



**VOLONTA'**

**3/89**

---

**VOLONTÀ'**  
**laboratorio**  
**di ricerche anarchiche**

Collettivo redazionale

*Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli  
Dario Bernardi Nico Berti  
Amedeo Bertolo Franco Buncuga  
Eduardo Colombo Errida Contiero  
Rossella Di Leo Marianne Enckell  
Roberto Marchionatti Franco Melandri  
Andrea Papi Ferro Piludu  
Pablo Santin Filippo Trasatti  
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 30.000; estero lire 35.000*  
*via aerea lire 40.000; 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 , 47100 Forlì

---

*versamenti* c.c.p. 17783200  
intestato a Edizioni Volontà  
casella postale 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

---

**VOLONTA'**

**3/89**

- Ronald Creagh  
*Storia dell'utopia vissuta* 7
- Pino De Sario e John Masnovo  
*Le tribù in Italia* 17
- Karl Ludwig Schibel  
*Progetto e vita quotidiana* 41
- Ruben Prieto  
*La Comunidad del sur* 53
- Avraham Yassour  
*I kibbutz analizzano i kibbutz* 73
- Vivian Silver  
*Egli creò l'uomo e la donna* 91
- Alberto Ruz Buenfil  
*I tempi delle comuni* 101
- Crass  
*Vivere la musica* 111
- Stephan Schulberg  
*L'anarchia teatrale  
del Living Theatre* 121
- Filippo Trasatti  
*Le utopedagogie* 129
- Dennis Hardy  
*Tutto cominciò con Winstanley* 145
- Andrea Papi  
*Cecilia un esperimento sociale* 161
- Ronald Creagh  
*Sherlock Holmes  
e il mistero delle comunità* 179

Le illustrazioni di questo numero  
sono tratte dal libro  
di Gianni Guadalupi  
e Alberto Manguel,  
Manuale dei luoghi fantastici,  
Rizzoli, Milano, 1972.



*Le comuni si fanno ma non si dicono. Di questo fenomeno che ha interessato e interessa quasi tutto il mondo, chi lascia tracce scritte sono soprattutto sociologi e ricercatori di storia. I diretti protagonisti raramente analizzano la loro esperienza: quasi che il viverla esaurisca ogni interesse teorico.*

*Questo volume di Volontà si sottrae soltanto in parte a questa consolidata tradizione. Numerosi saggi che qui compaiono sono opera di studiosi esterni (anche se ovviamente interessati) al movimento comunitario. Però accanto a questi compaiono riflessioni di protagonisti delle comunità. L'indagine qui presentata abbraccia solo una parte (dal punto di vista geografico) di questo movimento.*

*Anche dal punto di vista storico l'indagine è parziale, ma come potrebbe non esserlo di fronte a un fenomeno che praticamente nasce con il senso di rivolta e di alterità dell'uomo? Nonostante queste limitazioni L'utopia comunitaria è in grado di fornire alcune risposte soddisfacenti e soprattutto è capace di sollevare numerosi interrogativi.*

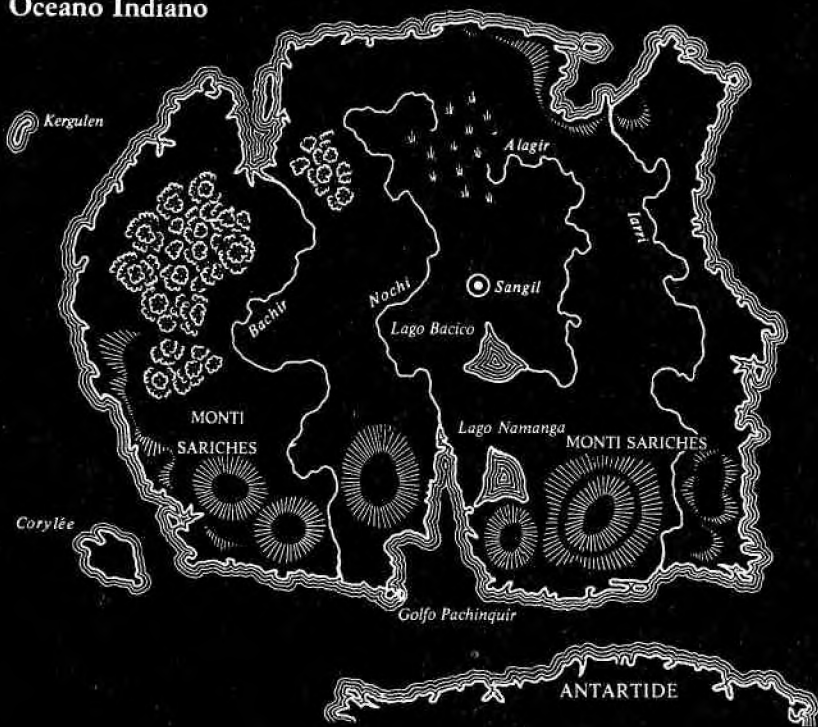
*Ma, altro interrogativo, perché un volume sulle comuni, oggi? La risposta è semplice e complessa al tempo stesso. Semplice perché con queste analisi si interviene su un fenomeno ampio, ma ancora con relativamente pochi tentativi di generalizzazione. Complessa perché l'esistenza stessa delle comuni pone un quesito*

*difficilmente resolubile al pensiero libertario e anarchico. Quest'ultimo ha sempre avuto nei confronti delle comuni un atteggiamento duplice. Da un lato ha riconosciuto che questi esperimenti sociali rappresentano un tentativo per uscire dalla posizione unicamente conflittuale con il sistema gerarchico per trovare una via di trasformazione della società esistente. Dall'altro ha sempre ritenuto che queste forme di socialità esaurissero la carica eversiva. In pratica la creazione di isole felici, tenderebbe ad ammorbidire il conflitto sociale. In parte queste due posizioni classiche sono state superate dall'evolversi della situazione sociale. Oggi la conflittualità sta assumendo connotazioni decisamente diverse da quelle storicamente conosciute. Anche il persistente deperire delle comuni (determinato solo raramente dalla repressione) pone interrogativi nuovi. Il confronto con l'esistente è elemento principale in questo processo di autodissoluzione. Ma come dice il padre dell'analisi istituzionale, René Lourau, proprio questa caratteristica è indice di vitalità. Le comuni con la loro breve vita raccontano la lotta insanabile con l'istituente. Strutture di alterità rifiutano con la loro morte di divenire parte integrante dell'istituzione generalizzata.*

*E le comuni che sopravvivono per decenni e decenni? La loro storia sembra non contraddire la teoria di Lourau. Nella maggioranza dei casi si sclerotizzano e assumono le forme sociali del mondo che volevano negare. E quando ciò non avviene, come nel caso della Comunidad del sur, bisogna rileggere attentamente la loro storia per comprendere come situazioni particolari abbiano mantenuto viva la dimensione di stato nascente che ha impedito di cadere nell'istituito.*



Oceano Indiano



## Ronald Creagh / *Storia dell'utopia vissuta* ●

*È possibile identificare il percorso dei fermenti utopici attraverso i secoli? Esiste un filo che lega, in modo più o meno diretto, le varie esperienze tese a fondare una società diversa da quella esistente? No, perché questa storia è ancora tutta da scrivere. Oggi si può soltanto fornire la descrizione delle costellazioni utopiche ed è quanto fa l'autore (professore di cultura americana all'università Paul Valery di Montpellier) sintetizzando i vari cicli delle realizzazioni e delle aspirazioni verso il totalmente altro. Tra le opere di Ronald Creagh: Histoire de l'anarchisme aux Etats Unis (1981), Sacco et Vanzetti (1985) e Laboratori d'utopia (1987).*

**P**uò sembrare un paradosso, ma oggi è impossibile tracciare una storia dell'utopia vissuta, sia per ragioni di ordine pratico sia teorico.

Sul piano pratico, siamo ben lontani dall'aver raccolto un inventario adeguato di tutte le esperienze. Se ne conoscono solo alcune che, per motivi diversi, hanno interessato gli storici, ma ne esistono molte altre che sono ancora sconosciute o poco studiate. Per dare un'idea del problema basterà citare l'affermazione di un esperto americano del maggio



1989, secondo cui in questo momento negli Stati Uniti esisterebbero più comunità utopiche di quante ce ne siano mai state nel corso della storia di quel paese.

Questa affermazione porta d'altra parte ad affrontare il problema teorico: cos'è utopico e cosa non lo è? Quand'è che il socialismo diventa utopico? È il caso di includere tutte le comunità religiose, i gruppi di eremiti e chi più ne ha più ne metta? Trovare un accordo oggi su questo punto è praticamente impossibile, perché nella migliore delle ipotesi ciascuno difenderà a spada tratta la sua definizione di utopia in nome della sua ideologia e quindi della sua storia. In realtà gli autori ben si guardano dal dare una definizione di utopia, mentre a ogni convegno sull'utopia spunta fuori qualche universitario zelante che presenta un suo lavoro come contributo al tema. Ma già s'immagina che al prossimo convegno su un tema diverso, egli s'occuperà di tutt'altro.

Il punto di vista ideologico è spesso determinante. I conservatori presentano come utopiche le esperienze meno riuscite, i socialisti tendono ad annettersi i giusti criteri di misura; i religiosi pure, in nome dell'apocalittismo e del millenarismo. La posizione dei libertari, che assumono come criterio di lettura le strutture del dominio e dello stato, è dunque più giustificata?

Diciamo che quantomeno, ha il merito di distinguere tra la funzione del mito, che si riattacca al passato e alla tradizione, e quella dell'utopia, che è aperta verso l'imprevisto, al di là dei limiti imposti e dei tabù.

La critica anarchica è più percettiva per quanto riguarda l'utopia, e la mostra come una topografia dell'immaginario collettivo, ne rispetta la complessità, la pluridimensionalità e le contraddizioni, anche se talvolta per opportunismo. Al contrario dei nuovi filosofi, che pongono le utopie nell'astratto, la critica anarchica tiene conto, per esempio, della loro dimensione temporale, cosa che non sempre fa per quel che riguarda i miti.

È ancora presto per scrivere la storia delle utopie vissute,

che non si limita alle sole comunità rurali, né alle sole comunità tout-court: rimane un grande campo inesplorato da studiare, quello dell'utopia nei grandi movimenti sociali, per esempio il maggio 1968.

In attesa che questi grandi compiti vengano realizzati, ci sono alcune linee generali, reperti provvisori, che permettono di stabilire un panorama cronologico secondo determinati criteri di lettura.

### **Alcune costellazioni utopiche**

Una lettura anarchica della storia delle utopie è possibile, ma rischia di costituire una nuova ortodossia. Sarebbe senz'altro più utile indicare i dinamismi interni che vengono posti in gioco fra l'immaginario collettivo e l'utopia in ciascuna epoca storica, come pure l'evoluzione del discorso utopico. Questo non è un lavoro realizzabile all'interno di un breve articolo; accontentiamoci dunque, più modestamente, di un panorama rapido, classico, delle grandi costellazioni utopiche.

**Il ciclo medievale.** Il grande presupposto delle utopie è che tutto è già stato previsto e ordinato da dio. Le cose esistono più che essere create: il paradiso è trovato, non è costruito dall'uomo.

«Il percorso ha inizio dopo il gesto dolcinista celebrato da Dante e da Karl Kautsky, fino all'epoca della guerra dei contadini tedeschi che, con il movimento dei Fratelli svizzeri come culla, dà inizio alla lunga storia del movimento hutteriano (dal suo fondatore Jakob Hutter)» [2, p.8; 4], che si sviluppa e continua fino ai giorni nostri. In Inghilterra i Lollards di John Wycliffe e i preti poveri mettono in discussione la proprietà feudale prima e quella ecclesiastica poi. Bisogna poi aggiungere i sollevamenti populistici del 1381 in Inghilterra, il movimento degli Hussiti in Boemia, particolarmente nella sua frangia taborista, mentre i Fratelli Boemi, molto più pacifisti, saranno seguiti dal metodismo di John Wesley, che appartiene a quella linea utopica che troverà il suo apogeo nella corrente ispirata a Thomas

Muntzer (1429?-1525), [1].

**Il ciclo rinascimentale.** Si riferisce soprattutto a utopie scritte: Thomas More (*Utopia*), Tommaso Campanella (*Civitas Solis*), Francois Rabelais (*Thélème*) e molti altri, che daranno luogo a diversi movimenti in particolare alle Unioni Cristiane di J.V. Andreae. Il Rinascimento sviluppa, più del ciclo precedente, delle utopie internazionali, dei progetti di mani tese. Il nuovo umanesimo si manifesta soprattutto nell'idea della scoperta.

**Il ciclo dei Labadisti (1683-1725).** Comunità fondate da Jean de Labadie, e stabilitesi ad Amsterdam, Altona, Wieuwerd (nella Frisia), Boemia, Manor nel Maryland, che proponevano il ritorno a un cristianesimo primitivo.

**Il ciclo della rivoluzione inglese.** Questo contesto molto specifico, ma anche le nuove possibilità di cambiamento politico danno all'utopia un orientamento economico e politico. Sulla scia degli umanisti, con un'attenzione particolare alla fusione tra utopia e comunità, gli utopisti sottolineano l'importanza della ragione umana come agente di trasformazione del mondo.

Perché non dovrebbe esistere un paradiso quaggiù, in attesa di quello lassù? Questa è la domanda che si pone Gerrard Winstanley nel suo *Law of Freedom* e la sua risposta è: dio esiste sulla terra perché si identifica con la ragione. Non esiste separazione fra corpo e anima e gli esseri umani possono ritrovare l'innocenza primitiva.

Questo nuovo paradiso terrestre è incompatibile con l'ineguaglianza sociale. Nascono al suo seguito alcuni gruppi comunisti insurrezionali di Diggers o Levellers che si diffondono in Inghilterra a partire dal 1648, e passano all'azione diretta per restituire ai contadini le terre che erano state tolte.

Nello stesso periodo nasce la Repubblica cooperativa di P. C. Plockhoy che parte nel 1663 dall'Olanda con un gruppo di mennoniti alla volta di New Amsterdam.

**Le utopie dell'Illuminismo.** Alla fine del diciassettesimo secolo e all'inizio del diciottesimo il pensiero è essenzial-

mente filosofico e religioso. Cyrano de Bergerac, Johnathan Swift, il barone di Lahontan, Daniel Defoe, Jean-Jaques Rousseau, Bernardin de Saint Pierre, la Tahiti di Denis Diderot, la terra australe di Gabriel de Foigny, per non citare che alcuni tra i più conosciuti esempi di utopie scritte del mondo, testimoniano la lotta contro l'assolutismo dell'epoca, che è senza dubbio la causa fondamentale della mancanza di utopie vissute in quel periodo.

**Il ciclo comunitario nord-americano.** Questo ciclo molto conosciuto ha dato luogo a una letteratura particolarmente abbondante. Apparve dapprima un tipo di movimento nel quale William Penn ha il ruolo di elemento di transazione fra il ciclo rivoluzionario inglese e il comunitarismo religioso americano.

Poi sorge un secondo tipo di movimento, proveniente dall'Inghilterra del diciannovesimo secolo, società impersonale dove fiorì un movimento comunitario, con Robert Owen, che assicura il passaggio verso le comunità socialiste e ateizzanti. Queste e le successive saranno ispirate ai grandi modelli europei: owenismo, fourierismo (o piuttosto associazionismo, dato che i suoi partigiani rifiutano questo titolo), cabétismo, saintsimonismo.

Questi diversi tipi di comunità non rappresentano certamente nella loro totalità la moltitudine di esperienze esistenti e non devono essere limitate nel tempo. Bisogna poi aggiungere le comuni anarchicizzanti e le comuni religiose, alcune delle quali, come quella dei fratelli hutteriani e gli Amish esistono tuttora.

**Il ciclo russo.** L'importanza del fourierismo nel 1848 porta a voler trasformare l'obscina delle comunità contadine in falansteri. Più tardi troveremo il socialismo cristiano di Lev Tolstoï, che aiuterà le comunità doukhobors. Queste correnti si prolungano fino agli inizi della rivoluzione sovietica [3].

**Il ciclo israeliano.** Théodore Herzl, fondatore del sionismo, si ispira a varie esperienze comunitarie, in modo particolare agli owenisti.

### **Il ciclo contemporaneo dei paesi in via di sviluppo.**

Si può citare l'esempio degli Holy Apostoles nigeriani. Questi micro-fenomeni hanno a volte macro-ripercussioni.

**Il nuovo spirito utopico.** Lo scrittore inglese William Morris, autore di *News from Nowhere* ne è, se non l'ispiratore unico, per lo meno l'autore più rappresentativo. Soprattutto nelle utopie vissute, questa nuova costellazione, che si manifesta essenzialmente nei paesi industriali avanzati, adotta un'atteggiamento critico sia verso le utopie precedenti che verso le culture dominanti. Ricorre quindi al decentramento, perfino alla marginalizzazione, all'alleanza con altre forze eterogenee; si sceglie l'eresia contro la tradizione. Inoltre rifiuta di porsi come modello, come coscienza inglobante. In modo positivo, l'utopia si pone come movimento ininterrotto di passioni che interpellano altre passioni. Le comunità americane ispireranno tutte le comunità europee: a partire dal 1890 per la Gran Bretagna e dal 1970 per il resto dell'Europa occidentale.

A questi svariati cicli bisogna aggiungere dei contro-cicli reazionari, che recuperano il socialismo utopico a favore delle idee dominanti. Questo è il caso dell'Inghilterra del diciottesimo secolo, dove la rivoluzione è utile alla borghesia e dove gli scritti si orientano piuttosto verso visioni più astratte dello stato di natura, o ancora di quello che Miguel Abensour chiama il neo-utopismo, che canalizza l'energia utopica in forme interiori o in forme domestiche. Per esempio, le passioni fourieriste sono recuperate per l'utilizzazione delle motivazioni individuali a beneficio del rendimento produttivo.

### **Del buon uso della storia**

Questo panorama, troppo rapido e parziale, fornisce un insegnamento e pone un quesito. È chiaro che, se certe epoche hanno privilegiato l'utopia vissuta, o meglio l'hanno resa possibile, l'incarnazione dell'utopia è sempre presente nella storia dell'uomo. Alcuni etnologi hanno rilevato la presenza di utopie all'interno di comunità di indiani e tracce

sono presenti in ogni società. Ma, avendo fatto questo bilancio positivo, rimane da porsi una domanda: che insegnamento possiamo trarre da una storia dell'utopia? Delle lezioni? Certamente, ciascuna epoca rilegge la storia a modo suo e gli anarchici non sfuggono a questa regola.

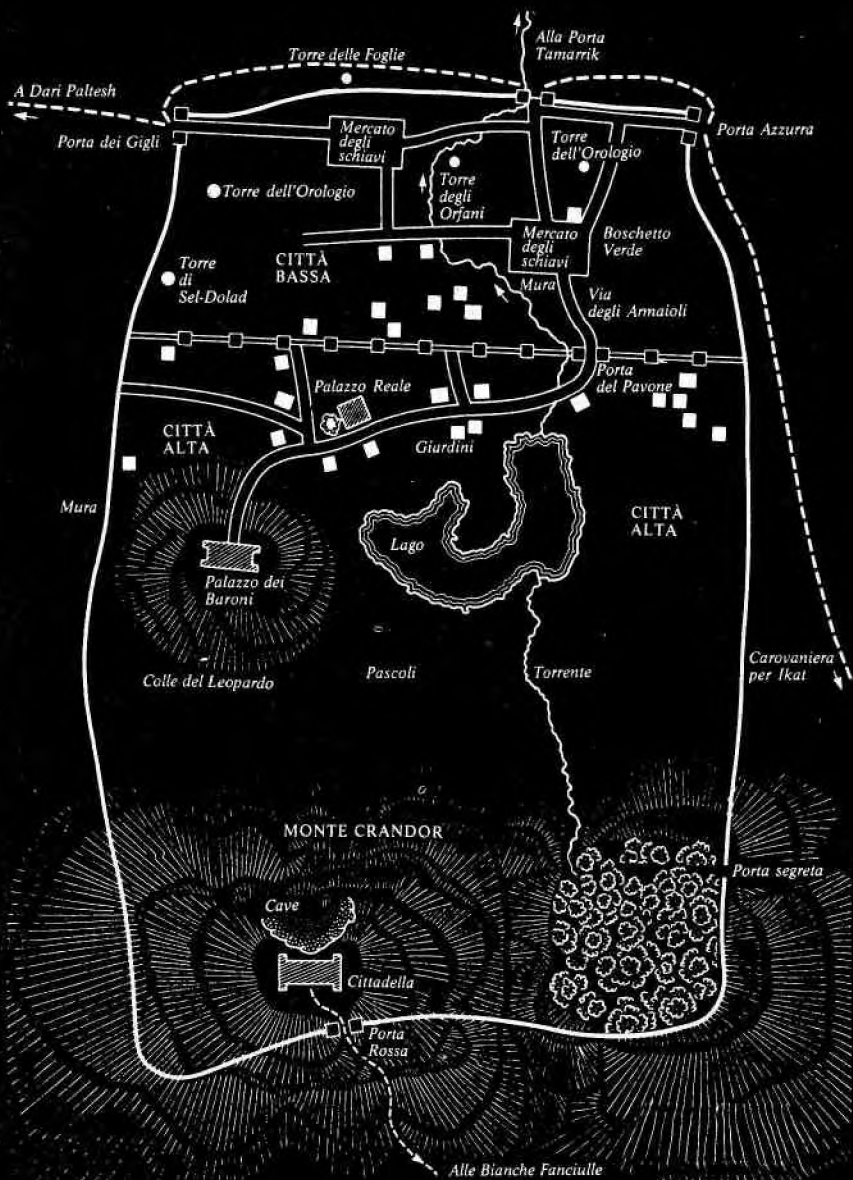
Ci sarebbe peraltro tutto uno studio da fare sulla visione anarchica dell'utopia: il modo in cui Pëtr Kropotkin o William Morris hanno trattato di Medio Evo; la lettura di Murray Bookchin della democrazia ellenica; quella di Jules Prudhommeaux degli icariani; le analisi di E. Armand, di Maria Luisa Berneri e di Colin Ward, e così via. Guardiamoci dal culto degli eroi, ma difendiamo la memoria collettiva. Nessuna idea è credibile, e nemmeno può esistere, se non può incarnarsi in un'istituzione; far credere che le utopie libertarie non siano mai esistite o non abbiano portato che a fallimenti, è un modo sommario ma efficace per rendere l'anarchismo irrealistico e quindi irrealizzabile.

La difesa dell'utopia, che non ne esclude la critica, nasce da una battaglia ideologica che va combattuta. La società attuale, per definizione, tende a promuovere il mito conservatore a detrimento dell'utopia. Il discorso dello stato è: «Nessun futuro». O, più sottilmente, ci viene spiegato che il tempo attuale è il migliore, non solo in rapporto al passato, ma anche in rapporto al futuro. Catastrofi ecologiche, economiche, demografiche, epidemiche sono alle porte. Accontentiamoci dunque del presente. In realtà, l'elogio del presente e della tradizione ingenera dialetticamente la propria contraddizione. Il fallimento delle formule del passato costringe a diventare immaginativamente creativi. Non si dispiacciono le stelle che ci governano; l'utopia resta la stella polare dell'umanità.

