi è la messa a punto di un modulo di attivazione progettuale, cioè la comprensione e la determinazione del punto opportuno di innesco tangenziale di progetti libertari e di liberazione nella dimensione del presente illibertario e vincolante.

L'inattuabilità dei progetti specifici, nel loro adattamento graduato alle condizioni attuali del vivere sociale, garan-

5. «Non esiste più un soggetto rivoluzionario di riferimento» [3, p. 122].

6. «...ci sono delle linee di incrinatura, che non coincidono con le linee delle grandi fratture segmentarie. (...) Ma è per lo più quando tutto va bene, o va meglio sull'altra linea, che l'incrinatura si produce sulla linea nuova, segreta, impercettibile, indicante una soglia di diminuzione, di resistenza, o la salita di una soglia di esigenza: uno non riesce più a sopportare quello che, ancora fino a ieri, poteva sopportare» [11, pp. 148-9].

tisce da un lato la proiezione conflittuale e utopica che rompe la linearità logica e pragmatica del mondo "così come esso è", ingabbiato e irretito nelle maglie statuali della formazione e del funzionamento del dominio; dall'altro, però, deve anche saper garantire che l'estraneità al mondo frammentato non si capovolga beffardamente in marginalità inincisiva, autocondannandosi a un'eternità narcisistica e aristocratica, spuntata di qualsiasi valenza trasformatrice, e non tanto sul piano delle coscienze, come nel tradizionale "educazionismo", quanto soprattutto sul piano reale delle dinamiche instabili che conformano le regole dei giochi non sempre chiusi a esiti imprevedibili e irriducibili alla progettualità statale.

Questo stile di pensiero mette in campo uno sviluppo strategico capace, almeno in teoria, di graduare i progetti sino a inserirli nel tessuto del presente, in un attimo di dialettizzazione contingente e opportuno che già in sé, però, prevede la linea di incrinatura e di fuga verso tappe sempre più tangenziali e irrecuperabili a una fagocitazione in agguato⁷.

Ciò significa infrangere un tabù, o un caposaldo, chissà?, del pensiero anarchico, e cioè il rifiuto di tematizzare la transizione. Con tale termine, non si intende adottare il senso marxiano, cioè una stadio transitorio tra due forme di vita e di razionalità antagoniste, con tutti i problemi di soluzione apparente di continuità e di perduranza di uno stadio nato per suicidarsi in virtù di non si sa quale spinta sacrificale masochista; in effetti, uno stadio transitorio tende ad autopetruarsi e autoconservarsi nel tempo e nello spazio.

Pensare la transizione, a mio avviso, significa innescare sin d'ora le riflessioni su un possibile-altro commisurabile ai vincoli di un possibile-ora nella tensione progettuale che

7. « Le grandi rotture, le grandi opposizioni, sono sempre negoziabili; ma non la piccola incrinatura, le rotture impercettibili, che vengono dal sud. Diciamo sud senza però attribuirgli una particolare importanza. Parliamo infatti del sud solo per designare una direzione che non è più quella della linea di segmenti. Ma ognuno possiede il suo sud, situato non importa dove, vale a dire la sua linea di pendenza e di fuga. Le nazioni, le classi, i sessi hanno il loro sud» [11, pp. 154-155].

sperimenta anticipando e anticipa sperimentando, nell'intento di far avanzare nella prassi condizioni sempre più spinte in direzione utopica tali da catalizzare nuovi progetti e nuove energie di liberazione e di cambiamento.

I processi di trasformazione sociale, operati sotto il segno della rottura qualitativa, sono fisiologicamente gradualistici proprio perché condizionati da elementi, dinamiche e eventi parzialmente indipendenti dal volere umano, sia a livello individuale che a quello collettivo. Così è impensabile riflettere la transizione come una mera sostituzione progettuale bensì come una progressiva centrifuga di effetti progettuali che scatenano sempre più condizioni favorevoli alla rottura qualitativa⁹, la quale, poi, in ultima analisi, deve saper costruire un rinnovato stile di vita collettiva parametrata su nuovi valori, nuove regole del gioco, nuove forme organizzative. Se la progettualità non esaurisce totalmente l'inventiva e la creatività nella sperimentazione, la gradualità non satura lo spazio della rottura sociale, bensì lo avvia facendo balenare, nella contestualità temporale, dei segni significativi e visibili che diano il senso del cambiamento qualitativo, intorno ai quali aggregare nuove idee e nuove energie in un processo infinito in cui la stessa categoria di transizione va a perdersi nel flusso caotico della distruzione e della costruzione "altra" infinita.