*traduzione di Errida Contiero*

*Riferimenti bibliografici*

1. Ernst BLOCH, *Thomas Müntzer, théologie de la Révolution*, Juillard, Paris, 1965.
2. Henry DESROCHE, *Ecriture et tradition de l'utopisme pratique*, Bureau d'études coopératives et communautaires, Paris, 1966.
3. Eric WERNER, *Pauperes Christi*, Leipzig, 1956.
4. R.G. WESSON, *Soviet Communes*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1963.







Lago grandi acque di William Morris

*Pino De Sario e John Masnovo /  
Le tribù in Italia* ●



*Come è nato e come si è sviluppato il movimento comunitario in Italia? Questo è il tema affrontato dai due autori, entrambi redattori del bimestrale Aam Terra Nuova. La difficile ricostruzione della storia delle tribù alternative viene rivisitata alla luce degli apparenti insuccessi. Dopo venti anni di sogni, speranze, utopie vissute, perché rimane una così scarsa traccia di un fenomeno che ha interessato migliaia di giovani? È la domanda che Pino De Sario e John Masnovo si pongono e a cui danno una serie di problematiche risposte.*

**I**l freak comunitario e “sballone” si accapigliava spesso e volentieri con il compagno impegnato e incazzato. Erano questi due modi di intendere la storia, di individuare e perseguire modalità adeguate a possibili nuovi scenari trasformativi, di partecipare e sostanzialmente di interpretare la vita sotto un’ottica spesso diametralmente opposto.

Il primo, figlio di quel gamler (beat europeo) che camminava in modo indolente affettatamente disinvolto. Si appoggiava alle pareti delle case con aria assente o si accosciava sui marciapiedi, nei parchi e sulle scalinate. La parte superiore del suo corpo in genere non si poteva dire che fosse

eretta, né che avesse un portamento marziale. Infatti, egli abitualmente non camminava, ma si trascinava.

La sua schiena spesso era curva come se fosse oppressa da un grave carico. Le ginocchia, quando stava fermo o si muoveva, di solito si piegavano in avanti; lo sguardo non fissava nulla, ma spesso era svagato, come affaticato, sperduto su lontananza di sogno. Analogamente la sua ribellione era passiva: non voleva oltremodo rovesciare il potere, voleva solo liberarsi del suo influsso [7].

Egli diceva: «Voltiamo le spalle alla società e l'abbandoniamo; andiamo lungo una strada senza sapere dove siamo diretti; abbiamo a che fare solo con la realtà tangibile dell'asfalto, dei nostri passi, del sole sonnacchiante, delle cose concrete che ci circondano. Ci tiriamo indietro e riflettiamo su noi stessi; andiamo avanti per guadagnare distanze sempre più grandi. Non ci fidiamo delle etichette che sono state appiccicate alle cose, dei doveri astratti, delle teorie e dei dogmi della società» [7].

Il secondo, figlio dei provos e degli happening di contestazione, delle terapie d'urto per risvegliare dal suo lungo letargo un mondo consumistico-borghese accasciato nel suo pantano di meschinità e di ipocrisia; figlio del movimento studentesco e delle lacerazioni ideologiche e delle lotte di classe, dell'impegno teorico-dialettico delle minoranze politiche, dei filomarxisti, dei filomaoisti, dei filocastristi e via di seguito [8].

«Eternamente infagottato nel suo eskimo verde-kaki, impregnato di fumo e di lunghe notti insonni trascorse a idealizzare un mondo migliore, si aggirava febbrilmente da una sede scalcinata all'altra, da un seminterrato umido e tetro ad una stanzetta ricavata nel sottotetto di un vecchio immobile scricchiolante e rovinoso, dove regnava un caos sovrumano. Contagiato dalla frenesia, ti metteva addosso l'angoscia dell'imminenza della rivoluzione, della faticida ora X, che avrebbe trasformato il mondo da un porcile in un sintetico eden di uguaglianza» [8].

Tuttavia nonostante sussistesse apparentemente una

così marcata differenza, vi era sostanzialmente un comun denominatore che legava i due opposti a un intento affine: «sperimentare pratiche di vita alternative al capitale, ai modi di vivere, ai rapporti e ai ruoli imposti da questo tipo di società e funzionali ad essa, perché servono a perpetuarla nei secoli dei secoli» [10].

Aggregazioni di gruppi spontanei o intenzionali, «convivenze più o meno allargate, rapporti aperti, tentativi di comune agricola o urbana, sono tutte strutture che fanno parte di una trasformazione comunitaria che, quando è radicale, vuole colpire al cuore, insieme a tutte le altre scelte e forme di lotta necessarie, il mostro costituito dalla società della violenza e dello sfruttamento e tutti i rapporti e le sovrastrutture che lo mantengono in piedi e lo nutrono» [10]. «La comune è per noi, come il fumo e le armi, solo uno strumento, un punto di partenza che ne presuppone un certo uso, perché attraverso di essa, attraverso questo momento temporale-storico di convivenza di vari Io, e quindi dell'intersecarsi di vari trip e di vari vissuti, si giunga a un solo trip egualmente liberatorio per tutti, senza ruoli, né oppressioni» [10].

In un libro dell'epoca (1971), *Ma l'amor mio non muore* dell'editrice Arcana [1], una delle più intense e attente realtà editoriali di quel tempo, si poteva leggere nel sottotitolo: *teoria e pratica della decolonizzazione e della festa*.

Il colorato tomo di oltre 250 pagine, era aperto alle più disparate tendenze, dall'internazionale situazionista alle ricette di cucina con l'erba e la "merda". E tra un risotto afrodisiaco e «il punto di esplosione della menzogna democratica» tra indicazioni su come costruire un radiomicrofono o stampare un manifesto in serigrafia, ecco i resoconti sugli attacchi istituzionali e polizieschi alla comune di Ovada (luglio 1971) subiti dagli abitanti di una delle prime aggregazioni sorte sugli Apennini.

Nel manifesto che illustrava gli intenti progettuali della comune nei suoi aspetti politici, economici, sessuali e riportato dalla stampa underground d'allora, si registrano tutte

le istanze dell'intero movimento comunitario che, purtroppo, non seppe concretizzarsi e consolidarsi, nel confronto sperimentale con il quotidiano, in un nucleo stabile attorno al quale costruire e ampliare una nuova società. Spesso si incespì su delle banalità, alle soglie stesse dell'origine pragmatica dei problemi strutturali e di funzionamento evidenziando, tutto sommato, il fiato corto soprattutto sul versante delle emozioni e delle tendenze di stile.

Sentenziava lo scritto: «Per rivoluzionare il tutto bisogna cominciare con l'eliminare la frammentazione dell'individualità, in questo senso la comune è un progetto nel quale si tenta di realizzare l'optimum delle relazioni interumane... La comune è l'aggregato elementare di una società elettrotribale... come nel teatro borghese il matrimonio è l'ultimo quadro della commedia, così la comune è il primo quadro di una società naturalmente rivoluzionaria» [4].

In un altro libriccino scritto alcuni anni dopo, *Comune armata* di Stampa alternativa, si afferma a questo proposito: «La comune è solo un modo di vita, uno strumento neutro, un punto di partenza, non bisogna credere che una volta dato via ad una comune si sia creato il socialismo: no, casomai si è appena cominciato» [10].

Valutazioni, elaborati, tensioni ideali in nome dell'abbattimento di paranoia e miseria si sprecavano. Ne erano zeppi i giornali. Gli esperimenti e le esperienze in merito si moltiplicavano ed erano sparse un po' ovunque, al nord, al centro come al sud. Famose le comuni di Ovada, Roncitelli, quelle toscane, quelle di Fronzola, Terrasini, Piazza Amerina e così via.

### **Dopo vent'anni**

Oggi possiamo chiederci che cosa non ha funzionato? Perché da questo ribollente magma di elaborazioni e di entusiasmo rivoluzionario, di fatto, permanga così poco o nulla? Non è certo una domanda nuova: già negli anni Settanta, le lacerazioni di un tessuto teorico che maldigeriva il suo risvolto pratico (il classico «tra il dire e il fare c'è di

mezzo l'utopia») aveva prodotto abbandoni, separazioni, arrocamenti o comunque contesti instabili e precari. E le discussioni e i dibattiti fiorirono.

La diatriba era sostanzialmente tra «destrutturazione totale» e «minimo organizzativo di sopravvivenza», ovvero come scandiva la *Comune armata*: «... esiste il rischio di ricreare la famiglia, di ripetere i ruoli storici: leader, papà, mamma, maschio che fa i lavori pesanti, donna ai fornelli e soprattutto quello di ghettizzarsi, di ritagliarsi intorno l'isola felice credendosi fuori e immuni dal resto di questa società merdosamente capitalista. D'altro canto ciò che può darti di positivo (ma dipende da te) la comune è rompere l'individualismo, l'ego-trip, l'accettarsi, accettando gli altri con tutti i propri pregi e difetti, e l'imparare a stare assieme, a toccarsi, a mettersi a nudo pubblicamente, a realizzare cioè i primi embrioni di comunismo: reale perché vissuto e ad irradiarli intorno. È così che la comune può diventare un ghetto giovanile o un posto dove possono vivere tanto i bambini che gli anziani, un posto dove convivono persone che ripetono abitudini e ruoli imposti dalla borghesia o un posto dove questi ruoli sono scoperti, analizzati, distrutti, una comune difensiva in cui i suoi membri sono tutti tesi a badare ai cazzi loro, al non compromettersi, al procurarsi quattro lire per mangiare e le comuni aggressive che sanno usare le loro esperienze e la loro crescita personale di livello di coscienza, per rovesciarla, con una aumentata creatività e una maggiore combattività, sul sociale» [10].

Ma vi è anche un'altra preoccupazione, di ordine più generale, quella dell'isolamento: «la comune corre oggi il rischio di diventare l'area di parcheggio limitata e controllata dal capitale, degli emarginati, una specie di Bantustan, di territorio negro ad amministrazione negra, nella colonia bianca, una specie di serbatoio artificiale della disoccupazione, a meno che il movimento delle comuni trovi in se stesso la forza e la capacità di uscire dal ghetto, di porsi in linea di attacco contro il capitale ampliando ed estendendo le proprie tematiche».

Si preconizzava pertanto «un grande movimento comunitario che si coordina, si organizza e sviluppa in sé le tematiche future del socialismo, con una nuova organizzazione dei rapporti di produzione e quindi di quelli tra le persone» [10].

In questi enunciati possiamo ravvisare l'insoluta e annosa controversia tra teoricismo e pragmatismo, tra idealità e concretezza, tra intellettualità e manualità come si diceva allora. Forse appare oggi più nitidamente a noi, come venisse spacciato in buona fede, senza apparentemente accorgersi della contraddizione, una teorizzazione organizzativa di grandi sistemi su di una destabilizzazione strutturale costante e complessiva di ogni atto sociale o individuale che fosse. Sopra un mare informe di rapporti spezzettati e psicanaliticamente sezionati, si tentava di edificare le fondamenta di una nuova società utopica.

Ma accanto a questa labilità di fondo, vi erano ulteriori aspetti critici più contingenti: dalla pura e semplice sopravvivenza ostacolata dallo spontaneismo più sprovveduto alle difficoltà derivanti dall'impatto con le istituzioni e con la repressione, che nel quadro politico di quegli anni, ha scatenato una persecuzione metodica accompagnata da migliaia di fogli di via, di perquisizioni a tappeto con la scusa delle armi e della droga, di boicottaggi sistematici. Tuttavia il nodo delicato, e in certo qual modo determinante nella chiusura di molte esperienze, è significativamente sintetizzato in un'intervista fatta a un compagno comunardo da Emina Covro-Vukovic e riportata nell'appendice alla seconda edizione del libro delle comuni, *Vivere insieme*, in cui si dice: «È facile postulare una nuova maniera di comportarsi, ma gli uomini sono dominati, non solo dall'inconscio individuale, su cui, pur con difficoltà, puoi operare, ma anche dagli archetipi su cui non puoi agire. Ci sono secoli di civiltà che ti falsano e con cui non puoi rompere solo perché lo hai deciso» [2].

È necessaria una buona dose di autocoscienza e di responsabilità, e «una capacità particolare», diceva Julian

Beck, «che unisca molta sobrietà, molta generosità e moltissimo amore, per raggiungere uno stadio di autoliberazione che permetta a una persona di collaborare creativamente con un'altra» [9].

È pur vero che nel caso italiano, ciò non si è verificato o è stato insufficiente. E non lo è nemmeno la constatazione, fatta nel 1977, che una delle cause di fallimento fu la sublimazione mistica, il mito del naturale fanatizzato, e così via, dato che se vogliamo fare un bilancio oggi in Italia delle realtà esistenti, sopravvissute o nate nel frattempo, si deve ammettere che il panorama è pesantemente a favore di comunità a sfondo mistico-religioso.

Nella comunità religiosa non vi è nulla da inventare ex novo, e tanto meno i rapporti interpersonali. Avviene semplicemente una destrutturazione del personale in riferimento a un qualcosa che viene sancito, e accettato come regola, e alla quale ci si attiene, mediando le rinunce momentanee con l'ampiezza lenitiva dell'amore per il prossimo. La vita, in un certo qual modo, viene accettata per quello che è, penetrando la sua essenzialità e vivendone la sua cristallizzata storicità alla luce di un ritorno ciclico degli eventi e di un'effimerezza transitiva. Fare una comune quindici anni fa, consisteva diversamente nel mettere insieme baracca e burattini in nome di una marginalità autodecisa e intimamente desiderata, in nome di sperate autarchie produttive, affettive, ideologiche radicalmente trasformatrici e protese verso un circuito chiuso assolutamente alternativo ma spesso di scarsa funzionalità ed efficienza.

«Imbarcarsi nel grande viaggio della comune voleva dire riunire tre-quattro amici, e ognuno con il proprio bagaglio di vissuto, con tutta la scarsità di mezzi immaginabile, e decidere di mettersi in discussione costante: da quel momento in poi quello che succederà, come si svilupperanno i rapporti di produzione e ancora di più quelli interpersonali, si possono solo intuire, ma sono assolutamente imprevedibili» [10].



A distanza di tanti anni ci domandiamo ancora il perché delle stentate relazioni comunitarie, di convivenza o di semplice amicizia; ci si interroga sul perché non abbia fatto capolino presso i gruppi comunitari quel dolce mito di freschezza e di fluidità, al quale certamente i redattori delle molte riviste underground iniziali si erano ispirati e che, noi tutti nell'incessante ricerca di una nuova disposizione dell'umana dimensione su questo pianeta, tutt'ora cerchiamo [4].

Forse è stato chiesto troppo a questo semplice uomo. Si è mirato ai rapporti personali e alla loro trasformazione evolutiva con la stessa foga dell'utopia politico-sociale, senza valutare l'infido terreno nel quale ci inoltravamo: l'inconscio collettivo e personale.

Nel leggere il seguente brano, tratto sempre dalla *Comune armata*, si ha la netta impressione che ciò che si chiede al comunardo perfetto, sia più la rappresentazione della macchietta di un Rambo alternativo, una specie di essere multiversatile ed eclettico, invece dell'illustrazione dei possibili orizzonti d'apertura del proprio essere in una dimensione comunitaria: «La comune armata non significa soltanto in possesso di armi (anche se vuol dire pure questo), armata significa competitiva col capitale per qualità della vita, significa essere un polo di aggregazione per le forze sociali del territorio in cui esiste, significa che i suoi membri sono un'unità di guerriglieri scatenati contro il capitale, in grado di formulare e di sostenere con la pratica di modi alternativi di risolvere i problemi di tutti i giorni. Dal come mangiare al saper organizzare circuiti città-campagna, cooperative di lavoro, dal sapersi costruire un pollaio a saper affrontare e risolvere senza nasconderle le eventuali contraddizioni interne e tensioni personali. Dall'autogestire il proprio corpo e la propria testa, dal pulire il cesso al lavare i piatti smettendo di illudersi che qualcun altro faccia per noi la mamma tuttofare, fino a insegnare ai bambini a rifarsi il letto. Soprattutto significa che i membri di una comune sono tutti corazzati, vaccinati, in possesso dei primi rudimenti di autodifesa pratica e psicologica per

risolvere le tensioni interpersonali che si creano al suo interno e che noi come piccoli capitalisti, ci portiamo dietro, finché non decidiamo di liberarcene» [10].

Freschezza, leggerezza (da non confondersi con superficialità), elasticità, attenzione, comprensione, unione, amore sono parole tuttora ricercate e invocate nelle discussioni, negli incontri (nel frattempo assai diradatisi) tra persone ancora aperte e sensibili a risoluzioni altre nei confronti del convenzionale modello dominante. Ma sono anche parole che con troppa facilità sono sfuggite e sono state marginalizzate dalla dialettica destrutturalizzante comunarda dell'epoca.

È possibile allora, oggi come oggi, una lettura programmatica di questi errori; una lettura che ci aiuti a capire e a individuare le lacune e le banalità contro le quali abbiamo sbattuto ripetutamente senza comprendere; una lettura che ci indichi le strade, le scorciatoie verso un futuro comunitario?

Il discorso qui, come d'altronde nella parte più propriamente analitica relativa alle cause del fallimento, si fa complesso ed articolato. Per meglio operare, ci sembra opportuno procedere brevi incisi, cercando di cogliere nel tessuto comunitario italiano di oggi, quegli aspetti più pertinenti a un processo, che a nostro parere, riteniamo evolutivo rispetto alla situazione finora accennata.

### **Cambio di formazione**

Ad un approccio derivante da tensioni ideali («facciamo la comune perché alternativa al sistema») spesso generali e massimalizzanti, si registra una tendenza, già in atto dall'inizio degli anni Ottanta ad aggregarsi per temi, per affinità, per aree di intervento e d'interesse. «Facciamo un'azienda agricola biologica», oppure «apriamo un negozio o una bottega» e così via.

Al dualismo comune armata - comune agricola, o comune urbana - comune rurale, ha quindi fatto seguito un'apertura del ventaglio delle possibili collocazioni e delle specificità

d'impostazione. Indubbiamente la condiscendenza verso modalità più ibride ha rappresentato un adeguamento più ravvicinato al modello dominante, la cui forza accentratrice si cerca di contrastare intervenendo su concetti come attività, economia, lavoro.

È tramontato inoltre, al pari del mito della comune, anche il mito del circuito alternativo, autosufficiente per tutti e per tutto. I conti, ora, sono assai più da farsi con le logiche della gestione delle risorse e del valore (mondo del lavoro convenzionale, leggi di produttività e di marketing).

Se un tempo si idealizzava la comune come roccaforte e avamposto di un mondo libero, quasi fosse il nodo di una rete interconnessa da legami di solidarietà e di identificazione, attraverso i quali dovevano fluire beni spirituali quanto materiali [6] oggi si è compresa l'incongruenza operativa di un simile modello. Si è compreso che la comune è un'entità indissolubilmente simbiotica con il proprio ambiente, in una specie di fisiologia ecosistemica che affonda il suo essere nel sito dell'insediamento da cui si ricavano i materiali per l'abitazione, negli strumenti del lavoro, nelle modalità culturali prettamente locali, nella tessitura dei rapporti umani con il sociale territoriale. La comune si dissolve, quasi a scomparire nel tessuto sociale circostante: non deve più essere armata, difesa ad oltranza, paranoicamente aggressiva, deve più semplicemente farsi leggere, dimostrare senza ostentazione che in un mondo moribondo, una scelta di carattere personale può ancora avere senso ed effetto sul processo di degenerazione generalizzato del pianeta dell'uomo.

La comune viene letta più come un laboratorio che svolge una funzione preziosa e insostituibile per approntare concetti, metodi, tecniche necessarie a rendere possibile l'alternativa nei grandi numeri. Deve creare consenso, non dissenso.

### **Una coppia ritrovata**

Fondamentale è il mutamento di concezione e di collocazione del ruolo di coppia. Dalla ricerca di equilibrio comunitario nella parità dei bisogni, dei desideri e della sessualità degli anni Settanta, in cui si avversava rigorosamente e si prendeva categoricamente posizione contro «il rapporto di coppia che è centro di potere... a cui si può opporre solo, per neutralizzarlo, un'altra coppia» [10], anch'essa naturalmente avversata, si passa pian piano alla considerazione che rileviamo negli atti di un convegno sulle comunità del 1982, in cui si afferma che «sì, la coppia è indubbiamente importante, ma bisogna ricordare che essa è formata da individui, i quali devono comprendere innanzitutto le esigenze della comunità» [5].

Oggi, nelle rare e superstiti realtà di tipo laico del panorama italiano, la coppia sembra più che definita: è perno centrale onnivale, che garantisce il più delle volte, coesione, stabilità, efficienza e prospettive: ingredienti, questi troppo spesso mancati al movimento comunitario precedente. Si assiste così al ripristino della figura dell'aggregazione monogamica, (nel frattempo alle prese con la filiazione), contornata da figure più labili e quasi suddite, operatrici ed esecutrici in molti casi; presenze periodiche necessarie per il proseguo dei lavori in un podere o in un'attività artigianale o commerciale.

In tale contesto, sotto il profilo psico-affettivo, si sta ora riprendendo il filo delle tensioni naturali e profondamente soggettive dei due sessi, per un tentativo di riquilibrare il rapporto uomo-donna alla luce della tentata rivoluzione sessuale, del femminismo e della misteriosa e imperscrutabile dimensione delle vibrazioni e delle affinità naturali. In altre parole, va bene la parità tra i sessi, ma ognuno di essi avrà pure una funzionalità metabolica, una collocazione, un significante esistenziale più profondo.

Tutto ovviamente è molto aperto: certamente carico di confusione, ma pulsante e senz'alcun dubbio, non privo di interesse. Si tratta, forse, di tirare le somme di contestazio-

ni capovolgenti e adesioni viscerali e totalizzanti, a crisi drammatiche e delusioni che ancora a molti bruciano. Dire che la situazione attuale è frutto di una transizione, di una soglia epocale, non è del tutto errato, soprattutto se si considera che l'età media dei soggetti trasformati, si aggira ormai sui 35 anni.

Dobbiamo allora ammettere che il revival della coppia ha offuscato le luminose progettualità della comune?

No, di certo. Un fermento in tal proposito rimane, potenzialmente votato ad accrescersi di una massa mossa da istanze non più radicate solo nella lotta di classe, ma spinta da una consapevolizzazione ecologica di più ampio respiro, che indubbiamente racchiude tutte le premesse per una società futura.

### **Essere gruppo**

«Per grazia ricevuta o ricercata?» Optiamo per la seconda ipotesi, che vede nel lavoro, oscuro e composito dei tentativi di comprensione e interpretazione (primariamente del proprio quadro psichico e comportamentale) le basi per una nuova era di apertura e disponibilità tra gli individui.

Il lavoro sul corpo, sulla qualità del cibo, sulla qualità dei pensieri, nonché sul risveglio di sopite quanto nascoste e intime tensioni spirituali (compatibili e dosate se possibile), non possono che rappresentare gli strumenti più idonei per un percorso di ricerca.

Lento e complesso, si potrà obiettare, ma certamente più efficace dello sbandierato e onnipresente strumento dell'autocritica di stampo ideologico-marxista di dieci anni fa.

Autocritica che sostanzialmente perseguiva l'obiettivo dello scontro: «la banalizzazione consumista delle battaglie e dei momenti di sperimentazione, dalla macrobiotica all'artigianato, dall'agricoltura naturale alla riscoperta della cultura orientale... non ha tuttavia tolto chiarezza (ha però tolto energie) a chiunque ha capito l'importanza della riappropriazione progressiva del qui e subito di un rapporto meno alienato con le persone, con gli oggetti, con la natura,

con la realtà. Tutto questo non toglie energie alla lotta di classe, ma crea voglia di lottare e scoperta di nuovi terreni di scontro» [10].

E già si intravede ad esempio in questo passo del 1978, l'esigenza di trovare strumenti diversi dalla semplice (non sempre) autocritica in chiave politica, per comprendere le molteplici interrelazioni di gruppo: «Le riunioni comunitarie di autocritica, autocoscienza, discussione e soluzione di problemi, la rotazione dei compiti e delle cose che rompe le palle fare, sono state troppo facilmente saltate via negli ultimi esperimenti comunitari, con argomentazioni a favore della spontaneità o in nome di una utopistica autonomia ed armonia tra individui, in realtà condizionati pesantemente da una educazione e da un ambiente esterno, a quanto pare, non molto socialista e comunitario» [10].

Questo non significa naturalmente che l'assioma «il personale è politico» abbia perso smalto e incisività: rimane comunque, e a maggior ragione oggi, una verità incontrovertibile. Tuttavia, ci sono oggi delle tecniche, di varia origine e natura, a cui è possibile attingere con semplicità d'animo, perché possono svolgere la necessaria funzione di pulizia e correlazione delle tendenze psichiche e di atteggiamento di ogni individuo.

Ci si accorgerà così sempre di più di essere in definitiva una semplice parte di un tutto, un granello di sabbia nel vasto oceano della natura e del cosmo; ci si scoprirà più attenti e più oculati nelle manifestazioni verso i nostri compagni di lavoro e di vita. La comunicazione seguirà altre vie, secondo toni e modalità diverse e più morbide. Si può forse allora parlare di un percorso di "radicamento" in un evento, che dopo le rivoluzioni dentro e fuori, i miraggi decantati, le utopie prese di petto e portate nel proprio quotidiano senza mediazione alcuna si rivolge a un di dentro profondo, interiorizzato, unificante per la similarità con il nostro vicino. Ponendo accenti diversi sulla propria figura, dimensionando la propria ingordigia che ci spinge a cercare incessantemente attenzioni e gratificazioni solo per noi

stessi, la vita in gruppo potrà, forse, fluire più armoniosamente.

Questo è solo l'inizio di un percorso di vita insieme: un terreno da mantenere fertile affinché le prossime generazioni possano ereditarlo e arricchirlo ulteriormente. La cultura di gruppo va ricercata, stimolando tutte le opportunità possibili, accendendo tutti i livelli di ispirazione e creatività.

Ad ogni problema possiamo reagire in mille modi, tra i più disparati. Quale quello giusto? Quello più adatto? Il gruppo stesso e la sua salute sono lo specchio delle nostre azioni, con rifrangenze precise e puntuali, che ci obbligano necessariamente a estenderci verso la chiarezza e la verità. Sono da auspicarsi, allora, più momenti socializzanti di incontro, su piani e argomenti differenti, che si configurino come palestra ed esercizi di vita collettiva, di training mirati all'abbandono dell'arroccamento attorno alle nostre convinzioni, arroganze, certezze, egocentrismi.

Occasioni dove tendere braccia e menti agli altri, per itinerari che penetrino nell'intima memoria di noi stessi, in modo da realisticamente innescare quel processo di destrutturizzazione dei nostri stereotipi comunicativi.

Ricette tuttavia non ce ne sono: noi e il gruppo siamo troppo importanti per poter gettare la spugna dopo pochi anni (che sono 15 anni rispetto al lungo cammino dell'umanità?).

### **Qualche fatto**

Le esperienze comunitarie oggi in Italia sono nettamente scindibili tra molte di tipo mistico-religioso, delle quali non riteniamo opportuno entrare in merito qui data la vastità delle tendenze, e poche a carattere più libertario.

Aquarius, ad esempio, in Toscana, pur prevedendo un piano ideale rivolto a una sensibilità di tipo spirituale, ha rappresentato una specie di punta di diamante delle speranze del movimento più sensibile alla questione comunitaria. Dopo ripetuti tentativi, sta vivendo ora una fase inter-

locutoria, in cui, tramontate definitivamente la dimensione di ricerca comunitaria vera e propria (economia e ideali comuni, progetti onnicomprensivi e che assorbono completamente sia il singolo che la coppia) prevale la configurazione del nucleo convenzionale di convivenza, la coppia, a cui si affiancano delle altre figure più svincolate e meno implicate in un'aggregazione globalizzante. L'effetto è certamente di maggior labilità ma anche di maggiore sensibilità e attenzione ai reali confini e disponibilità individuali.

È un approccio che spinge verso un ridimensionamento e a una riflessione di bilancio: «Stiamo cercando», racconta Marco Arduini, uno dei promotori della comune, «di capire cosa ci ha spinto in questi lunghi anni a riprovare ripetutamente una condivisione collettiva di intenti; cosa ha animato le diverse gestioni che si sono susseguite e infine, cosa non ha girato per il verso giusto tra noi e tutte le numerose persone che sono passate per il Poggio, e con le quali non siamo riusciti a costruire ciò che intendevamo» [3].

E continua: «Non mi sento più di lanciarmi in nuove esperienze sotto la spinta della sola idealità. Per me è tempo di una matura riflessione che ci permetta di comprendere le motivazioni profonde delle dinamiche che ciclicamente, indipendentemente dalle persone, si sono ripresentate puntualmente» [3].

Marco e Daniela, con un figlio di sette anni e un altro in arrivo, escono più o meno bene da diversi esperimenti comunitari, e ora le loro prospettive sono più orientate verso il villaggio, ossia un aggregato di nuclei più o meno familiari e intrinsecamente più stabili, e con uno psicodinamismo affettivo unificante. Un'aggregazione dunque più finemente reticolare, e caratterizzata dall'addensamento di un ventaglio di nuclei consolidati, autonomi, legati a una propria gestione del luogo e da un orientamento simile sugli sviluppi e le prospettive del proprio futuro.

Il villaggio sembra infatti essere il nuovo verbo comunitario, un verbo tuttavia che ha di fronte un ostacolo più arduo da superare: la difficoltà economica e la disponibili-



tà di siti adatti.

Rainer, un trentenne svizzero, ormai residente in Toscana da anni, dopo l'esperienza di coppia che lo ha visto ristrutturare una vecchia chiesa sconsecrata e destinata a rovinare, ne parla con notevole attesa: «Abbiamo di recente individuato un lotto di terreno con svariate case abitabili, qui nel Mugello. Insieme con Maurizio e Giovanna di Roma ci stiamo impegnando affinché si coaguli intorno a questa opportunità, un gruppo di persone con i nostri stessi intenti. Io e la mia compagna, viviamo in campagna da tempo, ma sentiamo l'esigenza di rapporti più stretti con persone a noi affini. Penso che il villaggio possa essere una fantastica risposta a questo nostro bisogno: per i nostri bambini, per noi adulti e per il nostro ideale comunitario. Potremmo mettere insieme in uno spazio più ampio, tra piccoli nuclei più forti, molte cose: dall'educazione dei bambini alla convivialità, dalla mutua solidarietà all'allegria di star bene insieme, dalle nostre esperienze e bagagli ai nostri strumenti».

Un altro esempio sono Chiara e Luigi (anche loro con due figli), che intendono dar vita a un progetto interfamiliare. Per ora sono impegnati in un centro macrobiotico a Pesaro, ma aspirano a rilevare, unitamente ad altri, un grosso complesso abitativo nell'entroterra pesarese che una fondazione offrirebbe loro in gestione.

«La spinta a metterci insieme», dice Chiara, «non è più la molla dell'argomentazione ideologica, bensì le esigenze del vissuto profondo, l'impellenza della comunicazione tra più persone, la necessità di allargare la sfera della famiglia convenzionale e del suo isolamento» [3].

Altri progetti simili, «a sfondo borghigiano», sono in predicato di partire a Osimo, nei pressi di Ancona, per opera di una cooperativa; in Val Sesia, nel Piemonte, con l'esperimento del villaggio verde, un villaggio a pianta circolare e autosufficiente, e altri ancora.

Nel frattempo si registra in situazioni ormai consolidate un periodo di stasi, quando non di regresso. Alla Chiara di

Primiano, nel Chianti fiorentino, un'esperienza avviata da tempo e ancora sulla breccia, si denuncia un rallentamento, un appesantimento nei meccanismi interpersonali. Dice Antonio, uno dei fondatori dieci anni fa: «Cinque famiglie che in parte stanno insieme, vivono e lavorano in comune, senza ideologie particolari e definite, provenienti tutte da Milano, sono in una fase di stasi».

Riprende Gaia, la sua compagna: «Non si riesce a dinamizzare la situazione; è come se ci fossimo cristallizzati ognuno nel suo bozzolo. Quello è in un ruolo quell'altro tira, l'altro ancora viene tirato, insomma la situazione è come ferma» [3].

Più a nord, verso gli appennini dell'Emilia Romagna, in una delle formazioni storiche, dove è transitata una gran parte delle anime irrequiete della contestazione e del movimento comunitario italiano, la comunità degli Zappatori senza padroni di Pian Baruccioli, la situazione è ancora più critica. Dopo anni di interminabili lotte con le autorità per l'occupazione delle case in cui risiedevano, il gruppo sembra essersi notevolmente ridimensionato, perdendo impatto e forza di coesione, e dando il via a un processo di diaspora degli elementi storici. La situazione è in una fase che potremmo definire adagio senza brio.

Un'aggregazione che sembra invece consolidata e resistente alle intemperie della convivenza e delle difficoltà esterne è quella degli Elfi del Gran Burrone, nei pressi di Pistoia. Pur essendo sotto il tiro delle miopie burocratiche e politiche locali, quest'aggregazione sembra dotata di uno spirito battagliero in cui coraggio, coerenza nelle proprie scelte e disponibilità al dialogo con la cultura del luogo hanno costituito un tessuto di relazioni interpersonali sufficientemente consolidato.

### **Le reti bioregionali**

Naturalmente, gli esempi qui riportati non sono assolutamente esaustivi (come non ricordare Damanhur, la Verde Vigna, il villaggio di Montespertoli, e molte altre ancora)

ma vogliono delineare più genericamente alcune tendenze e problematiche che travagliano la realtà comunitaria italiana di derivazione politico-sociale. Si cadrebbe tuttavia in un grossolano errore se, da quanto riportato sopra, si volesse ravvisare gli estremi di una vera e propria morte del movimento comunitario, o perlomeno di una fase di agonia più o meno marcata.

Innanzitutto, perché il fermento e le aspirazioni individuali protese verso la realizzazione collettiva degli slanci ideali non è affatto scomparsa, ma si è evoluta, o meglio trasformata, mutando la sua figurazione di propositi e di accenti, in una incisività sociale differente: meno appariscente, gogliardica ma più ramificata, sotterranea, costruttiva e meno incline ai facili entusiasmi. Secondariamente, proprio da quell'ampio settore delle comunità d'impronta mistico-religiosa stanno giungendo chiari segni di disgelo, di ripolitizzazione, di impegno su terreni più secolari e pertinenti al quotidiano e al sociale.

In terzo luogo, la confluenza di indirizzi finora rimasti precisamente circoscritti, come quello anarchico-libertario, istituzionale-politico e mistico-religioso su di un terreno, quello del bioregionalismo, che può offrire tutte le prerogative per una trasversalità accomunante, ci sembra rivelatrice di una volontà, ancora latente e non bene definita, di valicare le categorie e i confini, di superare gli steccati dell'ideologia massificante e di porre le basi per un nuovo futuro possibile.

Con organismi complessi o semplici che siano (comunità, famiglia, villaggi e così via) in buona salute, vivi e vivificanti, è auspicabile allora entrare con decisione nel doppio esterno all'uomo, sociale e naturale, innescando meccanismi di contagio del tessuto sociale, di dolce e graduale impatto sul corpo gerarchico delle funzioni, delle divisioni, dei poteri paralizzanti.

Si tratta di accerchiare con sensibilità anime e strutture, intenzioni e fatti monoteistici, riversando con abbondanza il ricco e inestimabile bagaglio delle nostre visioni, valori e

speranze.

Le reti bioregionali non sono altro che solidarietà, mutuo soccorso, cooperazione attività consortile di fatto immune da registri, carte bollate, presidenti e sindaci. Queste reti acquistano particolare significato proprio perché substrato, humus, contesto dove la famiglia, la coppia, la comunità o il villaggio dalle aspirazioni alternative, possono realizzarsi pienamente e progressivamente nel nuovo e ritrovato connubio con il mondo vivente e con la natura.

### **Osservazioni per il nuovo millennio**

Vi sono ricette infallibili per progettare il nostro mondo idilliaco di domani? Vi sono schemi, piani, modelli da seguire fedelmente? No, e ancora no, è la nostra risposta. Tutto è da scrivere, da costruire, da provare. Nessuno ha la verità in tasca.

Quel che è certo è che il nostro futuro sociale è il frutto dell'insieme delle azioni di oggi e di domani che ognuno di noi compie quotidianamente. Farlo diventare un luogo idilliaco e vivibile o un inferno terrificante dipende in ultima istanza solo dall'impegno con il quale sosterrremo la nostra disponibilità, la nostra convinzione e, perché no, la nostra folle utopia.

Nel concludere questo nostro scritto, c'è parso opportuno, nel quadro delle prospettive, riportare *la carta degli intenti* per una cultura, una società e una Terra nuova, che rappresenta il documento finale del primo campo bioregionalistico italiano, organizzato da *Aam Terra Nuova* nel settembre 1988 presso la comunità Aquarius, e frutto dell'elaborazione collettiva di tutti i partecipanti.

Noi, uomini e donne qui riuniti a Poggio alle Fonti, San Gignano, dopo una settimana di vita in comune, incontri e dibattiti, sostenuti dalla stima reciproca e dalla reciproca conoscenza, aiutati dalla benevolenza del clima e dalla dolcezza del luogo, consapevoli delle nostre responsabilità verso i bambini che ci circondano e grati a loro per il richiamo alla gioia e alla necessità di vivere che ci è venuto

dalla loro presenza, dichiariamo:

- che il campo su *Bioregionalismo e ritorno alla terra*, promosso da *Aam Terra Nuova*, che oggi si conclude è stato un'esperienza felice, quando anche non sempre facile, di confronto tra esperienze, tentativi, strutture e movimenti di vario colore, natura, orientamento, i quali tuttavia riconoscono la naturale convergenza della loro azione per una cultura, una società, una Terra nuova, capaci di attraversare l'odierna crisi del pianeta e dell'umanità per l'inizio di una nuova era di armonia universale e di pace degli umani con se stessi, i propri simili, l'intera natura.

- Che intendiamo preparare congiuntamente nuove occasioni di incontro e di elaborazione, convocando insieme ai movimenti ecologisti e naturalisti anche i movimenti non violenti e pacifisti, quelli femministi e nativisti, quelli libertari e per i diritti civili e quelli caratterizzati dalla ricerca di una nuova spiritualità. E non più su scala soltanto nazionale, ma quanto prima continentale e planetaria, per un confronto e una verifica delle esperienze e delle prospettive non solo sul piano materiale e a livello pratico, ma anche sul piano ideale ed a livello teorico.

- Che la società cui aspiriamo, vorremmo fosse caratterizzata dalla convivialità, cioè dalla reciprocità, dalla flessibilità, dalla equipotenzialità, dalla fluidità, dalla creatività piuttosto che da gerarchia, burocrazia e rigidità proprie del modello sociale istituzionale e dalla disparità, dall'individualismo e dalla precarietà proprie del modello sociale contrattualistico.

- Noi non ci contrapponiamo programmaticamente a niente e a nessuno, seppure ci troviamo a dissentire radicalmente da molte delle forme del modo di vita dominante; neppure proponiamo a noi stessi o ad altri di disertare istituzioni e/o mercato; più realisticamente e responsabilmente noi intendiamo favorire, coordinare e consolidare ogni esperienza che (dentro e/o fuori delle istituzioni, dentro e/o fuori del mercato) vada nel senso di un'alternativa gioiosa e misurata al consumismo e alla sua vacuità così come al moralismo e alla sua austerità, in nome dei grandi assenti: l'umanità, la comunità, la natura.

- Noi siamo infatti per l'uscita dal labirinto dei bisogni fittizi (e dei consumi che ne conseguono) come pure per l'emancipazione dal rituale del sacrificio, in passato imposto-

si come necessario per un'avvenire che al presente si annuncia come né radioso né certo. Noi siamo per la ricerca di una graduale e reale soddisfazione dei bisogni incomprimibili e permanenti della natura umana sia individuale che collettiva.

- Questa ricerca ci sembra si configuri come un percorso non-rettilineo e non-scontato di scoperta e ri-scoperta di un modo di essere umani (donne e uomini) conforme alla natura e all'altezza della sfida rappresentata dalla crisi ambientale e sociale planetaria, come a dire che occorrerà congiungere tradizione e innovazione in forme originali e differenti a seconda dei posti e delle situazioni.

- Questa ricerca ci sembra debba continuare a svolgersi (come e più che per il passato) a livello della materialità delle cose concrete, a partire dal nostro corpo, rinfrangendosi nelle innumerevoli esperienze e nelle molteplici tecniche che già pratichiamo, e insieme a livello delle energie profonde di tutti e di ciascuno, a livello dello spirito, a livello della psiche, a livello della coscienza come a livello del subconscio, dando luogo ad una nuova intelligenza, non più separata (cerebrale, fredda e astratta) ma ispirata dal cuore, calda e concreta; non più amaro monopolio maschile, ma felice proprietà e dolce frutto della riappacificazione del maschile con il femminile.

- Perciò sosteniamo il ritorno alla terra e le esperienze dei villaggi ecologico-cooperativi e più in generale il movimento al radicamento in una situazione determinata spazialmente e temporalmente, alla portata dei sensi, delle conoscenze e delle forze della gente comune. E cioè la scelta dell'ambito locale, del quotidiano, dei piccoli numeri, come strada obbligata per sottrarci al destino di desertificazione, anonimato ed estraneità riservatoci dal processo di metropolizzazione del territorio, la scelta del locale come strada maestra per potere maturare molecolamente fattori di effettivo cambiamento per ciascuno e per tutti; il cambiamento planetario dei grandi numeri, dei grandi sistemi, rimane infatti il nostro comune direttivo.

- Per noi radicarci non significa isolarci; significa invece costruirci piccole patrie, o forse matrie, insomma un lembo di terra (dei padri e delle madri, nostro infine) in cui riconoscerci e che ci riconosca, per potere poi perderci nel

resto del mondo, interloquendo con le molte diversità dei molti territori e delle molte istituzioni, mettendovi a repentaglio la nostra identità, ma non come mendicanti o mercanti, piuttosto come viaggiatori che intendono ritornare alle proprie case, alle proprie terre, portandovi il tesoro della crescita maturata nel rapporto scabroso con l'altro da sé, il diverso, l'ignoto.

- La misura dell'umanità da noi auspicata per oggi e per domani è (come ieri, come sempre) nelle mani della grande madre. E cioè la terra, la natura, la cultura, intese come complesso delle risorse e dei limiti e delle contraddizioni che la situazione attuale ci mette a disposizione e con le quali ci costringe a fare i conti.

- La *méta* da noi auspicata (per l'umanità di oggi e di domani) è la stessa che per l'umanità di ieri e di sempre; *méta* che ci sembra accomunare noi umani e l'intera natura animata e inanimata: l'evoluzione verso un più alto livello di coscienza, la grande armonia universale dopo uno stato di guerra secolare o millenaria, dopo l'epoca dell'ego e del dominio; l'integrazione di femminile e maschile, materiale e spirituale, natura e cultura, in una unità finalmente compiuta, forse divina.

*Riferimenti bibliografici*

1. AA. VV., *Ma L'amor mio non muore*, Arcana, Milano, 1971.
2. AA.VV., *Vivere insieme*, Arcana, Milano, 1974.
3. ATTI DEL CAMPO, *Bioregionalismo e ritorno alla terra*, Aam Terra Nuova, Scarperia, 1988.
4. ATELIER BIZZARRO, *Tra il dire e il fare: utopia e comunità*, Silene, 1975.
5. DAMANHUR, *Le nuove comunità*, Edizioni Horus, Baldissere Canavese, 1983.
6. Daniela e Grazia FRANCESCATO, *Famiglie aperte, le comuni*, Feltrinelli, Milano, 1967.
7. Walter HOLLSTEIN, *Underground*, Sansoni, Firenze, 1971.
8. Fernanda PIVANO, *C'era una volta un beat*, Arcana, Milano, 1976.
9. Alberto RUZ BUENFIL, *Arcobaleno: un popolo senza confini*, Aam Terra Nuova, Scarperia, 1988.
10. STAMPA ALTERNATIVA, *Comune armata*, Savelli, Roma, 1978.





## *Karl Ludwig Schibel / Progetto e vita quotidiana* ●



*Ecco come è nata e come funziona una comune nei pressi di Perugia. È formata da un gruppo di tedeschi che, prima di insediarsi in Umbria, aveva fondato una comune in Bassa Baviera, una regione costellata da numerose comunità agricole. L'autore analizza sia le motivazioni ideologiche che hanno spinto a questo esperimento, sia i ritmi e i modi di lavoro. Karl Ludwig Schibel alterna la sua vita nella comunità con corsi di libera docenza all'università di Francoforte.*

**L'**idea nacque lentamente. Il capitalismo non è un sistema chiuso che si deve sopportare o abbattere in un colpo, con una rivoluzione. È vero, il tardo capitalismo ha colonizzato tutte le sfere della vita fino alla camera da letto, la commercializzazione sta per infiltrarsi anche nei cantucci più intimi delle relazioni personali, tutti sono deformati dall'estraniamento. Ma è anche vero, che ci sono degli spazi liberi, spaccature, angoli abbandonati o non ancora penetrati dal capitale, nei quali si può costruire una controcultura, una vita alternativa, un'economia dei valori d'uso.

Nel 1975 espressi quest'idea assieme al mio amico Be-

rard Leineweber in un libro: *La rivoluzione è passata. Abbiamo vinto*. Nelle nostre riflessioni cercavamo un'alternativa. Avevamo trovato esempi per una prassi concreta, decentrata, che prendeva la vita quotidiana come punto di riferimento, negli Stati Uniti alla fine degli anni Sessanta e negli anni Settanta. Si trattava di progetti alternativi che rifiutavano l'organizzazione autoritaria e l'impoverimento psichico del processo di lavoro convenzionale e cercavano di realizzare una vita più libera, creativa, gioiosa ed estetica tramite forme di produzione e di vita autogestite. Nelle Free Clinics, nei collettivi di avvocati, nelle cooperative alimentari, nelle comunità rurali e in tante altre iniziative, venivano organizzate la produzione materiale e le forme sociali sulla base di idee comuni.

Nel 1975 quei progetti ci affascinavano, perché lì tutta l'esistenza era sottoposta a una strategia emancipatoria, lì si organizzava l'utopia.