Progettare e sperimentare percorsi e vie di transizione possibili non coincide affatto con una razionalità che nell'anticipazione proietta e piega sugli eventi l'ombra del proprio modello da imporre a tutti i costi. La progettualità anarchica si è sempre caratterizzata come tensione verso libertà e molteplicitate, e quindi come progettazione aperta di spettri di diagrammi possibili di forme organizzative di libertà e giustizia. Libertà e giustizia sociale capisaldi della ricerca a

8. Luhmann ha ragione: «È impossibile entro ordinamenti complessi modificare tutto in una sola volta» [31, p. 211].

9. Su questo punto non concordo con Baudrillard, quando afferma «Siamo in un universo elastico e curvo, ove non c'è più nessun punto di fuga», [4, p. 217].

narchica, vengono dedotti in un procedimento dialettico-negativo, dove la critica negativa implacabile smantella i luoghi e le figure del dominio e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, vietandosi spesso l'abbozzo, lo schizzo di una società libera e liberata.

La tensione verso la libertà e la giustizia sociale, riflessa nei conflitti, nell'ansia di ricerca, nelle contraddizioni, nei problemi emergenti, va sempre istruita in questa critica negativa di fondo, la cui vigilanza attenta può fungere da antidoto per non riproporre false risoluzioni che rappresentano nuovamente la medesima logica di sempre. Ma va anche detto che, a mio avviso, il piano concreto della sperimentazione progettuale deve essere perseguito con più attenzione, sensibilità teorica e pratica, poiché la riflessione anarchica tematizza lo spazio della socializzazione entro aggregati collettivi, fornendo soluzioni orizzontali, libertarie, decentralizzate, responsabili ed eticamente vincolanti ai problemi della socialità umana. Dare pienezza, non solo metodologica, come indirizzo strategico di trasformazione qualitativa dell'esistente ma anche sostanziale, come contenuto propositivo delle ipotesi sociali e specifiche, diventa pertanto uno dei compiti principali del pensiero anarchico di fronte al Duemila: forme libere di organizzazione sociale, stili di giustizia e d'equità, risolvendo le aporie della politica e dell'etica individuale e sociale.

E allora, vent'anni dopo il 1968: *ce n'est qu'un début!*

Riferimenti bibliografici

1. Anton ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino, 1972.
2. Jean BAUDRILLARD, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano, 1984.
3. Jean BAUDRILLARD, *Lo specchio della produzione*, Multhipla, Milano, 1979.
4. Jean BAUDRILLARD, *Della seduzione*, Cappelli, Bologna, 1980.
5. Pietro BARCELLONA, *Il giuridico nella costituzione del moderno*, in *Problemi del socialismo*, n. 5/1985, Franco Angeli, Milano.
6. Fabio BAZZANI, *Max Stirner, dicibile-indicibile*, in *Etica e linguaggio delle complessità*, Franco Angeli, Milano, 1986.
7. Fabio BAZZANI, *Stirner e la differenza*, in *Critica Marxista*, n. 1/1985.
8. Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984.
9. Gilles DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il mulino, Bologna, 1971.
10. Gilles DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze, 1978.
11. Gilles DELEUZE e Claire PARNET, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano, 1980.
12. Michel FOUCAULT, *Il sapere e la storia*, Savelli, Roma, 1979.
13. Michel FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977.
14. Michel FOUCAULT, *L'impossibile prigione* (a cura di M. Perrot), Rizzoli, Milano, 1981.
15. Michel FOUCAULT, *Il problema del presente. Una lezione su che cos'è l'Illuminismo di Kant*, in *Il Centauro*, n. 11-12/1984.
16. Sigmund FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, Boringhieri, Torino, 1977.
17. Jürgen HABERMAS, *Moderno, postmoderno e neoconservatorismo*, in *Alfabeta*, n. 22/1981.
18. Jürgen HABERMAS, *Moderno contro postmoderno*, in *Lettera internazionale*, n. 8/1986.
19. Jürgen HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987.
20. Jürgen HABERMAS e Niklas LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas, Milano, 1973.
21. Jürgen HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il mulino, Bologna, 1986.
22. Jürgen HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.
23. Hans KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1975.
24. Pierre KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano, 1981.
25. Henri LEFEBVRE, *Critica della vita quotidiana*, Dedalo, Bari, 1977.
26. Henri LEFEBVRE, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
27. Claude LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1979.
28. Jean François LYOTARD, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.
29. Niklas LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979.