Quasi nello stesso periodo (dal 1972 al 1973) in Germania il movimento degli anni Sessanta si divise in due tronconi. Il primo creando organizzazioni tipo partito (riformista o rivoluzionario) con lo scopo di conquistare il potere. L'uso di questo potere avrebbe dovuto portare, a lungo termine, a una società comunista senza stato, gerarchia, sfruttamento. Ma lungo questa strada si dovevano usare per forza i mezzi della società esistente: la centralizzazione gerarchica, la divisione fra braccio e mente, la strumentalizzazione dei compagni per la lotta e così via.

L'altra posizione era rappresentata da quelli che vedevano la possibilità di una svolta qualitativa, nella trasformazione di se stessi, una posizione che è stata espressa in modo coerente da Rudolf Bahro nel suo libro *Logik der Rettung*. Scrive Bahro: «Dobbiamo ricostruire la logica dell'auto-sterminio fino al cuore umano, perché solo da lì la logica della salvezza può avere il suo punto di partenza». La meditazione diventa quindi il mezzo principale per raggiungere il cuore, cambiare l'uomo e salvare l'umanità. Esistono certamente strutture sociali, ma queste sono forze

oggettivate della coscienza, aspetti parziali "ossificati" dell'esistenza culturale. Ci si deve rendere conto, «che tutti i poteri... sono poteri della coscienza».

### **Vivere e lavorare in modo diverso**

La prassi comunitaria che sorgeva in Germania negli anni Settanta non voleva affidarsi esclusivamente a una rivoluzione della coscienza ma non voleva neanche attendere il momento lontano della rivoluzione. La formula era semplice: vivere e lavorare in modo diverso. Come? Meno consumismo, meno separazione fra braccio e mente, meno divisione sessuale del lavoro, più valore d'uso, più sensualità, più sperimentazione. Progetti di una prassi comunitaria<sup>1</sup> ce n'erano e ce ne sono tanti: giornali, case editrici, fabbriche, laboratori e botteghe autogestiti, centri culturali, iniziative per tossicodipendenti, case per donne violentate. In modo più radicale, l'utopia vissuta si realizzava nelle comunità rurali: in un posto più o meno isolato, un gruppo cerca di vivere sulla terra, della terra, almeno per il sostentamento autonomo, vicino alla natura, come uguali. A Francoforte quando, nel 1972/73, tutti ci erano ostili, incominciammo a parlare del nostro esodo dalla città per andare a vivere in gruppo in campagna. «Auguri per la vostra isola felice», «Andate pure nel vostro piccolo mondo sano» erano gli auguri più gentili.

I posti che trovammo nel 1975 in Bassa Baviera e nel 1982 in Umbria non erano casuali: case e terreni abbandonati perché «la terra non rende più». Zone con un degrado economico, culturale, ecologico. Terra coltivata e case abitate da secoli, ma da pochi anni i prezzi agricoli della Cee avevano condannato la gente ad andare altrove. Per noi questi sono gli spazi liberi, da ricoltivare socialmente, eco-

1. In una prassi comunitaria le persone lavorano e vivono insieme in un gruppo non troppo grande come uguali per prendere cura di una o di diverse sfere fondamentali della vita: la cultura, i cibi, l'educazione dei bambini, ecc.

nomicamente ed ecologicamente.

Verso la fine degli anni Settanta la Bassa Baviera si era popolata di comunità rurali: una sessantina in un raggio di pochi chilometri. A nord di Francoforte come alla frontiera tra le due Germanie, vicino a Kassel e a est di Amburgo, si sviluppavano altre reti comunitarie. Praticavamo l'agricoltura biologica, le decisioni venivano prese all'unanimità e lottavamo contro la gelosia.

### **Con la terra e dalla terra**

L'agricoltura biologica, soprattutto l'orticoltura biologica è chiaramente, assieme agli altri lavori per il sostentamento autonomo, la spina dorsale di ogni comunità rurale. Gioca un ruolo importante come base materiale della vita, ma è anche il campo principale per un nuovo rapporto con la natura.

Siamo meno costretti a vendere il nostro lavoro per guadagnare i soldi necessari per vivere. Non siamo in grado di produrre le nostre macchine e neanche la benzina, né il caffè e le sigarette e neanche tante altre cose che a volte rendono la vita più piacevole, altre volte inquinano l'ambiente o noi stessi e non sono strettamente necessarie per vivere bene. Così il sostentamento autonomo, assieme a una parziale rinuncia al consumismo, riduce drasticamente il fabbisogno finanziario e garantisce un alto livello di qualità della vita.

I lavori di ricostruzione e manutenzione dei fabbricati, la coltivazione della terra e l'allevamento del bestiame non solo formano la base materiale per la vita comune, ma anche una base di esperienze comuni. Sono lavori che hanno un'importanza molto diretta per la vita di tutti. Si svolgono sotto gli occhi di tutti e così si realizza in modo concreto il rapporto fra noi e la natura. Così, il lavoro comune non solo fornisce la base materiale ma anche la dimensione più importante del progetto, quella sociale. L'uguaglianza, per esempio, come concetto fondamentale di una prassi libertaria, va verificata in primo luogo nel lavoro. Più specificata-

mente: nei lavori di routine, per i quali occorre poca qualificazione, in primo luogo i lavori domestici, pulire, cucinare, preparare i bambini per la scuola e altre cose del genere.

Nella nostra comunità ogni giorno una persona diversa fa il servizio di cucina, prepara la colazione, lava i piatti, prepara il pranzo, lava i piatti, lava i pavimenti, prepara la cena, lava i piatti, pulisce la cucina. È un giorno lungo questo, ma poi per sette, otto, nove giorni questa persona si può mettere a tavola tre volte al giorno come uguale fra uguali. Spesso mi piace lavorare un giorno in cucina, qualche volta non ne ho la minima voglia e per gli altri la situazione è simile. Raramente nel corso degli anni ci sono stati tentativi di sottrarsi al servizio di cucina. Così il lavoro comune, autogestito fra uguali non ha solo una funzione materiale, ma serve anche alla socializzazione nel senso del rapporto fra l'attività produttiva e i lavoratori e dei lavoratori fra di loro. La sensazione di aver conquistato la propria individualità, è ottenuta attraverso il rapporto produttivo.

Il lavoro sulla terra e con la terra, l'approvvigionamento autonomo di energia insieme alla costruzione e manutenzione dei fabbricati creano la base per un nuovo rapporto con la natura. La natura, per noi, gente di città, significava escursioni con i genitori, gite con gli scout per il weekend o nelle vacanze, passeggiate a due, sempre situazioni straordinarie, nelle quali si celebrava il verde delle foglie, il sorgere o il tramontare del sole.

Qualcosa cambiò mediante l'esperienza con droghe allucinogene e più tardi con la discussione ecologica. Herbert Marcuse ci insegnò qualcosa sulla relazione fra natura interna e natura esterna sostenendo che un nuovo rapporto con la natura sarà un momento centrale della «rivalutazione di tutti i valori». Murray Bookchin delinea delle immagini concrete: i comuni decentrati e diversificati, che sono la precondizione per un rapporto amichevole con la natura. Per i comuni rurali il problema si pone in modo più immediato: come organizzare lo scambio con lo spazio circostan-

te in modo da non violentare, o farlo meno possibile, la terra e gli animali?

Ma che cosa vuol dire rapporto nuovo, amichevole, non-violento con la natura? A differenza dei nostri amici spirituali e degli ecologisti profondi, noi non abbiamo la speranza che la natura stessa ci insegni i valori di un comportamento positivo verso di essa. La natura che noi incontriamo è sempre già una seconda natura, formata dall'uomo, spesso in modo molto violento. Da dove prendere i valori per un buon rapporto con questa natura? Theodor Adorno parla di una «relazione mimetica» verso le cose, ma come guida all'agire, cosa significa questa formula? Fino a oggi i rapporti non strumentali con la natura sono sempre stati mistici o religiosi. Per noi «poveri nella fede» (Sigmund Freud), ai quali manca la convinzione dell'esistenza di un essere supremo, la comprensione religiosa della natura come creazione divina è preclusa. Per la comprensione mistica o spirituale (questo inquinamento della natura interna) ci manca l'ingenuità. Seguendo Bookchin, un nuovo rapporto con la natura nasce dall'interazione produttiva con la natura stessa e dalla interazione fra i produttori. In questo senso la natura diventa un partner del lavoro, un cooperatore, e non solo un posto dove scaricare le nostre proiezioni.

Uno dei campi più importanti per noi, in cui diventa molto chiara la tensione fra forme sociali e rapporto con la natura, è quello dei rifiuti. Per noi è stata chiara fin dall'inizio la separazione fra rifiuti organici e rifiuti inorganici. Per questo anche la loro storia sarà raccontata separatamente.

### **I rifiuti inorganici**

All'inizio della nostra comunità i rifiuti inorganici si buttavano in uno scatolone in cucina, che inizialmente serviva per trasportare la merce dal supermercato a casa e dato che la quantità tra i rifiuti e i beni da trasportare era equilibrata, c'era quasi un'armonia prestabilita. Gli scato-

loni venivano depositati in un capannone e poi buttati nella discarica, che, in seguito, veniva chiusa all'uso privato. Nel frattempo il comune ci aveva informato che dovevamo prendere un bidone e pagare per il servizio comunale di ritiro delle immondizie. Ricordo molto bene la nostra sorpresa quando Jule, una componente della comune, ritornò con il bidone da cinquanta litri. Troppo piccolo visto che fino a questo punto avevamo avuto delle montagne di rifiuti. Ma lei vedeva le cose in maniera diversa: «Abbiamo tanti rifiuti inorganici perché compriamo tanta merda nel supermercato. Se ne compriamo meno e se produciamo di più per i nostri fabbisogni, ci saranno meno rifiuti inutilizzabili». Diverse volte ricordo di aver avuto delle difficoltà per far entrare con forza un altro secchio nel bidone, ma abbastanza presto siamo riusciti a ridurre i residui del nostro consumismo (quello di dieci adulti e quattro bambini) a cinquanta litri la settimana.

### **I residui organici**

I resti organici rappresentano per noi un problema molto più complesso, e il problema non è tanto quello di minimizzare la quantità e di eliminarla in modo elegante. L'immagine è piuttosto quella di un ciclo: i diversi materiali organici sono la materia prima per la composta che serve per concimare l'orto, i pascoli e i campi.

I nostri amici più severi puntano verso un cerchio chiuso: consumare solo quello che si produce sul terreno: niente riso, niente arance o banane o caffè, il tè farlo solo con le erbe della zona, non trasportare niente a lunghe distanze. Noi non riusciamo a sottometerci a una tale disciplina, ma l'immagine del ciclo dei materiali organici delinea una direzione per combattere le strutture imperialistiche di produzione e consumo nella vita quotidiana. Ernst Schumacher definiva l'imperialismo: «consumare quello che non hai prodotto e produrre quello che non consumi».

Produrre la composta è un'arte. Occorre attraversare il terreno con la carriola, raccogliere i materiali, selezionarli



per poi costruire nell'orto un'altra sezione di composta. Cresce lentamente, uno strato dopo l'altro con la giusta umidità e struttura. La decomposizione passa da combinazioni complesse ad altre più semplici, in forma adatta per l'alimentazione delle piante. Marciume, decesso, scomparsa, che procurerà la base per la vita nuova.

Il maneggio dei propri rifiuti fa parte del cerchio di crescita e decadimento, che mantiene la nostra vita e alla quale appartiene.

### **L'amore, i conflitti, i bambini**

La vita di un gruppo in campagna poggia sulla speranza di cambiare, assieme all'organizzazione collettiva della vita quotidiana, anche il nostro atteggiamento. Stranamente vengono in mente subito delle immagini di un rapporto nuovo con il lavoro e con la natura, ma molto meno delle immagini di una relazione diversa di se stessi con gli altri. Anche su queste questioni, negli anni Sessanta, tutto sembrava più semplice. Lo slogan era «Leggete Wilhem Reich e agite di conseguenza», noi lo leggemmo (e anche Freud e Marcuse) e maturammo l'idea di individui complessivamente sviluppati, con un io forte, che possono entrare in relazioni libere senza impigliarsi nella collosità paludosa della famiglia mononucleare, che possono vivere senza paura la simpatia e il desiderio per persone diverse e di tutti i due sessi.

Queste idee le consideravamo valide anche quando traslocammo in campagna. Sapevamo che le ragioni dello scarso successo della propria liberazione non sarebbero svanite con la vita collettiva in una comunità rurale. Ma speravamo che l'amor proprio e l'apprezzamento dell'altro si sarebbero stabiliti più facilmente, che passo a passo l'auto-rappresentazione competitiva, le relazioni possessive, con il loro conseguente impoverimento emozionale ed erotico, la falsità e le aggressività represses nei rapporti fra noi avrebbero perso la loro influenza nella nostra vita. Volevamo trovare una strada fra l'adattamento alla società

dominante (tipo «borghesia di sinistra») e i messaggi di salvezza tipo Bhagwan. Ci troviamo ancora su questa strada, solo che, al contrario delle immagini positive di buone forme di lavoro o di un buon rapporto con la natura, i nostri concetti di un buon rapporto con se stessi e con gli altri sono sfumati in modo singolare. Le differenze con la società convenzionale si manifestano in primo luogo nella vita quotidiana: come ci tocchiamo, ci guardiamo, come lasciamo perdere o ci chiediamo spiegazioni.

### **La politica**

Il movimento comunitario ha incontrato l'ostilità di tutti i partiti politici. Per i conservatori, nel migliore dei casi siamo svitati e buffoneschi, nel peggiore elementi cattivi e sovversivi che minacciano la base della società, dell'etica sessuale e del lavoro. Per la sinistra siamo agenti particolarmente abili del nemico di classe, pretendendo di poter vivere una vita più libera sotto le forme di dominio esistenti. Per gli uni la natura dell'uomo è immutabile e forme sociali sperimentali sono un peccato contro dio e la moralità, per gli altri l'uomo nuovo può prendere forma solo dopo la rivoluzione. In pratica siamo guardati come sovversivi o come oggettivamente contro-rivoluzionari.

Il primo equivoco è il confronto della prassi comunitaria con la società nel suo complesso, come se fosse nostro compito creare il modello di una nuova società. Abbiamo perso questa speranza dei primi socialisti (Robert Owen, Charles Fourier e tanti altri) di poter sviluppare il modello di una nuova società in modo sperimentale, per poi convincere il resto dell'umanità a fare nello stesso modo. Un compito ormai facile perché il modello già esistente convincerà tutti. Quest'immagine della rivoluzione appartiene ancora a una prospettiva sociale meccanicistica, che non lascia spazio a condizioni concrete, alla unicità sociale ed ecologica.

La prassi comunitaria con forza si oppone alla generalizzazione. Questo evidentemente non vale per i gruppi spi-

rituali; per loro esiste una strada unica. Il guru è la persona più avanzata su questa strada e il suo gruppo, ed eventualmente anche il resto dell'umanità, lo seguirà.

Per i gruppi laici, la base della comunità non è né una religione, o una strategia esoterica, e neanche una teoria oggettiva. Che cos'è allora? L'associazione volontaria sulla base di intenzioni comuni. Queste intenzioni sono legate alle biografie degli individui coinvolti, al discorso fra di loro. Ci sono molte buone ragioni per fare l'agricoltura biologica, avere dei soldi in comune, ridurre o abolire le macchine, non usare oggetti fatti di plastica, autogestire il proprio lavoro, essere vegetariani, ma tutto questo non ha una coerenza oggettiva. È vero, se le società industrializzate non cambiano in questa direzione, distruggeranno la base naturale della specie umana o della vita sul pianeta. Ma per qualsiasi progetto comunitario sarebbe pretenzioso credere di poter presentare una soluzione complessiva a questi problemi.

Anche in Germania l'importanza numerica dei progetti comunitari è limitata, ma la loro risonanza pubblica, sia nei mass media, sia nel mondo scientifico, è però sorprendente.

I giornalisti rimangono spesso entusiasti dei «paradisi perduti», delle «utopie vissute» e i sociologi scoprono degli esempi concreti di un nuovo rapporto con la natura. Sono ormai pochi a muovere ancora l'accusa di romanticismo o di ritorno a un passato mitico. È infatti cambiata l'immagine. Una delle più grandi comunità rurali della Germania, ad esempio, produce, unitamente ad altri due gruppi, software per numerose ditte (soprattutto autogestite). È questo senza smettere di produrre legumi biologici e pecorino.

La risonanza pubblica supera in modo notevole l'importanza numerica delle comunità esistenti perché anche se si tratta di una prassi minoritaria, dà delle risposte concrete ai problemi reali della società industrializzata.

Oggi il rapporto con la natura sembra essere il cardine di un'altra modernità: la natura non come oggetto da sotto-mettere, ma come controparte che ha una sua direzionalità da comprendere e riconoscere, se non si vuole distruggere la

● *Karl Ludwig Schibel / Progetto e vita quotidiana*

● *Volontà 3/89 / L'UTOPIA COMUNITARIA*

base naturale della vita. Il motivo principale però non va individuato nella paura per la sopravvivenza, ma nel desiderio di una vita migliore (anche nel senso morale) e di un lavoro sensato. I progetti comunitari danno una forma concreta, vissuta ai sentieri alternativi della società moderna. Tutti hanno bisogno di esempi contro un mondo distruttivo, che riduce la varietà all'unicità, l'organico all'inorganico.





## Ruben Prieto / *La Comunidad del sur* ●



*È sicuramente l'esperimento comunitario attuale più interessante e completo. Nata nel 1955, questa comunità di Montevideo è arrivata a contare una sessantina di membri e, caso raro, non si è ancora dissolta. Nonostante la dittatura militare seguita al golpe del febbraio 1973, i membri della Comunidad del sur, pur dovendo abbandonare l'Uruguay, hanno fondato una nuova comunità a Stoccolma. E oggi, grazie a una situazione politica più favorevole, hanno ricostituito una comunità a Montevideo, mantenendo in vita anche quella di Stoccolma. Ecco la storia, le esperienze e i progetti futuri della Comunidad, attraverso le parole di uno dei suoi principali animatori.*

**G**ià tre generazioni convivono nella stessa esperienza comunitaria che è nata negli anni Cinquanta: a questa si dovrebbe aggiungere una quarta, formata da coloro che nel frattempo sono morti, ma che continuano a vivere anche nei nuovi eventi e nelle nuove generazioni.

Le vicissitudini che si sono avute in quasi 35 anni in questo tentativo di autogestione che ha sempre voluto comprendere in sé tutti gli aspetti della vita sociale, sono difficili da ricordare; soprattutto per coloro che, coinvolti in

questa storia, la ricordano con allegria e dolore secondo una prospettiva personale.

Creata a Montevideo, in Uruguay, dopo un primo periodo di incubazione nella prima metà degli anni Cinquanta con il nome con cui ancor oggi è conosciuta di Comunidad del sur, ha dovuto, nel periodo della dittatura militare che aveva represso ogni dissenso, trasferirsi in Svezia. Qui ha vissuto i suoi 12 anni di esilio, conosciuta come Comunidad Nordan e successivamente ha fatto ritorno a Montevideo, riprendendo la storia interrotta. Questa doppia presenza, con mezzi tanto diversi, perfino contrari quanto a circostanze e fondi, mostra che questa dimensione sperimentale di relazioni solidali può recepire aspetti specifici diversi, non definendosi per caratteristiche locali, nazionali o di costume. La comunità mantiene la propria consistenza pur appartenendo a differenti luoghi geografici e in congiunture assai diverse, in quanto realizzazione che risponde a valori di solidarietà e di libertà.

### **Oggi: un'emergenza rinnovata**

Per un'esperienza di libertà e di autogestione, l'importante non è la durata ma la capacità di rinnovare e ricreare. Ed è in questo senso che la Comunidad del sur appare valida, soprattutto in quanto rinasce, con relativa spontaneità nelle circostanze attuali, in Uruguay come realizzazione concreta e in altri luoghi del Cono del sud come un insieme di progetti e propositi tra loro collegati.

L'aspetto più significativo è l'intenzione di istituire un nuovo modello completamente differente rispetto alla cultura autoritaria che caratterizza tutti i sistemi sociali oggi esistenti. Sistemi che, nelle loro crisi, sono giunti a una crescente militarizzazione della vita sociale, soprattutto a livello della vita quotidiana, e che hanno prodotto, come risposta, modi alternativi di vita. Questi, che in genere sono dispersi e che con Felix Guattari potrem-

mo definire come una «rivoluzione molecolare», seppur insufficienti risultano indispensabili poiché rendono possibile la nascita di un nuovo immaginario sociale. La Comunidad del sur, già dalla sua origine e molto prima di quel movimento che è culminato in Europa nel 1968, si definiva come un laboratorio, un'azione tesa alla creazione di spazi che mirano alla costruzione di una cultura realmente alternativa rispetto al modo di vivere comune e che non si limita a meri cambiamenti all'interno del sistema attuale.

Sia il suo inserimento in Svezia, in una società altamente tecnologicizzata guidata dal capitalismo più avanzato e con uno stato che si è appropriato di tutte le funzioni della società, sia la sua rifondazione in Uruguay, in una regione dipendente, con un capitalismo periferico e uno stato sempre più autoritario e militarizzato, mostrano la sua rinnovata vitalità e la sua capacità di adattamento, resistendo in diverse circostanze, ma sempre all'interno di una ricreata matrice libertaria. Le crisi che attraversano la vita sociale a tutte le latitudini, accelerate a seconda delle diverse politiche interne, hanno aumentato l'emarginazione della campagna e di ampi settori della città, i livelli di disoccupazione e di ingiustizia economica, e il deterioramento della qualità della vita di gran parte della popolazione. A questo si aggiunge il deterioramento non occultabile e irreversibile dell'ambiente naturale che minaccia un collasso ecologico.

In America Latina tutto ciò acquista dimensioni insospettabili, poiché queste crisi rafforzano fenomeni strutturali ampiamente stabilizzati e che sono inerenti agli stili di sviluppo, sostenuti tanto dal potere quanto dall'opposizione istituzionalizzata. Il fallimento del progetto liberale tradizionale e dei progetti di modernizzazione come di quello dei suoi pretesi sostituti di origine tecnico-burocratica fondati sul pensiero marxista, stanno sempre più mostrando l'insufficienza e l'inadeguatezza di queste ricette convenzionali e tradizionali.

La matrice dominante che ieri ha provocato questi molteplici processi di esclusione (tanto in campo politico come



in quello economico e più in generale in quello culturale) sembra oggi essersi trasformata facendo proliferare innumerevoli gruppi di piccole dimensioni che sono diventati oggetto di studio per la sociologia, sotto il nome di nuovi movimenti sociali.

Queste nuove formazioni societarie organizzano l'azione sociale per autogestire fondi, produzione e consumo, come pure diversi servizi o per unirsi in comune secondo determinate esigenze di vita. Attraverso tutto questo ribollire, in certo modo marginale (però nello stesso tempo contrapposto ai valori dominanti e agli apparati di potere) si evidenzia l'emergenza di un nuovo discorso utopico, credibile e verificabile. Nelle sue realizzazioni più radicali le comunità mirano alla promozione dell'identità individuale e di libere forme organizzative, ad una esaltazione dell'autonomia, della partecipazione e della creatività, alla sfiducia in ogni progetto di sviluppo basato sulle tecnologie dello sviluppo capitalista, ponendo un forte accento sulla cultura del quotidiano e sull'azione dal basso verso l'alto e dal particolare al generale. In questa prospettiva le esperienze comunitarie e, nel caso specifico della Comunidad del sur, con la tenacia e ricchezza di sperimentazioni, inclusi gli errori e i relativi insuccessi, hanno realizzato un nuovo modello aggregativo, sia economico-sociale sia ecologico-sociale. Analizzando tutto questo nella sua dimensione storica appare pertinente l'ipotesi esposta da Pëtr Kropotkin in *Il mutuo appoggio*, che spiega questi fenomeni emergenti come una risposta che si manifesta sempre quando le istituzioni vigenti perdono la loro legittimità, quando si svela il loro senso repressivo e si evidenziano le dimensioni parassitarie che le trasformano in ostacoli per il progresso e per uno sviluppo sociale soddisfacente.

La nostra ipotesi attuale è che i nuovi movimenti sociali, e le esperienze comunitarie in particolare, sono le forze emergenti che cercano, partendo da principi di solidarietà, di ricreare immagini e realtà adeguate a un ideale di libertà

che possa presentarsi come un'alternativa reale.

Uno dei punti di partenza che motivò la nascita della Comunidad del sur e di molte altre organizzazioni alternative, si fonda sulla convinzione, confermata dall'esperienza diretta, che «la repressione sia militare sia civile obbedisce a un complesso di fattori strutturali e istituzionali radicati o sedimentati nella cultura autoritaria e che pertanto non si spiega con il capriccio di individui isolati o con abusi di potere. La cultura autoritaria si trova nella fabbrica e nell'ufficio, nella famiglia, nel partito politico, nei rapporti fra amministratori e abitanti, nella distribuzione sociale della ricchezza, nel sistema penale che discrimina fra ricchi e poveri, nella diversità sessuale e di nazionalità. Diffuso nella società, e riprodotto nella relazione fra stato e società civile, questo sistema coercitivo ha le sue radici più profonde nel quotidiano, nella casa e nel lavoro, nelle relazioni interpersonali». Da qui l'urgente necessità di inventare strutture che realmente possano impedire la riproduzione dell'autoritarismo per evitare i processi che ne derivano.

Murray Bookchin nel suo libro *Towards an Ecological Society* ha ben sintetizzato l'approccio teorico e la prassi del movimento comunitario. Lo sviluppo di un movimento che provoca un cambiamento radicale, sostiene il filosofo ed ecologo statunitense, implica la diffusione di gruppi di affinità, di comuni e di collettivi nelle città e in campagna, nei centri di studio, nella produzione e nei diversi servizi connessi alla vita sociale. «Questi gruppi costituiranno cellule integrate e decentralizzate che nella loro attività non trascureranno nessun aspetto della vita e dell'esperienza. Ogni gruppo sarà un centro di sperimentazione e innovazione orientato verso la trasformazione tanto della vita quotidiana come della coscienza. La sua struttura dovrebbe permettergli al momento giusto di dissolversi istantaneamente nelle istituzioni create per il popolo, scomparendo come comunità sociale separata. Questi gruppi possono

● ●

rappresentare, nel miglior modo possibile, le forme di libertà del futuro, e non, come pensa la sinistra tradizionale, quelle del mondo esistente; possono costituire un centro di energia per la trasformazione della società e la colonizzazione del presente in vista del futuro. La possibilità di un inserimento di questo tipo, sinergia che soddisfa necessità sociali generali e dei partecipanti come individui, si va affermando come pratica in una rete di legami fra diverse esperienze in Cile, Brasile, Argentina, Colombia, Uruguay, in Svezia e in altri paesi europei».

### **Ieri: la storia di un'esperienza**

Avvicinarci alla realtà dell'esperienza della Comunidad del sur può portarci a una descrizione senza senso, perché la cosa più significativa di una esperienza analizzata da una prospettiva di autogestione e di libertà, non è data solamente dalla sua riuscita ma dai processi di auto-organizzazione e di gestione diretta. In questo senso la realizzazione di un'autogestione generalizzata, si fonda sul rinnovamento permanente di modi e di forme, poiché la sua validità è determinata dalla partecipazione diretta di coloro che sono coinvolti nell'azione.

Sarà la somma dei processi istituiti in queste strutture, che si pretendono aperte, attraverso i quali gli esseri umani lì riuniti vanno delineando le condizioni della loro esistenza in comune, a definire il profilo e la validità dell'agire e della rappresentazione sociale.

In ogni modo pare necessario selezionare alcune immagini per poter conoscere a distanza ciò che si potrebbe comprendere solo attraverso l'esperienza diretta. Il fatto che chi scrive queste righe sia stato completamente coinvolto in ciò che si descrive, è nello stesso tempo un vantaggio e un invito a prendere con riserva le valutazioni sicuramente influenzate dalle vicende personali.

Autodefinita come «una esperienza di vita cooperativa integrale», la Comunidad del sur, dopo un primo periodo di consolidamento, si stabilì in un potere di poco più di due

ettari, vicino a Montevideo, capitale dell'Uruguay, dove erano situate numerose cooperative edilizie. Lì si sviluppò fino al momento in cui la dittatura militare ordinò la sua dispersione e l'esilio, conclusosi in Svezia. Una stanza da pranzo e una cucina in comune in cui si tenevano i pranzi di tutti i partecipanti e che servivano da luogo di riunione, la lavanderia, la biblioteca e luoghi di svago, spazi per la cura dei bambini secondo l'età e spazi aperti per i giochi, formavano il "centro urbano". Si aggiungevano le case per tutti i partecipanti, laboratori d'artigianato e impianti per l'allevamento di uccelli e un piccolo orto sufficiente per il fabbisogno della comunità. L'attività economica principale era una tipografia situata nel centro della città dove si recavano ogni giorno coloro che vi lavoravano.

Il numero dei suoi componenti, verso la fine degli anni Sessanta, era di circa 60 persone, tra bambini, uomini e donne in parti uguali, oltre a due anziani di circa 70 anni. A questi se ne aggiungeva una quindicina che, senza far parte integrante della vita comunitaria, partecipavano in luoghi diversi al lavoro autogestito.

In un articolo scritto durante l'esilio si descrive la struttura adottata:

La gestione diretta di tutti gli aspetti della vita sociale esige un'organizzazione che eviti ogni forma di autorità e di burocrazia. Date queste premesse l'organismo di elaborazione e decisione era l'assemblea generale dei suoi componenti. In essa si definivano le linee generali, tanto per ciò che si riferiva all'economia e all'educazione, come all'ideazione di un progetto nella società. Di solito l'assemblea si teneva ogni settimana od ogni quindici giorni. Per affrontare una pianificazione a largo raggio si effettuavano due assemblee speciali nei mesi di febbraio e agosto. In queste giornate si decidevano i piani generali dell'anno: investimenti, priorità, designazione di commissioni o responsabili, distribuzione dei luoghi di lavoro, orari di lavoro, di studio e di attività di svago.

Nello stesso tempo e in modo da articolare in maniera organica la dinamica dell'autogestione, ogni settore di attività (stampa, frutteto, nursery, artigianato, servizi di cucina e approvvigionamento, educazione) teneva le proprie assemblee autonome responsabili dell'andamento e dell'attuazione degli accordi generali presi nelle assemblee generali. D'altra parte le funzioni specifiche di organizzazione e amministrazione erano a carico di compagni o commissioni speciali create per la circostanza o permanentemente elette e revocabili in qualsiasi momento dalle relative assemblee. Il lavoro di coordinamento si realizzava attraverso un nucleo di coordinamento, generalmente formato dai delegati dei diversi settori di attività. Tutte le riunioni speciali e settoriali erano aperte a tutti i componenti. La struttura economica si basava sulla proprietà comune e sull'attenzione agli aspetti materiali della vita dei suoi componenti in funzione delle loro necessità e delle risorse disponibili di tutti e di ognuno.

In una relazione per la giornata del lavoro dell'inizio del 1971, possiamo trovare una descrizione di questi aspetti:

Dobbiamo immaginare nuove relazioni economiche. Interrogarci collettivamente, non solo individualmente, sui mezzi e le mete da raggiungere. Creare un potere collettivo reale sulle condizioni di vita di tutti. Conseguire un miglioramento di qualità. La situazione dei lavoratori, dell'uomo in genere, non è fondamentale diversa nei vari sistemi capitalisti o socialisti, privati, statali, burocratici o militari. In tutti questi sistemi i rapporti di produzione dal punto di vista del lavoratore sono simili. Il nostro obiettivo, quello di una nuova società, non può essere solo quello dell'abolizione della proprietà privata, abolizione che i monopoli e soprattutto la burocrazia realizzano gradualmente senza fruttare niente altro che un miglioramento nei metodi di sfruttamento e di dominio. Il problema della trasformazione consiste nella capacità del popolo di dirigere tanto la produzione quanto la società globalmente: passare dalla presa di potere del capitale nella produzione alla presa di potere della società nel suo complesso. E perciò dobbiamo riorga-

nizzare la società sulla base di istituzioni e strutture che gli uomini comprendono e gestiscono.

Il nostro progetto comunitario, in una prospettiva federalista e pluralista, è un timido sforzo per realizzare queste idee. Vuole essere la creazione di attività cooperative organizzate con solidarietà che permettano di pervenire a una pratica reale e concreta. Dal punto di vista economico si basa su:

- Proprietà comune e indivisa. Il risultato è un bene sociale aperto alla fruizione da parte di tutti coloro che partecipano a queste idee e che si stacca definitivamente dal sistema della proprietà privata e dalla possibilità di ereditare.
- Produzione e consumo pianificati, uniti e organizzati in relazione l'uno con l'altro mediante meccanismi decisionali collettivi.
- Retribuzioni in funzione di necessità definite da tutti (livello di vita scelto coscientemente).
- Concentrare l'attenzione su problemi di dipendenza economica, come infermità, incapacità, vecchiaia, o infanzia, utilizzando solidarietà e integrazione nella vita delle comunità. Le assicurazioni statali, gli uffici burocratici, le case di riposo per anziani non sono altro che palliativi.
- Promuovere la più alta capacità possibile in tutti gli aspetti della persona umana, facilitando studi e lavori (sviluppo intellettuale, manuale ed estetico).
- Qualsiasi bene si riceva per eredità, regalo o altro motivo verrà trasferito al fondo comune.

Integrare il lavoro, lo studio e la capacità in un aumento di tempo disponibile per conoscere, ricercare e creare direttamente nei luoghi di lavoro. Il lavoro dev'essere considerato parte integrante della vita, un momento e una attività vissuti intensamente, e non come un sacrificio, un modo di guadagnarsi la vita. Come dice André Gorz: «il lavoro produttivo e l'acquisizione delle conoscenze dev'essere un'unica cosa. Tutti devono essere, dall'adolescenza fino al momento del loro ritiro, nello stesso tempo produttori, studenti e (frequentemente) maestri.»

A questi aspetti è necessario aggiungere, ma da un punto

di vista diverso, concetti e pratiche di educazione libertaria. In questo senso bisogna segnalare che tutto l'agire e la teoria comunitaria danno rilievo all'educazione per far capire che essa è l'azione umana più importante e prevalente, poiché comprende tutti gli altri aspetti, all'interno della dimensione di una cultura antiautoritaria e di solidarietà. Qui tuttavia la cosa più opportuna è riprendere la testimonianza da un'altra relazione interna nella commissione di educazione del 1965: «Pensare all'educazione, ai bambini, ai nostri figli, è pensare necessariamente al mondo che vogliamo presentar loro, alla ricchezza che nell'ordine delle relazioni umane siamo responsabili di offrir loro. Per questo scegliamo un'azione comune sapendo che questa scelta ha senso solamente se è il primo gesto che porta a un cambiamento completo a livello dell'intera società. Mettendoci di fronte alla vita dei nostri figli dobbiamo sentire che stiamo realizzando una parte imprescindibile di questo cambiamento. Vederli come nuovi esseri che necessariamente reclamano e si preparano per un domani positivo. Perciò la nostra preoccupazione è di occuparci dei loro corpi, per fortificare le loro personalità e per rispondere in modo rivoluzionario come società che ospita il loro sviluppo. Poiché sappiamo che vivendo svilupperanno l'amore, la solidarietà, il rispetto, la libertà».

I temi educativi esigevano una rielaborazione continua e inoltre determinavano molti altri aspetti della vita della comunità: gli orari di lavoro e le vacanze erano definite in funzione del tempo necessario per facilitare il contatto fra genitori e adulti con i figli, dei bambini fra di loro e inoltre per promuovere uno sviluppo permanente degli stessi adulti. Durante il periodo di allattamento le madri erano esonerate da quegli incarichi che non permettevano loro di dedicarsi completamente a questo incarico. Un po' alla volta i bambini si univano in gruppi della stessa età, seguiti da compagni dediti a questo compito, e le madri si incaricavano volontariamente delle attività che desideravano.

A sei anni i bambini cominciavano un'esperienza, a

volte la più significativa e valida di quanto si realizzò in questa comunità, che consisteva nel cominciare a vivere in una abitazione propria e adeguata, insieme al gruppo della stessa età fino a dodici anni. Lì, a seconda del proprio ruolo, con l'appoggio di due o tre adulti, ogni gruppo da otto a dieci bambini, realizzava un'esperienza di autogestione e auto-organizzazione. Tutti i temi che potevano affrontare: alimentazione, pulizie, attività ricreativa, studio, analisi dei loro conflitti interpersonali e personali erano affrontati e risolti fra loro, attraverso i meccanismi che andavano creando, con l'appoggio degli adulti che per essi erano un aiuto in più (riunioni, distribuzioni di compiti, gruppi di lavoro).

A partire da questa stessa età cominciavano a integrarsi un po' alla volta in lavori produttivi o di servizi, fino ad arrivare a dodici anni quando lavoravano per tre ore, bilanciate con ore di studio. Ognuno aveva la propria parte di denaro, pari a quella degli adulti per le proprie spese personali. Periodicamente realizzavano riunioni di valutazione con la partecipazione degli adulti e nelle quali si analizzavano i progressi del gruppo e di ogni bambino. A dodici anni andavano a vivere in case proprie e partecipavano, quando lo decidevano, alle assemblee generali o a quelle dei propri luoghi di lavoro. Passati i diciotto anni si programmava l'uscita di un anno, per un'esperienza in altri gruppi comunitari (si realizzarono scambi con la Comunità Terra di Buenos Aires, Argentina), e un viaggio di America Latina per conoscere altre realtà sociali e culturali. Tutto questo con l'intenzione di dar loro gli strumenti conoscitivi per poter scegliere un modo di vivere.

La testimonianza di un visitatore potrebbe chiudere questa descrizione. Ecco la descrizione di uno psicologo e psichiatra brasiliano, del 1969, dopo la sua partecipazione al quarto Congresso internazionale di psicodramma, realizzato a Buenos Aires:



Essendo cresciuto il mio interesse per le esperienze umane e divenuto curioso di osservare aspetti psicologico-sociali di questi gruppi, visitai la Comunidad del sur. Tutti gli incarichi sono svolti indistintamente da uomini e donne, incluso la cura dei bambini. Non esistono gerarchie, tutti occupano una posizione di uguaglianza. Tutte le decisioni sono prese in riunioni comunitarie. L'emergere di leader non implica l'assunzione di posizioni di comando, semplicemente essi danno il meglio di se stessi. Questo minimizza possibili rivalità e rinforza il rendimento dell'insieme. I bambini vengono alloggiati a parte. Sono curati da adulti e non specificatamente dai loro genitori. Ogni giorno questi visitano i loro figli. Il sentimento di possesso sembra essere scomparso.

Nell'età scolare frequentano la scuola pubblica. Non abituati all'autoritarismo e alla disciplina che si trovano nell'insegnamento tradizionale hanno difficoltà di adattamento. L'entrata nella scuola è il primo shock nel passaggio dalla microsocietà in cui sono cresciuti alla macrosocietà. A volte sorgono problemi disciplinari e di cattivo rendimento. Un caso può servire da esempio: la professoressa chiede che la madre di uno dei ragazzi venga puntualmente il giorno seguente a scuola. La ragazza non capisce assolutamente perché sua madre debba parlare con la professoressa poiché i suoi valori e le sue idee le impediscono di collegare sua madre con le sue responsabilità scolastiche.

Il matrimonio, svincolato dagli aspetti socio-economici tradizionali, si costituisce in una unione più pura, in senso affettivo. Sposarsi significa provare a coabitare. Le esigenze e le responsabilità individuali di ognuno rimangono inalterati. Nemmeno l'arrivo dei figli cambia la situazione dei due. D'altra parte, la fine di un vincolo di coppia sembra aver luogo nella maniera più semplice. Conobbi un caso di rottura di un matrimonio con l'abbandono della Comunità da parte di uno dei coniugi. I figli rimasero, continuando le loro solite vite, non soffrendo nessun cambiamento traumatico nel loro mondo, ricevendo come sempre la visita dei loro genitori.

Bisognerebbe aggiungere che dalle sue origini la Comunidad del sur ebbe come modello la creazione di una «comu-

nità di comunità» e l'inserimento nell'ambiente con l'intenzione di divenire un vettore del processo più generale di cambiamento sociale. La sua storia è nello stesso tempo quella di una esperienza integrale e integrata e quella di uno sforzo per creare un movimento intercomunitario (nel 1969 si fondò il Min, Movimento intercomunitario nazionale, in Uruguay, composto da gruppi e nello stesso anno si creò a Buenos Aires il Movimento internazionale latinoamericano che univa gruppi di Uruguay, Argentina e Bolivia, con lo scopo di realizzare il primo seminario intercomunitario.)

### **Domani: un nuovo mondo**

Con questo bagaglio storico, sperimentale e concettuale e per le nuove circostanze e fatti, soprattutto nel Cono sud dell'America latina, si svolgono le nuove tappe di questa esperienza che abbiamo delineato. Le nuove comunità in Santiago del Cile (Eco-Comunità), a Cordoba, Rosario e La Plata in Argentina; a Porto Alegre, San Paolo, Rio e Salvador in Brasile (gruppi Soma), riaffermano la validità di questi scopi e provocano il loro consolidamento reciproco e l'autoriconoscimento.

Come esempi del loro persistere e riprodursi e della loro validità ci pare opportuno offrire due documenti diversi, tanto nel loro contenuto come nella loro origine, che però possono essere complementari. Da una parte potremmo considerarli come un test che mostra quali sono i cambiamenti nel mondo simbolico di coloro che nascono in queste nuove strutture. Questo documento venne organizzato nel 1982 da un giornale di Stoccolma, *Stockolm Tidningen*, sul tema «La città del futuro». Diretto ai bambini in età scolare, ricevette molte risposte, con disegni che riflettevano l'immaginario sociale di diversi gruppi, mostrando la ricchezza/povertà dei loro valori interni e delle immagini della vita sociale possibile/desiderabile/credibile.

Nonostante una predominante partecipazione di bambi-

ni svedesi, con sorpresa dei suoi organizzatori, risultò che: «le due proposte rilevanti per un quartiere futuro provengono da due bambini latinoamericani: Alvaro, dieci anni e Martin, dodici anni. Sono venuti dall'Uruguay come profughi e vivono a Stoccolma in una comunità di dieci adulti e tre bambini».

La contrapposizione di immagini commentata dalla giornalista mostra che «la maggioranza dei bambini svedesi hanno dipinto la casa dei loro sogni come una casa di campagna, uno chalet, una villa e perfino un castello. Solo pochi hanno aggiunto case di vicini e strade fra loro. La maggior parte ha disegnato una sola casa, isolata in un gran terreno, in mezzo al bosco o su un'isola».

I diversi progetti, che nella rassegna si riuniscono sotto il titolo di «Vivere per se stessi», mostrano una grande omogeneità di aspettative. Non si notano differenze né di classe, né di ideologia. Le aspirazioni sono comuni. Al contrario, sotto il titolo «Abituati a dividere», la giornalista commenta: «Si nota nella proposta di Alvaro e Martin che sono abituati a tener conto non solo della loro famiglia, ma anche di molti altri adulti e bambini. È normale per loro dividere ciò che posseggono e inoltre pensare in comune come potrebbe vivere in comune tutto il quartiere. Inoltre hanno pensato a come poter vivere con un basso impiego di energia utilizzando energia solare, eolica e idraulica».

Più avanti con il titolo «Tutti dividono tutto, nel quartiere sognato da Alvaro» la giornalista descrive il progetto e l'intervista che aveva fatto al suo autore: «Nel disegno di Alvaro ci sono case grandi e piccole per individui, famiglie o gruppi più grandi. Però la cosa più importante è che tutti cooperano e decidono insieme come si divide fra tutti in maniera giusta ciò che si ottiene con le coltivazioni, l'allevamento delle capre e la fabbricazione di barche, biciclette, auto elettriche e altri prodotti. Secondo Alvaro, le case sono intorno a una scuola nel centro. Quello è il luogo per incontrarsi e decidere su qualsiasi cosa. Da tre a cinque persone di ogni casa vanno in quel luogo per discutere

quanto hanno concordato nel gruppo. Nella scuola c'è anche una biblioteca. Più che una scuola è una casa comune, c'è anche una stanza da pranzo per mangiare insieme. Però la cosa più importante è che lì si decide in comune. A lato della scuola c'è una piscina e un cinema. Solo le auto elettriche e le biciclette circolano per la città. Il deposito centrale di energia solare trasmette via cavo alle case, che hanno ricevitori solari propri. Inoltre si produce energia con i mulini a vento. In ognuno dei piccoli quartieri c'è anche una casa centrale, dove si può mangiare insieme o prendere i cibi da portare a casa. Inoltre ci sono campi da calcio e per altri sport.

Tutti i quartieri son quasi uguali. Hanno coltivazioni, alberi da frutta, verdure, animali domestici, officine e piccole industrie. In ogni comunità ci sono scuole piccole per i bambini che non possono o non vogliono andare alla scuola centrale».

L'altro documento che si riferisce al nuovo progetto a Montevideo è stato elaborato da coloro che nell'agosto 1987 definirono «Basi del gruppo rifondatore della Comunidad del sur» e le cui parti fondamentali trascriviamo qui di seguito.

**Propositi.** Creare cellule sociali che cerchino di comprendere tutti gli aspetti della vita sociale, soprattutto a livello di vita quotidiana. La loro funzione sarà di aprire spazi di socializzazione positiva da cui imparare a vivere in modo solidale, in cui partecipare direttamente a tutte le situazioni che ci riguardano e nel conseguimento di un progetto comune.

Le tre dimensioni che si considerano essenziali in un organismo comunitario sono:

- Come matrice sociale. Un'educazione che procuri il massimo sviluppo della personalità in un contesto di solidarietà. Unità di riproduzione socioculturale, che superi la struttura familiare ed eviti le strutture di massa. Come prefigurazione della società desiderata. Sperimentazione dell'autogestione a tutti i livelli. Il proposito è creare una

rete comunitaria fondata sui gruppi di base. Il modello è una comunità di comunità, di crescente complessità.