30. Niklas LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano, 1983.
31. Sebastiano MAFFETTONE, *Verso un'etica pubblica*, ESI, Napoli, 1985.
32. Edgar MORIN, *Teorie dell'evento*, Bompiani, Milano, 1974.
33. Robert NOZICK *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981.
34. Piero PINZAUTI, *La dissoluzione del moderno in filosofia*, in *Problemi del socialismo*, n. 5/1985, Franco Angeli, Milano.
35. Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino, 1981.
36. Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, voce *Vincolo* in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIV, Einaudi, Torino, 1981.
37. John RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
38. Richard RORTY, *Habermas, Lyotard e il postmoderno*, in *Lettera internazionale*, n.8/1986.
39. Emanuele SEVERINO, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1980.
40. Salvo VACCARO, *Pensare la differenza. Le regole del gioco postmoderno tra nihilismo e sistemi complessi*, in *Fenomenologia e società*, n. 10/1986.
41. Gianni VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974.
42. Salvatore VECA, *Una società giusta*, Il Saggiatore, Milano, 1982.
43. Albrecht WELLMER, *La dialettica moderno-postmoderno*, Unicopli, Milano, 1987.

Volontà

i numeri precedenti

4/87 Lo scienziato e il filosofo

scritti di M. Borillo / C. Castoriadis /
E. Colombo / A. Dal Lago / M. Enckell /
P. Feyerabend / T. Holterman /
F. Terragni / J. Todd /

1-2/ 88 Differenza che passione

scritti di E. Amodio / H. Barclay / J. Biehl / J. Clark /
E. Colombo / E. Donini / R. Di Leo / E. Dio Bleichmar /
A. Guiducci / Y. King / P. Manacorda / M. Matteo /
G. Paley / P. Violi /

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine /
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 2.500 lire /
abbonamento annuo 25.000 lire /
versamenti ccp 12552204 intestato a Editrice A

Elèuthera

volumi pubblicati

Murray Bookchin / L'ecologia della libertà
Albert Meister / Sotto il Beaubourg
Enrico Baj / Cose, fatti, persone
Ashley Montagu / Il buon selvaggio
Ursula K. Le Guin / L'occhio dell'airone
Noam Chomsky / La quinta libertà
Eduardo Colombo / L'immaginario capovolto

Roberto Ambrosoli
Il Sessantotto sotterraneo

Pietro Bellasi
Il fantasma della politica

Fabrizio De André
**Siamo per sempre
coinvolti**

Rudolf de Jong
**Quando nacque
il provotariato**

Marianne Enckell
Eravamo dinosauri

René Lourau
Un'analisi istituzionale

Edgar Morin
**Era un movimento
complesso e ambiguo**

Carlo Oliva
**Ma la scuola
non è cambiata**

Carlos Semprun Maura
**Il canto profondo
di quel maggio**

Salvo Vaccaro
La modernità all'incanto

VOLONTÀ

3/88



Lire 10.000
anno XLII
n. 3 / 88

spedizione
in abbonamento postale
gruppo IV - Forlì
tassa pagata - taxe perçue

€ 5.16