- Come mezzo per un inserimento nella società globale. Una struttura capace di provocare al suo interno una trasformazione. Una presenza interrogante e critica e allo stesso tempo una nuova forma creativa di vita in comune, che permetta l'autodeterminazione, tanto a livello sociale che personale.

**Mezzi scelti.** Eco-comunità, che nei loro meccanismi decisionali si basino sulla partecipazione di tutti i loro componenti (struttura libertaria, antiautoritaria e antigerarchica).

**Processo di integrazione.** È chiaro che una nuova forma di vita esige un processo di apprendistato e che nel nostro caso dev'essere il risultato di una libera elezione naturale. D'altra parte questa libertà è possibile solo attraverso un processo di apprendimento che dovrà comprendere tre livelli: pratica di vita comunitaria (guardare il prossimo e le sue necessità come proprie); tecniche di gruppo che facilitino il funzionamento interno e un miglior intervento nel gruppo; apprendimento di tecniche produttive, tanto per facilitare la rotazione come per evitare la dipendenza da tecnici e specialisti.

In seguito all'elaborazione di questo documento, il gruppo fondatore comprò una casa nella quale iniziò la prima tappa del progetto, posto nella Casaencuentro, creando prima la Ecocomunità che doveva sorgere in campagna, vicino alla città di Montevideo.

La Casaencuentro avrà il ruolo di: campo di sperimentazione pratica; laboratorio di nuovi progetti e formazione di gruppi d'apprendistato; stimolare la partecipazione attiva. La Casaencuentro unirà tre funzioni: gruppo comunitario di lavoro e convivenza; attività di studio e apprendistato; attività ricreative e creative. Le sue attività concrete saranno, editoria, stampa, libreria, caffè, lavoro e studio psicossociale, elaborazione teorica e di progetti, laboratori artigiani.

nali. Inoltre un frutteto su piccola scala, con obiettivo sperimentale e didattico: vivaio di alberi, magazzino-mercato di scambio di prodotti alternativi. Giardino d'infanzia, fondamentalmente non come attività economica, ma educativa («il nostro spazio per i bambini») e di rapporti con il quartiere. Il progetto non è la somma delle opinioni di coloro che casualmente se ne occupano, ma è il risultato dell'elaborazione comune in funzione delle mete scelte. D'altra parte poniamo il progetto in questo campo concreto, valutando le sue possibilità di riproduzione. Il campo è fertile, soprattutto in questo momento in cui si sta verificando una nuova delusione della democrazia e di tutte le offerte della politica tradizionale. Soprattutto nei giovani, c'è un vuoto ideologico-pratico che può essere un terreno fertile per le idee eco-comunitarie autogestite.

Non si tratta di sperare, ma di costruire la speranza. La storia non ha un senso predeterminato, ma è opera degli esseri umani. La nostra azione cambia le nostre possibilità. Ci riuniamo allora in funzione dei progetti da creare e non per avere un'origine comune. Contro la metafora del padre, ci riuniamo in nome del progetto-figlio. Inoltre dobbiamo avere piena coscienza della nostra capacità di fare. Ciò che creiamo, gli accordi che lo regolano, i compromessi che facciamo sono un prodotto comune e come tale modificabili in qualsiasi momento per un nuovo accordo.

### **Sempre: un commento finale per ricominciare**

La novità che presentano i nuovi movimenti sociali si basa «sul fatto che non stanno mettendo in dubbio una forma specifica di potere politico, ma proprio il meccanismo fondamentale del potere e da questa novità è possibile creare una nuova coscienza storica, che si lanci nella trasformazione radicale della società. Una nuova coscienza capace di dare vita a una società giusta, nella quale individui autonomi, liberi e uguali, vivono nel riconoscimento reciproco della loro diversità. Valutare ed effettuare un bilancio di una esperienza specifica, come quella della Comunidad del sur è sempre un lavoro complesso poiché il suo valore e la sua validità si realizza-

*Ruben Prieto / La Comunidad del sur*

Volontà 3/89 / L'UTOPIA COMUNITARIA

no in una proiezione futura e perché la sua formazione corre sempre il rischio di fallire.

Il lavoro da fare è duro e difficile, ma come diceva Errico Malatesta: «Non si tratta di fare l'anarchia oggi o domani o fra dieci secoli, ma di avanzare verso l'anarchia oggi, domani e sempre».

*traduzione di Caterina Cimperle*



ORCADI AUSTRALI

ISOLA  
DEI VULCANI

ISOLA  
DEI NEGRI

Mare di Weddell

Entrata

General Belgrano  
(Arg.)

Città

Città

Lago

KOSEKIN

Città

Calotta glaciale

Città

Città

▲ Chetev Neflin

■ La Capitale

◆ Tempio di Mista Kosek

ANTARTIDE

Kosekin di James De MUI





Oceano Indiano



Lilliput e Blefuscu di Jonathan Swift

## Avraham Yassour / *I kibbutz analizzano i kibbutz* ●



*Sono tra le più antiche comunità nate nell'occidente moderno. I primi kibbutz, infatti, vengono fondati da socialisti rivoluzionari russi scampati alla repressione zarista dopo l'insurrezione del 1905, ma anche da gruppi religiosi. Da qui forse uno dei tratti contraddittori di questa esperienza unica al mondo. Nei kibbutz infatti vige la democrazia diretta e il potere decisionale è demandato all'assemblea generale dei membri della comunità. Attualmente accanto a kibbutz organizzati secondo modalità socialiste e libertarie convivono anche alcune comunità ispirate al più acceso sionismo. L'autore, che ha condotto una vasta indagine tra i membri dei kibbutz, presenta una sintesi di quel lavoro. Vengono analizzati i problemi comunitari, i temi dell'educazione, dello sviluppo storico e dell'industrializzazione. Avraham Yassour insegna scienze politiche all'università di Haifa.*

**C**he cos'è un kibbutz? È una fattoria? È una rete economica? È una delle sue varie istituzioni? Ciò che definisce il kibbutz è il modo in cui i suoi membri vivono e gestiscono le proprie esistenze e la propria comunità. Il kibbutz è un'esperienza di vita unica, che esula dalle comuni definizioni e

dalle forme tradizionali della vita sociale, e non si presta facilmente a un'analisi condotta con i metodi di ricerca della scienza occidentale. Per parlare tra loro della vita che conducono in questo tipo di comunità cooperativa, i membri dei kibbutz hanno addirittura coniato un vero e proprio gergo, una sorta di nuovo dialetto ebraico, ma soprattutto hanno elaborato forme peculiari di analisi e descrizione della realtà che essi stessi hanno creato. Ad esempio, il *metapelet* non è soltanto una persona che sorveglia i bambini, e il "coordinatore del lavoro" non è soltanto un dirigente. Nell'uno e nell'altro caso, le responsabilità non sono legate all'autorità nei confronti dei bambini e dei lavoratori, come avviene di norma nella nostra società, e neppure le ricompense (in particolare quelle di tipo economico-salariale) sono chiaramente legate al modo in cui il *metapelet* o il coordinatore del lavoro, uomo o donna che sia, svolge il suo compito. In altre parole, non sempre gli schemi basati sui modi di vita della nostra società di massa possono essere applicati efficacemente e correttamente alle persone, alle forme organizzative e alle funzioni del kibbutz. Perciò è importante che siano gli stessi membri del kibbutz ad analizzare e a descrivere la loro vita.

Ciò nonostante, il kibbutz è una delle comunità più studiate e analizzate del mondo. I membri dei kibbutz sanno bene che esiste una vera e propria inflazione di indagini professionali, psicologiche e sociologiche. Le opere incompetenti di alcuni di questi ricercatori asfissiano il mondo accademico con la loro terminologia esoterica, con la verbosità fumosa di chi è estraneo alla materia e con le analisi spesso superficiali di chi sovente non riesce neppure a comprendere la vita quotidiana dei membri dei kibbutz, la loro lingua, le loro gioie, le loro pene.

Ho volutamente escluso le ricerche sociologiche e gli elenchi di pubblicazioni e di libri. Tutti i contributi sono stati scritti da membri dei kibbutz, o sono stati raccolti dalla loro viva voce, ed è sui loro problemi e sulle loro analisi che questo saggio si basa. In breve, i membri dei kibbutz analiz-

zano il proprio impegno ideologico nel fondere le forze in una vita collettiva, prendendo come riferimento alcune caratteristiche storiche, sociologiche ed educative proprie del kibbutz e valutando sia i fallimenti, sia i risultati positivi ottenuti dalla comunità. Questa ricerca dà voce ai loro pensieri su se stessi, sulle loro speranze, sulle loro tensioni e sugli sviluppi di questo significativo esperimento, che ha portato a tanti successi e a tante delusioni. La vita nei kibbutz vi è descritta con passione, ma senza dottrina professionale. Tuttavia, "non professionalmente" non significa superficialmente: ciò che manca è soltanto il feticismo della terminologia e della metodologia scientifiche. I contributi proposti sono stati scelti unicamente in base alla profondità dell'analisi e al carattere innovativo delle idee.

La comunità del kibbutz è caratterizzata da una vitalità elevata, in cui si fondono realtà e ideali utopici. La tentazione di ridurre in compartimenti stagni le cose che amiamo della nostra vita collettiva, e le aspettative che nutriamo riguardo a essa, mi fa orrore. La necessità di analisi, consigli e precetti sicuri è indubbia, ma diffidiamo delle limitazioni poste dalle capacità di settorializzazione del pensiero scientifico.

A. D. Gordon, idealista utopico e pioniere del movimento kibbutz, aveva le idee chiare in proposito: «Se vi interessa la vita nei kibbutz, o in qualsiasi altra struttura, non consideratela come una sorta di barile in cui le persone devono essere ficcate a viva forza, pigiate come sardine, per poi esserne estratte singolarmente... Gli esseri umani sono fatti di vita e movimento, hanno dentro un intero universo. Iniettate questa vita e questo universo nella vostra struttura, poi adattate a forza la struttura a tutti gli aspetti della vita e a ciascun universo. Così la struttura durerà quanto la vita, quanto l'universo stesso».

Lo sviluppo del movimento kibbutz è impressionante sotto molti aspetti, se si pensa che 25 anni dopo la fondazione di Degania A la popolazione dei kibbutz era pari al 4 per cento della popolazione nazionale (ebraica) della Palestina.

Alla vigilia della costituzione dello stato di Israele (1947) raggiunse il 7,5 per cento su una popolazione totale di 630 mila ebrei. Questa percentuale non è mai stata superata. Nel decennio successivo, la maggior parte dei numerosi immigrati trascurava i kibbutz come luogo di insediamento e di rinnovamento della vita nazionale. La percentuale della popolazione dei kibbutz rispetto a quella nazionale diminuì nuovamente, assestandosi su valori analoghi a quelli del periodo precedente la fondazione dello stato di Israele. Da allora al 1975 non è più mutata attestandosi al 3,3 per cento. Ciò nonostante, la percentuale della popolazione agricola, comprensiva dei membri dei kibbutz, si è mantenuta intorno al 30 per cento. Ma il dato risulta ancor più impressionante, se si esamina la produttività dei lavoratori agricoli dei kibbutz, che nell'arco di vent'anni è aumentata del 400 per cento. Esiste evidentemente una correlazione positiva tra l'età, la stabilità e l'incremento di popolazione dei kibbutz e il loro tasso di accrescimento naturale della popolazione (per effetto delle nascite). Il movimento kibbutz vanta un tasso di natalità tra i più alti dello stato d'Israele.

Il boom dell'industrializzazione dei kibbutz ha posto non pochi problemi, ma ha anche consentito di ampliare, consolidare e incrementare notevolmente la prosperità del movimento. Ma si può dire che il successo maggiore del movimento kibbutz sia stata la capacità di superare l'immanente contraddizione tra l'uguaglianza e la (cosiddetta) necessità funzionale di un sistema di organizzazione gerarchico. Questo concetto traspare nelle norme formulate recentemente dalla Brith Hatnua Hakibbutzit (Federazione dei movimenti kibbutz):

Il kibbutz è una libera associazione tra persone, che ha come scopo l'insediamento, l'acquisizione di nuovi membri e il mantenimento di una società collettiva organizzata sui principi della proprietà comune, dell'autonomia lavorativa dell'uguaglianza e della cooperazione in tutte le aree della produzione, del consumo e dell'educazione. Il kibbutz non è

una comunità separata, si considera parte integrante del movimento dei lavoratori d'Israele, pioniere della rinascita nazionale, e mira a instaurare in Israele una società socialista fondata sull'uguaglianza economica e sociale.

Ciò nonostante, dobbiamo ancora fare i conti con la ben nota legge di Franz Oppenheimer, ovvero con quella "legge di trasformazione", secondo la quale le società comunitarie devono adattarsi all'ambiente capitalistico circostante nelle aree della produzione. Dobbiamo ancora convivere con le tendenze all'annientamento di tutte le forme di vita alternative, che si manifestano come effetto delle forze che agiscono nella società al di fuori dei kibbutz.

Il movimento kibbutz aspira e tende ancora a una visione globale. La comunità di opinioni e il consenso in tutte le decisioni prese dai membri del kibbutz sono un sogno utopico: siamo già fortunati ad avere una democrazia capace di dare risultati visibili, diretti. Ci piace questa vita perché siamo padroni del nostro destino, benché a volte esso sia tutt'altro che facile. Inoltre, la storia dei kibbutz è la storia della costruzione di una nazione, e soltanto in questo contesto si possono comprendere il fenomeno dei kibbutz e il loro successo.

La realizzazione dell'individuo qui e ora era stata perseguita sin dall'inizio da molti membri dei kibbutz, unitamente agli ideali generali del movimento. Attuando le più alte aspirazioni dell'uomo, condividendo secondo giustizia tutti i beni materiali e soddisfacendo le necessità individuali, abbiamo costruito una società che offre il miglior ambiente per un'educazione sicura e comunitaria dei nostri figli. Il kibbutz garantisce ai suoi membri una sicurezza globale e illimitata. La comunità è responsabile delle necessità personali essenziali di ciascun membro. Le qualità importanti della vita nei kibbutz sono l'uguaglianza, la responsabilità, la comunità, la solidarietà, la comprensione. Una comunità di uguali è una comunità solidale, e soltanto in una comunità siffatta gli individui possono sentirsi liberi e disponibili a soddisfare i loro più profondi desideri e le loro aspirazioni.

Nella nostra ricerca della libertà, possiamo riuscire a crearla, ma anche a perderla per sempre. Il pensiero logico e i nobili desideri, che auspicano la libertà, non possono cambiare la vita e non comportano una rivoluzione. La rivoluzione bisogna farla. E l'attività umana più importante per la realizzazione di un simile progetto è il lavoro, come sostenevano sia A. D. Gordon che Karl Marx. Questo lavoro implica una mediazione tra l'essere umano e la natura e tra la società e l'essere umano nella creazione dell'ambiente circostante. Nella prassi creativa realizziamo una società armoniosa, nella quale l'individuo è coinvolto in un costante processo di identificazione con la più ampia comunità dei suoi simili. Questa identificazione tra la soggettività personale e il mondo oggettivo (la comunità del kibbutz) equivale a un'identificazione con il kibbutz stesso, con la sua società e con il processo di costruzione nazionale nel quale il kibbutz è coinvolto. È sorprendente constatare quanto sia stata grande l'influenza che i primi kibbutz esercitarono sulla rigenerazione spirituale e sulla ristrutturazione della società ebraica. Certo, il nostro passato è quello dei fondatori dei kibbutz, ma ora, con l'avvento della seconda e della terza generazione, il movimento sta vivendo il suo "secondo giorno". Siamo all'inizio di una nuova fase, legata al boom dell'industrializzazione, che ha migliorato tutti gli standard tecnici e materiali della vita comunitaria. Prima eravamo comunità esclusivamente agricole, ora stiamo avviandoci a diventare società industrialmente complesse. Questa transizione comporterà mutamenti sostanziali negli atteggiamenti ideologici e nell'organizzazione sociale? Di fatto, il pericolo di un'evoluzione da comunità egualitarie a istituzioni cooperative esiste.

I kibbutz economicamente più floridi passano da una modesta economia di sussistenza a una prosperità che consente l'attribuzione di budget individuali<sup>1</sup> e produce "sciovinismo settoriale" e dipendenza dal lavoro salariato

1. Il termine "budget individuali" allude all'introduzione in alcuni kibbutz dei budget onnicomprensivi. Ciò significa che ciascun membro della

e dalla permanenza dei detentori di cariche. Questi nuovi aspetti del kibbutz non lo definiscono come comunità, ma costituiscono una minaccia nella misura in cui sono collegati alla fase di prosperità economica. Alcuni kibbutz sono passati dalla comunaltà (l'intima ed etica comunione delle antiche *kevuzah*) alla funzionalità. Su questa mutazione influisce ulteriormente il passaggio dall'omogeneità della popolazione, anche in termini di età, a una struttura generazionale complessa e a raggruppamenti più diversificati sotto il profilo culturale e politico. Questa evoluzione produce mutamenti significativi nelle norme basilari comunitarie ed egualitarie.

Tutto ciò è segno di una maturazione del kibbutz come forma sociale? Il cambiamento comporta una riduzione della qualità della vita nei kibbutz? L'industrializzazione e il successo economico comportano una diminuzione della soddisfazione nel lavoro, della partecipazione al controllo e alle decisioni nei luoghi di lavoro? Sono sicuro che per ogni problema tecnico esiste una soluzione soddisfacente. I veri problemi del kibbutz sono quelli che emergono nella sua nuova fase di sviluppo storico ed economico. Sono problemi di carattere sociale, e per affrontarli dobbiamo avere una certa visione del futuro. Viviamo in un periodo di transizione, e per confrontarci con la nuova fase di sviluppo partendo da una base solida e sicura dobbiamo essere ben consapevoli dei nostri fallimenti, delle nostre realizzazioni e della nostra "incompletezza".

comunità riceve dal kibbutz una quota di reddito che può impiegare per le proprie spese personali, ad esempio per pagarsi le vacanze, per acquistare vestiti, per coltivare hobby o altro. Il sistema tradizionale, invece (tuttora in uso nella maggior parte dei kibbutz), prevede che siano assegnati ai membri diversi budget individuali, ciascuno dei quali è destinato a soddisfare una determinata categoria di necessità economiche. In altre parole, c'è un budget destinato al vestiario, uno per le spese correnti, uno per i trasporti. Il budget onnicomprensivo consente ai membri di spendere liberamente l'intera cifra loro assegnata, mentre il sistema tradizionale del "budget chiuso" non consente di utilizzare in un altro campo eventuali residui di fondi destinati a un determinato bisogno.



### **L'uguaglianza**

Si potrebbe definire l'uguaglianza come la possibilità di avere tutto ciò che l'altro vuole. Hobbes aveva indicato nell'uguaglianza, intesa come uguale diritto a tutti gli oggetti, la causa originaria della guerra totale in natura, della mancanza di ogni giustizia ed etica, e in definitiva la fonte della sovranità assoluta.

Per quanto mi concerne, prediligo la definizione di Rotenstreich: «L'uguaglianza impedisce che si dia una preferenza decisiva alle divisioni gerarchiche», ed è perciò «un principio pratico».

Da un punto di vista empirico, gli uomini non sono uguali. La sociologia empirica può cercare di evidenziare questa ineguaglianza, ma in realtà il problema è di carattere filosofico e ideologico. Perché possa esistere una vita egualitaria, deve esistere il desiderio di unire giustizia e libertà. È possibile una cosa del genere? Sì, ma soltanto in certe condizioni, come quelle che si possono trovare, ad esempio, nel kibbutz.

Il kibbutz non è e non è mai stato una creazione con particolari connotazioni politiche. È un'entità anarchica, una "comunità", come direbbero Gustav Landauer, Martin Buber o Pëtr Kropotkin, in netta contrapposizione con i rapporti di potere, con lo stato e con tutto ciò che da essi deriva. Il kibbutz si è fondato originariamente e si fonda tuttora sulla forza della decisione ideologica, ed è perciò capace di mantenere, per libera decisione, un grado notevole di uguaglianza (contrariamente a quanto avviene nel mondo esterno). Ciò si verifica soltanto quando le decisioni vengono prese rispettando lo spirito dei principi del kibbutz, che esclude qualsiasi rapporto tra le ricompense e il contributo economico-materiale di coloro che le ricevono. In questo consiste l'unicità del kibbutz.

A questo proposito occorre chiarire due cose. In primo luogo, i metodi di ricerca e i termini della discussione nell'ambito della ricerca non possono essere presi a prestito dalla sociologia empirica, che rivolge la sua attenzione

all'impresa normale, materialistica. Sono certo che sarebbe un vantaggio se gli studiosi del movimento kibbutz s'impegnassero a elaborare nuove metodologie di approccio, invece di utilizzare, riadattandole, le esperienze maturate nell'ambito delle dottrine tradizionali. Inoltre, come membri di kibbutz, vorremmo che questi studiosi non si limitassero ad "analizzare", ma ci consigliassero anche sul da farsi...

In secondo luogo i kibbutz, benché diano l'impressione di appartenere a un altro pianeta, finiranno certamente per perdersi, se persisteranno nel tentativo di adattarsi a quella «valle di lacrime» che è la società materialistica israeliana. I kibbutz continuano a esistere grazie alle loro condizioni interne, ma a loro volta queste condizioni hanno potuto esistere grazie allo spirito pionieristico della società israeliana, alla Histadrut e alla "pionieristica autogestione" del Movimento dei lavoratori. Questi gruppi hanno difeso, seppure inconsapevolmente, i kibbutz. Ma oggi la Histadrut esprime le stesse idee che prevalgono nel resto del paese e il movimento kibbutz potrebbe seguire la via di un establishment che tende al capitalismo, alla normalità della vita quotidiana. Se il movimento kibbutz non si ribellerà a questa tendenza, dubito che potrà continuare a esistere una vera uguaglianza tra i membri dei kibbutz, anzi temo addirittura per il futuro stesso dei kibbutz.

Innanzitutto, non c'è dubbio che l'approccio più importante è quello della produzione del lavoro, non soltanto sotto il profilo dell'uguaglianza nella distribuzione e nei consumi. Pierre Joseph Proudhon ha spiegato il concetto di uguaglianza nel baratto e Marx ha spostato il fulcro del problema nell'area della produzione e del lavoro. Perché l'analisi marxiana è stata giudicata "debole"? E perché è stata considerata migliore quella di Ralf Dahrendorf, le cui idee sulla spontanea obbedienza ai padroni, non sono certo da preferirsi. Basterà ricordare, a questo proposito, la critica di Bakunin in merito ai problemi concernenti l'autorità.

A quale tipo di autorità si fa riferimento? Spetta alle parti definirne i termini. La parità di diritti politici è stata

acquisita nella maggior parte delle nazioni avanzate ed è universalmente accettato il fatto che nelle lotte dei movimenti dei lavoratori (rigorosamente marxisti) l'uguaglianza politica non viene ritenuta sufficiente, mentre si considera necessaria l'uguaglianza delle opportunità in campo economico e sociale. Anzi, non solo l'uguaglianza delle opportunità, ma la loro realizzazione. Oggi la possibilità di attuare l'uguaglianza delle opportunità ha portato a una richiesta di uguaglianza anche in ciò che si definisce status, e questa rivendicazione è di per sé espressione delle importanti conquiste realizzate in altri campi. Lo si nota particolarmente nella società dei kibbutz, dove non vi è ineguaglianza politica, economica o sociale; dove esistono cioè tutte le condizioni necessarie alla realizzazione dell'uguaglianza. Oggi ogni status che comporti ricompense di qualsiasi tipo diviene oggetto di monopolizzazione. Le inequità connesse allo status saranno causa di ineguaglianza nelle opportunità sociali, di ineguaglianza economica e infine della disgregazione della stessa struttura dei kibbutz.

Perché l'uguaglianza non è soltanto un bene, ma un fattore essenziale per la società dei kibbutz? Perché è un'espressione della giustizia che regna in quella società ed è l'elisir vitale di quella solidarietà umana sulla quale si basa l'esistenza nei kibbutz. Per raggiungerla, dobbiamo essere capaci di autogoverno in tutte le cose; dobbiamo garantire a ogni costo la rotazione delle cariche, e questo significa preparare le persone alla rotazione; dobbiamo rinunciare a ogni ricompensa, a eccezione di quella unica e grande che consiste nella prosperità della collettività, perseguita nell'interesse degli individui che formano la collettività stessa; infine, dobbiamo provvedere all'educazione sociale dei giovani e degli adulti. In altre parole dobbiamo far sì che il kibbutz continui a essere una comunità in costruzione e non un'istituzione efficiente. L'efficienza, intesa come mezzo per conseguire fini materiali, non può essere il nostro metro di misura. Lo affermo esplicitamente. Sono questi i nostri conflitti quotidiani: vogliamo veramen-

te vivere insieme? Se la risposta è sì, per realizzare l'ideale sociale di una solidarietà egualitaria e cooperativa, una società socialista, c'è molto da fare.

Il kibbutz non è una cooperativa. La sua esistenza non è legata alla possibilità di spartire dividendi crescenti tra un gruppo di azionisti, ma alle continue decisioni ideative che creano la volontà. Soltanto continuando a essere un'isola nello stato, adiacente a esso e talvolta in contrasto con esso, il kibbutz potrà conservare il suo modo di vita socialista e potrà continuare, molto lentamente, a diffondersi. Le decisioni finali dello stato sono politiche e violente al tempo stesso, e per il momento non ci riguardano.

Come ho già detto, il kibbutz non è una cooperativa, né una piccola città, e non è neppure una grande fabbrica. È qualcosa di completamente diverso, che non siamo ancora in grado di definire in modo soddisfacente. Ma proprio per questo ha senso parlare di autorealizzazione.

La vita che conduciamo oggi nel kibbutz è prospera, ed è per questo che i problemi dell'autorealizzazione attraverso il lavoro sono così importanti, soprattutto in una condizione in cui è scomparsa la proprietà privata, la condizione primaria per il superamento del feticismo materialista. In un kibbutz ben funzionante il livello di vita dell'individuo è determinato esclusivamente dai risultati collettivi raggiunti dalla comunità. Credo tuttavia che, da un certo punto di vista, l'alienazione possa essere definita come una situazione totale, una situazione ontologica, conseguenza necessaria della struttura tecnica dell'economia moderna. Un aspetto di questa alienazione è l'ineguaglianza nell'autorealizzazione.

Questa ineguaglianza è stata attribuita all'industria. Oggi l'industrializzazione è, per molti kibbutz, un problema importante. Come costruiranno la loro industria? Certamente dovrà essere costruita in modo molto diverso da quella capitalista. Non equivochiamo sui termini, sto parlando proprio di industria capitalista, e non di rimedi sociali quali le realizzazioni e le ricompense. Non si tratta, qui, di

strutture tecniche come quelle che emergono quando si parla di agricoltura. Non si possono applicare all'agricoltura e all'industria dei kibbutz i risultati degli studi sull'industria (chimica e tessile, ad esempio) condotti negli Usa. Non dimentichiamo, infatti, che il kibbutz ha dimostrato che si può praticare un tipo diverso di agricoltura, prospera e cooperativa al tempo stesso. Il kibbutz ha potuto dimostrare tutto questo perché vi era la volontà di essere un kibbutz. Ciò che non era riuscito a Merhavia, nella cooperativa di Oppenheimer, ha avuto successo nel kibbutz, almeno per ciò che concerne l'agricoltura. L'industrializzazione ci riporterà indietro al sistema di Oppenheimer? Questo è il problema fondamentale: l'industrializzazione pone problemi che non sono più seri, né più complessi di quelli che i primi kibbutz dovettero affrontare per creare un'agricoltura moderna. La differenza consiste nel fatto che la fase dell'industrializzazione è giunta in un momento di debolezza ideologica e in un periodo di crisi tra i fondatori. Perciò non capisco come si possa considerare persuasiva la sociologia americana, che viene spesso tirata in ballo per cercare una risposta ai nostri problemi. E soprattutto per ciò che attiene all'industria del kibbutz, che non crea una quantità di ineguaglianze e una burocratizzazione a livello di efficienza, ricompense, monopoli.

L'opportunità che nasce dalla debolezza d'animo (e forse anche dalla povertà d'immaginazione socialista dei nostri figli, abituati a vedere insediamenti che crescono in fretta, in questi tempi di prosperità e di conquista) ci fa guardare ai modelli industriali capitalisti come a oracoli divini. Per l'agricoltura ci siamo accontentati di corsi, e ce li siamo persino organizzati da soli. Per l'industria sembra che serva soltanto un'istruzione professionale formale di livello superiore. Quale autoappagamento potranno trovare i nostri giovani, costretti a seguire tutti i corsi formali che saranno loro imposti dai mandarini della scienza?

Non c'è autoappagamento per la donna che lavora nel campo dell'educazione, che è veramente un ramo sottosvi-

luppato. Per risolvere il problema, dobbiamo condurre ricerche computerizzate, secondo modalità importate dall'estero? Il valore di coloro che lavorano nel campo dell'educazione è venuto meno insieme al lavoro della educazione collettiva, e questo non è certamente un problema tecnico. Lo stesso vale per le aspettative che nutriamo nei confronti dell'educazione formale, ritenuta necessaria per l'industria. Può un computer consigliarci che cosa fare?

Perché è stato osservato che le ricompense materiali hanno un carattere antagonistico? Non è forse in virtù di una tendenza alla monopolizzazione, che contrasta nettamente con lo spirito del kibbutz? Eppure tutti gli studi indicano che questo tipo di ricompensa costituisce il miglior incentivo! Così torniamo alla domanda fondamentale: è questo che vogliamo? Infatti una delle fondamenta della vita nel kibbutz consiste nella separazione tra il soddisfacimento dei bisogni dell'individuo (ovvero, le ricompense) e la misura del suo contributo produttivo. Ma forse il problema è: che tipo di persona dovrebbe essere, quella che definisce i suoi stessi bisogni? Ho l'impressione che tutto questo parlare di autoappagamento tenda in realtà a un innalzamento dello standard di vita. Perché, diversamente da quanto avviene anche nelle fabbriche capitaliste meglio gestite che tengono conto dei sentimenti dei lavoratori, i membri dei kibbutz possono cambiare posto di lavoro e anche, in ultima analisi, scegliere che cosa fare per la maggior parte della loro vita.

Forse dovremmo tornare veramente allo "spirito anarchico". Limitare l'autorità al minimo, abolire la gerarchia, introdurre una rotazione continua per evitare la burocrazia, creare una formazione professionale variata in luogo di quella formale tradizionale e rinunciare a un po' di efficienza in favore di valori come quelli della creatività e del lavoro di squadra, ciò che N. Rotenstreich ha definito de-economizzazione. Su queste basi potrebbe fondarsi un'etica socialista, contrapposta all'etica capitalista dell'individualismo competitivo e al feticismo della proprietà privata.

### **Alcuni problemi della democrazia diretta**

Il kibbutz è una comune fondata sull'uguaglianza, sull'amicizia e su istituzioni partecipative conformi ai principi della democrazia diretta. Tutti i mezzi di produzione sono di proprietà collettiva, così come le case, le auto, e gli altri beni. Le ricompense sono rigorosamente indipendenti dalla quantità di lavoro prestata; i consumi sono commisurati ai bisogni, compatibilmente con i valori di solidarietà ed egualitarismo maturati nel corso della storia del movimento kibbutz.

La democrazia diretta partecipativa presuppone una vita attiva da parte di tutti i membri, che condividono i medesimi compiti e impegni e interagiscono da uguali in tutti i processi decisionali. L'assemblea generale è l'organo principale e la fonte ultima di autorità ("potere" non è un termine adatto al nostro modo di vita) e simboleggia, oggi come in passato, le intensive e costanti necessità di comunicazione di un tipo di comunità organico-democratica come la nostra.

Ora, tutti sanno, non soltanto gli studiosi, che l'assemblea generale sembra essere in crisi. Ignoriamo momentaneamente il fatto che le aspettative a volte sottovalutano la realtà, e prendiamo in esame tre fenomeni decisamente inquietanti, in ordine di gravità.

Troppa autorità ai comitati: quando la democrazia diretta diventa rappresentativa, tutte le implicazioni sono presenti (prima tra tutte: l'indipendenza dei rappresentanti...). Nel carattere di alcuni degli eletti si fondono devozione e utilitarismo, e la necessità di ottenere approvazione per la loro gestione e le loro azioni diventa un fastidio. Sono disposti, al più, a dare qualche "informazione"... Non presentano alternative tra cui i membri del kibbutz potrebbero e dovrebbero scegliere, responsabilmente e tenendo conto (ma non più che questo) dell'opinione di membri che magari ne sanno più di loro sull'argomento in questione. Talvolta, membri che non fanno parte dei comitati hanno un'esperienza uguale o superiore, avendo fatto parte degli eletti

fino a pochi giorni prima. Una situazione del genere aggrava il problema quando uno o due comitati (il comitato finanziario, ad esempio, ma con maggiore probabilità la segreteria) hanno troppa autorità, e anche se e quando uno dei settori produttivi (di solito, naturalmente, l'industria) regge il peso maggiore all'interno del kibbutz e ha un ritmo di rotazione delle cariche direttive troppo lento. Tutto ciò crea un clima che è ben espresso nella frase: «L'assemblea generale non decide nulla comunque». E questa è una fonte sicura di indifferenza.

La crescita del kibbutz: non mi riferisco al fatto di aver superato la soglia dei 300 membri (ciò che un tempo sarebbe parso mostruoso); oggi è naturale e auspicabile che un insediamento, con la presenza di diverse generazioni e una varietà di bisogni, abbia da 300 a 500 membri (ma assolutamente non di più). Mi riferisco a una situazione diversa: a una popolazione troppo eterogenea, perché si è sviluppata una vasta periferia, sproporzionata rispetto alla proporzione tra autogoverno e associazione attiva. Conosco bene i motivi che spingono a crescere e ad abbandonare i criteri selettivi ultimamente non ci sono più state nemmeno auto-elezioni delle persone che sceglievano di rimanere nel kibbutz (e non sempre di esserne membri). Secondo me abbiamo già sotto gli occhi i risultati di questo processo; si integrano perfettamente e assolvono una funzione complementare rispetto alle mira di alcuni «detentori di impiego», che vogliono agire rapidamente e con efficienza, senza tener troppo conto delle masse, ovvero della base.

La stessa comparsa di questi termini («detentori di impiego», «masse») è un segno di indebolimento del carattere democratico-egualitario del kibbutz. Il bello del kibbutz, e la sua essenza, è che i membri vivono pienamente la loro vita, faccia a faccia con i loro compagni. L'individuo, inteso come persona a tutto tondo, vive nel kibbutz, condivide responsabilità e decisioni ed espone i suoi problemi dinanzi ai compagni. I comitati hanno soltanto funzioni parziali e non devono superare i limiti della loro autorità, che è divisa



come le funzioni stesse. Quando un membro di un comitato (in genere, il coordinatore) si attribuisce tutti i meriti (in campo materiale o spirituale), significa che sta esorbitando dal suo incarico e sta esercitando un'autorità che non gli spetta. E non si possono attribuire pieni poteri ad alcuno, ad eccezione dell'assemblea generale dei membri, organo sovrano e definitivo, dotato di piena ed esclusiva autorità, senza la quale il kibbutz non potrebbe sopravvivere.

C'è anche un altro motivo che induce a fissare con precisione il ruolo dei comitati nella democrazia del kibbutz: i comitati, infatti, sono l'ambito in cui i membri del kibbutz apprendono la democrazia diretta e partecipatoria. Nessuno è responsabile della nostra educazione; ci educiamo da soli. La democrazia non è nella natura dell'uomo e non è certo che sia una necessità vitale. Ci sono persone aggressive e persone docili, e tutte hanno bisogno e meritano di essere educate alla democrazia, ovvero all'assunzione di responsabilità, alla responsabilità diretta, all'assenza (o alla rinuncia) dell'autorità, ai rapporti con il prossimo e all'aiuto reciproco, al considerare ciascun individuo come un mondo speciale (in contrasto con la concezione computerizzata, che sarebbe catastrofica per la vita del kibbutz, secondo la quale l'individuo non è altro che un numero).

L'ideale è ancora lontano: che possiamo gioire del partecipare e sentire la necessità di condividere le decisioni, e tutto ciò dovrebbe precedere la partecipazione effettiva e la libertà dei processi decisionali. Dovremmo compiere insieme anche gli errori, perché in ogni caso ne patiremmo tutti le conseguenze. L'alternativa è ciò che esiste nella società esterna: l'alienazione in un ambiente istituzionalizzato.

Io non accetto l'idea, oggi molto diffusa, secondo la quale la democrazia sarebbe una competizione tra élite, e la cosa importante sarebbe soltanto garantire un fair play fondato su norme accettate da tutti. La democrazia come mezzo di scambio per raggiungere un compromesso e conservare l'establishment, questo, per noi dei kibbutz, significa soltanto mercanteggiare, ungere. La democrazia che la nostra

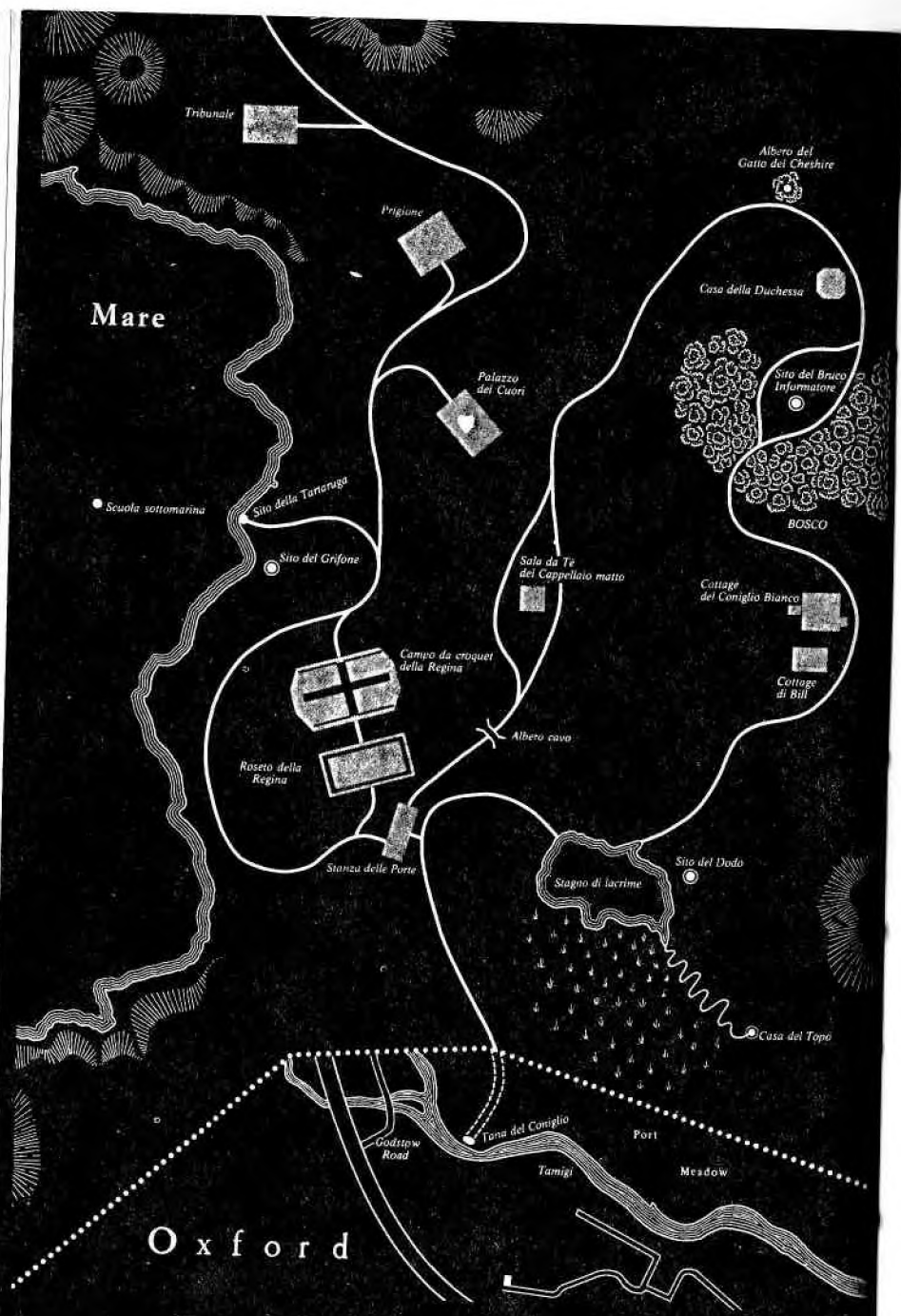
● Avraham Yassour / I kibbutz analizzano i kibbutz

● Volontà 3/89 / L'UTOPIA COMUNITARIA

vita richiede è una democrazia socio-comunitaria (fondata sull'uguaglianza e sulla comunità), cioè necessariamente partecipatoria e diretta.

Le decisioni democratiche sono decisioni prese da amici uniti in una comunità, autosufficienti, determinati e liberi di decidere. Una comunità come questa, cementata dalla cultura e dagli interessi comuni di membri che condividono egualitariamente beni, valori e amicizia, è un kibbutz.

*traduzione di Michele Buzzi*



Mare

Oxford

Paese delle meraviglie di Lewis Carroll

## Vivian Silver / Egli creò l'uomo e la donna ●



*Anche nel kibbutz la divisione sociale tra uomini e donne è profonda. Alle donne vengono riservati i lavori domestici o l'educazione dei bambini, mentre gli uomini accedono a incarichi ritenuti più gratificanti o considerati utili. Questo fatto genera un legittimo stupore se si pensa che molti kibbutz sono nati e si sono sviluppati sulla base di programmi fortemente egualitari. Alcune di queste comunità, inoltre, volevano essere la realizzazione dei principi del socialismo utopico. L'autrice, sociologa israeliana, traccia un quadro della condizione della donna nei kibbutz. Questo saggio rappresenta una rielaborazione sintetica fatta dalla stessa Vivian Silver del suo libro Male and Female Created He Them.*

**L**i kibbutz, luogo unico, egualitario, legato all'ideale, non dovrebbe ostacolare l'eguaglianza tra i sessi. Nel kibbutz il benessere economico e lo status sociale di una donna sono indipendenti da quelli degli uomini della sua famiglia. I servizi comuni di cucina e di lavanderia sollevano la famiglia nucleare dal peso di una gran parte dei lavori domestici. E uno degli scopi principali dell'educazione è quello di garantire alle donne una piena partecipazione come membri operanti in tutti gli ambiti della vita comunitaria.

Nonostante questi notevoli vantaggi, la vita nel kibbutz non è affatto soddisfacente per le donne. Si tratta di una società profonda-

mente sessista. Sia nella suddivisione del lavoro che nell'amministrazione; molte donne sono insoddisfatte del loro lavoro e ricoprono un ruolo limitato e spesso passivo nella comunità. È dimostrato che le ragazze educate nei kibbutz hanno ambizioni e capacità di apprendimento inferiori ai loro compagni dei kibbutz e degli studenti di entrambi i sessi educati in città.

Sono molti i membri dei kibbutz che rifiutano di riconoscere il problema, sostenendo che il kibbutz offre uguali opportunità a tutti, secondo il principio "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni". Questa prospettiva sembra ignorare il fatto che il punto di partenza per le ragazze non è lo stesso che per i ragazzi. Sin dall'infanzia i piccoli abitanti del kibbutz vengono indirizzati, più o meno intenzionalmente, verso strade diverse. Crescono in una comunità sessualmente polarizzata e interiorizzano i messaggi trasmessi dagli adulti, dando per scontato che così vanno le cose. Alle ragazze si offrono molte meno opportunità che ai ragazzi.

La società dovrebbe riconoscere i talenti individuali e invece molto spesso i vari lavori vengono assegnati senza tenerne conto e prima ancora che gli individui abbiano potuto scoprire quali sono i propri talenti. Nei kibbutz l'abilità personale è ampiamente giudicata in base al sesso. Le ragazze vengono automaticamente istruite ad essere cuoche o *metaplot*. I ragazzi diventano contadini, ingegneri e manager.

Si potrebbe ritenere che poiché tutti i lavori nel kibbutz hanno egual valore, la divisione per sessi del lavoro sia irrilevante. Ma non è poi così: l'attività educativa non conferisce più lo status di un tempo, mentre il lavoro che produce denaro è molto più considerato. Il denaro che fa funzionare i kibbutz deriva quasi sempre dal lavoro maschile. E comunque l'assegnazione del lavoro secondo i criteri sessisti resta un'ingiustizia e un affronto profondo al senso dell'egualitarismo.

Altra obiezione tipica è quella che poiché le donne hanno parità di parola nelle decisioni del kibbutz, esse dividono equamente con gli uomini potere e influenza. Sfortunatamente questo non è vero: gli uomini che partecipano attivamente alle assemblee generali del kibbutz o alle federazioni sono molto più numerosi delle donne. L'influenza femminile declina di pari passo con la crescita della

complessità nella gestione dell'economia del kibbutz.

### La divisione del lavoro

Non occorre un'indagine sociologica per determinare che esiste una netta divisione del lavoro tra maschi e femmine nei kibbutz. Nel 1975 l'80% delle donne era occupato nel settore educativo o dei servizi. Attualmente il 91% dei maschi di seconda generazione è impegnato in lavori di produzione, contro il 15,5% delle donne. La limitatezza della scelta di un lavoro per le donne è chiaramente illustrata dai risultati delle ricerche di Uri Weber, secondo cui in un kibbutz medio, su una popolazione di 300 i 20 e i 45 anni. Gli educatori (*metaplot*, insegnanti) sono 60, quindi in proporzione di uno a tre tra educatori e bambini. Siccome si presume che gli educatori siano scelti fra le donne di età fra i 20 e i 45 anni, se ne desume che la quasi totalità delle donne di quell'età debbano lavorare nel settore educativo. All'interno di questo gruppo poi ci sono donne che usufruiscono di un anno di congedo dopo il servizio militare, donne che studiano e donne in gravidanza. Il sistema educativo, come si vede, soffre di una carenza cronica di personale.

A causa di queste carenze tutte le donne disponibili sono spesso costrette ad occuparsi dei bambini e in molti kibbutz è stato deciso formalmente che ogni donna debba lavorare un certo numero di anni come *metapelet*.

Questa situazione di forza-lavoro basata sul sesso e non sulle capacità, i desideri e le conoscenze acquisite, toglie prestigio al lavoro educativo. Una donna che lavori coi bambini contro la propria volontà naturalmente vedrà come fulcro del suo lavoro solo pannolini, pavimenti e piatti da lavare; troverà quindi delle scuse per assentarsi dal lavoro, contribuendo così all'immagine negativa delle donne dei kibbutz. Naturalmente molte donne trovano che educare sia una professione perfettamente soddisfacente, ma il punto cruciale rimane la possibilità di scelta. Solo in tempi recenti, durante il Kibbutz artzi educational council del 1980, è stato formalmente deciso di inserire gli uomini nel settore educativo, nella percentuale minima del 20%. Ma poco è cambiato. Ho recentemente condotto un piccolo sondaggio per esaminare l'atteggiamento in proposito degli studenti delle scuole superiori e ne è risultato che, contro un'appa-

rente approvazione dell'inserimento degli uomini nel settore educativo dei piccoli, rimane vivo un atteggiamento ostile e di scarsa considerazione per questo tipo di attività.

Le poche donne che lavorano in settori produttivi sono ostacolate nel compiere il proprio lavoro perché è perfettamente normale che vengano "comandate" a rimpiazzare temporaneamente qualche educatrice assente.

Inoltre, le donne che lavorano nei settori produttivi si sentono spesso troppo responsabili del successo del loro lavoro, come se rappresentassero tutte le donne che vorrebbero essere diverse. Il fallimento di una si trasformerebbe in fallimento collettivo.

### **Autorità**

Poiché esiste una relazione tra il lavoro espletato e la posizione ricoperta all'interno della comunità, il grado di influenza delle donne è limitato. Ancora una volta l'unico settore in cui viene riconosciuta autorità alle donne è quello dell'educazione, semplicemente perché non hanno avuto la possibilità di farsi un'esperienza in altri settori.

Nel 1981 nessuna donna era Capo di dipartimento. Oggi solo due dipartimenti del Ukm (United kibbutz movement) sono diretti da donne: il Dipartimento dell'educazione e quello della gioventù. Nel 1983 solo 13 dei 167 incarichi nelle istituzioni centrali dell'Ukm erano occupati da donne e su 240 rappresentanti presso le strutture pubbliche e politiche solo 34 erano donne.

La mancanza di un training adeguato è una delle cause prime di questa situazione. La gran parte delle donne studia a Oranim o al Seminar Hakibbutzim di Tel Aviv, dove management, organizzazione, pianificazione a largo raggio ed economia non fanno parte del programma. Non così i ragazzi, che più facilmente studiano alla scuola di agricoltura di Rechovot o al Ruppin institute, dove queste materie vengono insegnate.

L'atteggiamento comune nei kibbutz tende a scoraggiare l'iniziativa delle donne che intenderebbero dedicarsi a lavori non tradizionali. D'altra parte le norme potrebbero divenire dinamiche. In una conferenza tenuta a Givat Haviva nel 1981 Marilyn Safir illustrò un interessante studio sull'attribuzione sessuale nelle occupazioni. Dai kibbutz che non avevano mai avuto una donna come tesoriere questa

occupazione veniva considerata maschile. Altri kibbutz che avevano conosciuto donne tesoriere consideravano questa occupazione sessualmente neutra. Certamente questo sviluppo si potrebbe applicare anche ad altri lavori. Dove più donne esercitassero professioni maschili e più uomini professioni femminili, si creerebbero nuove norme.

### **Mogli, madri, lavoratrici**

Il classico doppio ruolo di tutte le donne sposate del mondo pesa anche sulle donne del kibbutz. Mentre esistono donne di città che si trovano in una condizione economica tale da poter lasciare il lavoro, le donne del kibbutz debbono lavorare a tempo pieno. La natura del legame della donna del kibbutz è precisamente dovuta al fatto che ci si aspetta che lavori a tempo pieno oltre ad essere un membro attivo della sua comunità e la spina dorsale della sua famiglia. Nonostante questo triplo ruolo le donne sono giudicate in primo luogo per la loro funzione di mogli e di madri. Gli uomini invece sono principalmente giudicati per come lavorano e per il contributo dato alla comunità. Quando arrivano le quattro del pomeriggio e i bambini tornano da scuola ci si aspetta che la madre, non il padre, sia a casa ad accoglierli. Poiché l'ideologia del kibbutz elimina la possibilità di impiegare baby-sitter o altro aiuto domestico, la donna del kibbutz ha pochissimo spazio di manovra per gestire i suoi vari ruoli.

Inoltre formalmente la donna lavora sette ore al giorno, contro le otto ore degli uomini. Una decisione nata dal desiderio di riconoscere un valore al lavoro domestico, considerata a suo tempo molto progressista nonostante la sua natura evidentemente sessista. Questo dà alla donna che ha un'occupazione non tipicamente femminile due possibilità: o completare il proprio lavoro in sette ore (quando un uomo ne ha a disposizione otto) o lavorare otto ore e più e poi arrangiarsi in qualche modo per quel che riguarda la vita domestica.

### **Un'educazione sessista**

Sin dalla prima infanzia ai bambini vengono proposti dei modelli precisi: papà sul trattore o in fabbrica, la mamma in cucina, in lavanderia o al lavoro negli asili. I libri sono pieni di medesimi stereotipi e la suddivisione del lavoro domestico conferma questa



impressione.

Nel 1978 Irit Lester studiò la socializzazione dei bambini fra i tre e i dieci anni. Ai bambini veniva proposta un'immagine sessualmente indefinita di una persona al lavoro nelle mense. I bambini di tre quattr'anni identificavano la figura indifferentemente maschile o femminile; i bambini di otto anni, avendo già interiorizzato la loro osservazione della suddivisione dei ruoli, identificavano la figura come femminile.

Ricerche sulle capacità concettuali svolte fra studenti del quinto o sesto anno mostrano un vantaggio significativo dei ragazzi sulle ragazze dei kibbutz, mentre la differenza è insignificante tra i ragazzi di città. Da uno studio incrociato risulta che i ragazzi dei kibbutz sono significativamente più preparati dei ragazzi di città, mentre non esiste differenza alcuna fra le ragazze educate nel kibbutz e le loro coetanee di città. Queste conclusioni portano inevitabilmente a chiedersi perché le ragazze dei kibbutz traggono vantaggi inferiori dei loro colleghi maschi dall'educazione loro impartita. Lo stesso studio ha rivelato che tre quarti dei ragazzi del kibbutz ottengono buoni voti in matematica, contro il 50 per cento delle ragazze. Fra i ragazzi di città non c'è differenza tra i due sessi.

La differenziazione educativa nel kibbutz comincia molto presto: in alcuni kibbutz le ragazze al terzo anno studiano danza mentre i ragazzi fanno sport.

### **Curriculum scolastico e lavoro**

I programmi di studio offerti dal sistema educativo superiore del kibbutz sono due: arti generali o scienze, oltre e dei corsi facoltativi fra cui: economia domestica, meccanica agricola e, più recentemente, informatica. Sfortunatamente quando lo studente raggiunge l'età in cui può avere accesso ai corsi facoltativi gli stereotipi si sono già instaurati, per cui le ragazze scelgono il cucito e i ragazzi la meccanica. Solo recentemente, a seguito dell'alta richiesta da parte dell'industria di lavoratori altamente qualificati in ingegneria, elettronica, informatica e così via, gli educatori più avveduti hanno iniziato a incoraggiare le loro studentesse a prendere in considerazione una preparazione in questi settori.

Il lavoro è parte integrante del sistema educativo del kibbutz. Sin

dalla fine delle scuole elementari i bambini iniziano a lavorare nei vari settori del kibbutz, e pian piano arrivano a lavorare un intero giorno alla settimana o, in alternativa, due ore al giorno. Per le ragazze del kibbutz questa può essere un'esperienza molto deludente, perché, in modo che pare del tutto scontato, i ragazzi iniziano a lavorare nei campi e con il bestiame, mentre le ragazze sono occupate in cucina o nelle case dei bambini. Con il tempo i ragazzi acquisiscono una certa sicurezza e conoscenza nel loro lavoro, mentre le ragazze vengono continuamente spostate da un incarico all'altro, secondo le particolari necessità della giornata e questo è molto negativo, specialmente per chi lavora con i bambini, e non permette di acquisire conoscenze specifiche. Succede quindi che i ragazzi sentano un legame molto più forte con il kibbutz, si sentano molto coinvolti con quel che succede e sentano il desiderio di viverci, mentre le ragazze rilevano più svantaggi che vantaggi.

### **È possibile cambiare la situazione?**

Gli ostacoli da superare sono molti, come abbiamo già visto, anche se naturalmente esistono eccezioni e quasi in ogni kibbutz è possibile trovare almeno una donna che abbia lavorato come direttore amministrativo, o nei campi o che abbia diretto un'industria. Secondo Martha Mednick però, la media delle donne del kibbutz, quando vede che altre donne hanno avuto successo si autoaccusa di non essere state in grado di ottenere quel che volevano, addossando tutte le responsabilità a se stesse e nessuna al kibbutz. Le donne non si sentono parte di un gruppo e quelle poche che ce la fanno sono spesso incapaci di comprendere il perché dell'insuccesso delle altre. Oltre ad avere la sindrome "dell'ape regina", non simpatizzano per nulla con la generale mancanza di sicurezza e le paure delle altre donne.

Come rileva il sociologo Michal Palgi sarebbe molto difficile provocare una rivoluzione in un kibbutz. Normalmente in una rivoluzione gli oppressi insorgono contro gli oppressori. I colpevoli sono "loro". Ma nel kibbutz "loro" non esiste, perché "loro" è "noi".

Nel corso degli anni si sono fatte alcune proposte di cambiamento. Se l'attuale suddivisione del lavoro deve essere mantenuta, allora bisognerebbe elevare il prestigio di quei settori che impiegano prin-

*Vivian Silver / Egli creò l'uomo e la donna*

Volontà 3/89 / L'UTOPIA COMUNITARIA

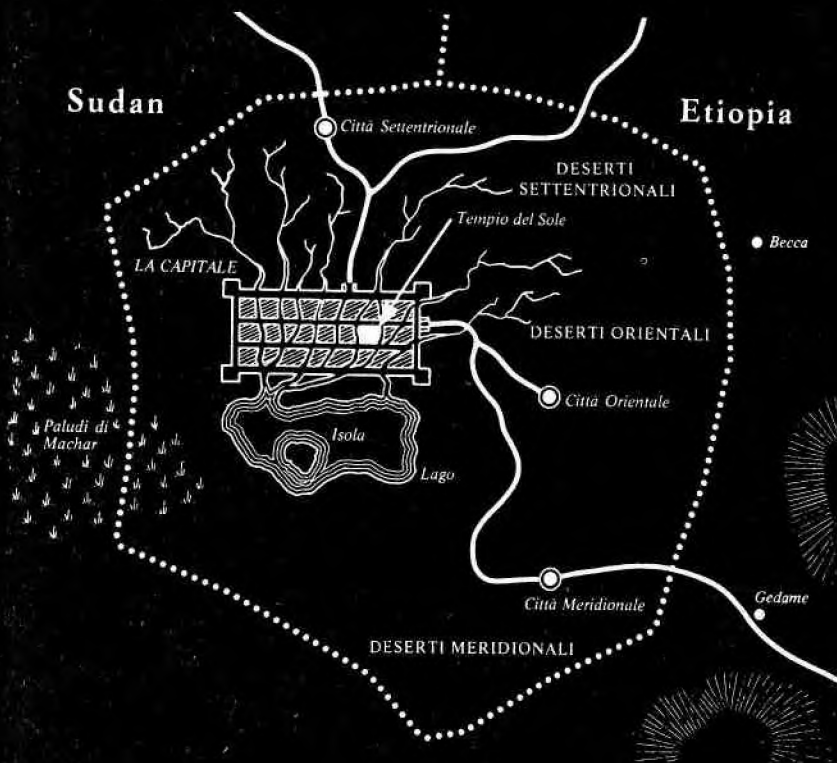
cialmente le forze femminili. Oppure, se la realtà non si conforma all'ideologia, bisogna cambiare l'ideologia. Le femministe sostengono che l'ideologia non deve essere cambiata e che bisognerebbe invece distruggere gli stereotipi che impediscono di pensare creativamente.

Il primo passo verso un possibile programma di lavoro è stato fatto nel 1981, quando un gruppo di uomini e donne dell'Ukm decise di fondare un reparto per l'avanzamento della parità sessuale. Questo reparto si è assunto l'ambizioso compito di chiarire il concetto di parità sessuale e di definire i problemi relativi, suggerendo un programma di cambiamenti.

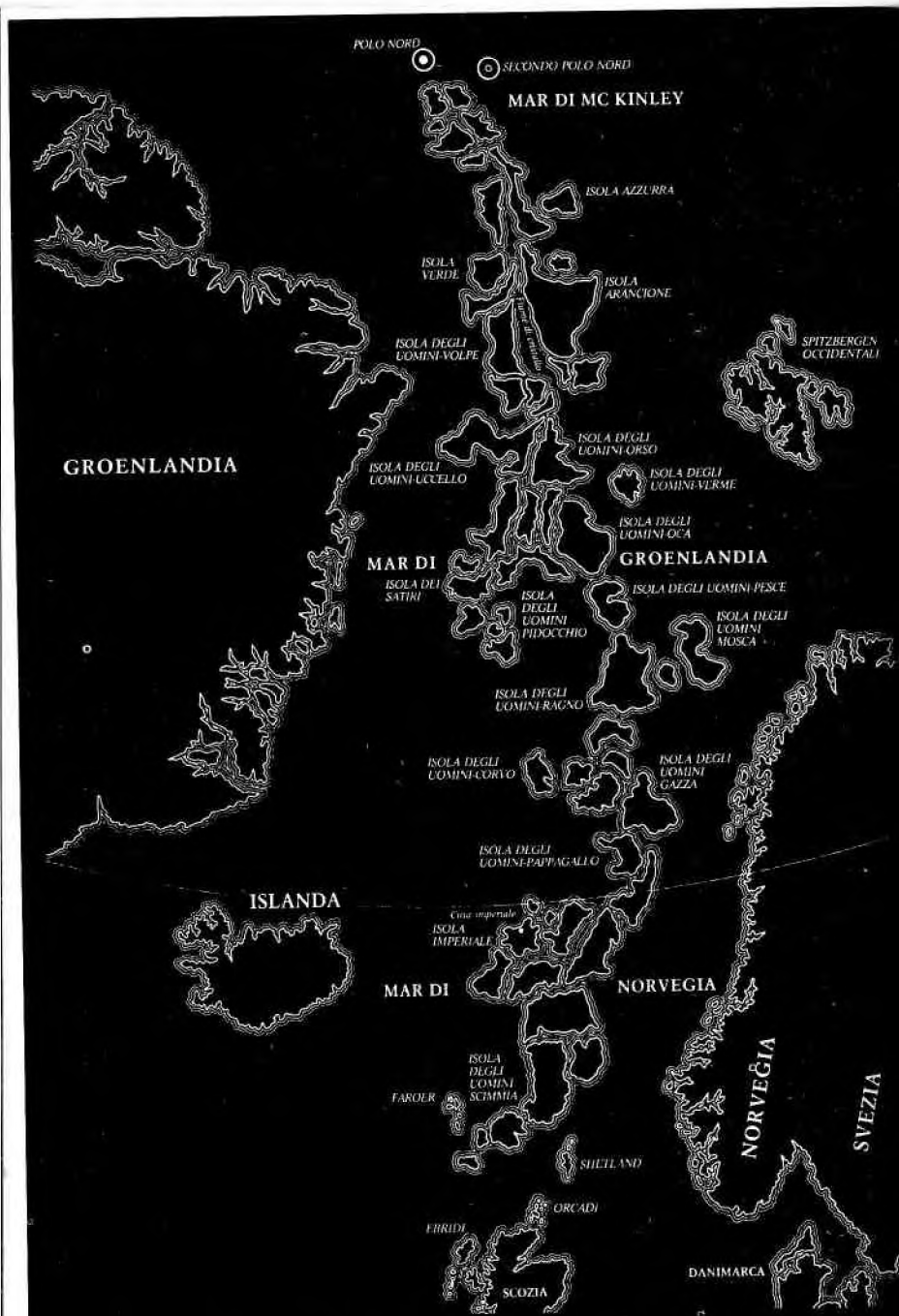
Resta da vedere se il movimento dei kibbutz sarà in grado di sopravvivere a un confronto diretto con i problemi e i cambiamenti che questo inevitabilmente causerà. I cambiamenti saranno in linea con le proposte femministe o vinceranno i tradizionalisti?

*traduzione di Errida Contiero*





*Mezzorania di Simon Berington*



POLO NORD

SECONDO POLO NORD

MAR DI MC KINLEY

ISOLA AZZURRA

ISOLA VERDE

ISOLA ARANCIONE

ISOLA DEGLI UOMINI VOLPE

SPITZBERGEN OCCIDENTALI

ISOLA DEGLI UOMINI ORSO

GROENLANDIA

MAR DI

GROENLANDIA

ISOLA DEI SATINI

ISOLA DEGLI UOMINI PESCE

ISOLA DEGLI UOMINI PIPOCCHIO

ISOLA DEGLI UOMINI MOSCA

ISOLA DEGLI UOMINI RAGNO

ISOLA DEGLI UOMINI CORVO

ISOLA DEGLI UOMINI GAZZA

ISOLA DEGLI UOMINI PAPPAGALLO

ISLANDA

MAR DI

NORVEGIA

Cina imperiale  
ISOLA IMPERIALI

ISOLA DEGLI UOMINI SCIMMIA  
FAROER

NORVEGIA

SVEZIA

SHETLAND

FIRIDI

ORCADI

SCOZIA

DANIMARCA

Mondo sfovellante di Margaret Cavendish

## Alberto Ruz Buenfil / *I tempi delle comuni* ●

*Come c'è una stagione specifica dell'uva, del peyote, dei funghi magici, così anche il movimento comunitario conosce la fioritura, il declino autunnale e il freddo dell'inverno. Ma sotto la neve il seme comunitario si prepara a una nuova primavera. Partendo da queste immagini, l'autore, uno dei precursori del moderno movimento comunitario messicano, descrive, analizza e interpreta le condizioni di sviluppo e di crisi delle società alternative.*

**I**l fenomeno delle comuni, inteso come forma di organizzazione alternativa alla famiglia nucleare, non è mai stato sufficientemente studiato e approfondito per quel che realmente è, cercando di andare oltre l'apologia o la critica spietata. Gli scritti dei partecipanti alle esperienze comunitarie appaiono in genere ripetitivi, dato che le esperienze quotidiane sono molto simili anche in contesti diversi. D'altra parte esiste una letteratura sui processi comunitari, scritta da studiosi generalmente estranei al movimento, entusiasti o sprezzanti, persone che sono entrate in contatto con diverse comuni e hanno cercato di trarre delle conclusioni generali.

In realtà sono stati gli studiosi a scrivere la storia del

movimento comunitario. Servendosi soprattutto delle pubblicazioni sul tema, hanno tentato di abbozzare sintesi e classificazioni delle esperienze comunitarie, cercando punti di somiglianza e differenze tra i diversi fenomeni. Esiste infine una gran mole di materiale inedito, in forma di diari, appunti, foto, registrazioni video, prodotti da quelli che hanno vissuto direttamente le esperienze comunitarie, materiale che però circola solo all'interno di una ristretta cerchia di persone.

Come membro di una tra le prime comunità del movimento comunitario contemporaneo (dal 1968 ai giorni nostri), ho sempre cercato di diffondere gli aspetti basilari della filosofia e della prassi comunitaria, descrivendo esperienze vissute, tracciando il profilo storico del movimento comunitario, in particolare della mia comunità: Huehucoyotl.

Il mio desiderio più grande è sempre stato quello di far circolare l'informazione, creando reti d'interscambio tra le comuni. L'obiettivo è sempre stato di esaltare queste esperienze e di condividere con gli altri la possibilità di questo particolare tipo di organizzazione sociale, politica ed economica.

Partirò dall'affermazione che il «tempo delle comuni», come quello dell'uva, delle mele, del peyote e dei funghi magici della Sierra Mezateca di Oaxaca in Messico, è un tempo situato in un momento specifico della storia. E arriva sempre in un momento propizio in cui quelle esperienze si sviluppano, crescono, arrivano all'apogeo e poi iniziano il loro declino fino alla totale estinzione. Ma, anche se invisibile, una debole fiamma resta sempre viva, e all'improvviso può riaccendersi come una vampata.

Il tempo delle comuni è strettamente legato al pensiero libertario, all'anarco-comunismo, ai movimenti messianici e millenaristi. Sorge, cresce e declina con le crisi sociali che si trasformano in movimenti diretti al cambiamento, alla rivoluzione, al ritorno spirituale alla natura, alla ricerca della semplicità e della povertà volontaria. In questi tempi rinasce parallelamente la speranza utopica.

Qualche anno fa scrissi la postfazione al libro di Ronald Creagh, *Laboratori di utopia* (Eleuthera, 1987), intitolata *Dopo il '68*. In quel periodo il movimento comunitario era ancora in espansione; si svolgevano grandi incontri comunitari tra tribù alternative che si stavano formando in vari paesi, per dar vita a una rete comunitaria planetaria. Oggi, 1989, la mia opinione si è modificata a causa dei cambiamenti che il pianeta e il movimento comunitario nella sua totalità hanno subito in questi ultimi quattro anni. Le trasformazioni nell'ambiente socio-culturale avvengono in modo estremamente rapido impedendo alle esperienze di consolidarsi. Inoltre si è manifestata dovunque una crisi generale nelle intenzioni, nei modelli di comportamento, nei valori e nei progetti, riflesso della crisi globale che sta attraversando il pianeta. Gli individui stanno vivendo un periodo di instabilità interiore che li porta a rimettere in discussione punti che sembravano ormai definiti nella vita di ognuno. È tempo di riflessione e di ridefinizione, sia per i singoli che per le comunità, in attesa di portare contributi e proposte nuove. Le comuni più deboli spariranno, altre riusciranno a sopravvivere e ad evolversi. Poi ritornerà il tempo propizio per la proliferazione delle esperienze comunitarie.

Negli Stati Uniti otto anni di politica reaganiana, il prototipo più conservatore dei redneck americani, hanno prodotto una generazione di Rambo-Stallone i cui valori sono all'opposto rispetto a quelli del comunismo libertario. Otto anni di riduzioni e di tagli ai fondi di assistenza sociale, di puritanesimo rigido e aggressivo contro i progetti marginali, contro la sessualità libera (grazie al mostro minaccioso dell'Aids), che hanno segnato un'epoca di crisi per il movimento comunitario nordamericano. Sono poche le comunità di formazione recente. A causa della crescente pressione economica, della crisi del welfare state, molte persone che potevano vivere tranquillamente del proprio campo, oggi sono costrette a lavorare in città per otto ore al



giorno e perciò hanno perso lo spirito comunitario del gruppo a cui appartengono. Molte comunità si sono sciolte e molti dei loro membri se ne sono andati per ricostruire nuovi gruppi più piccoli, o semplicemente si sono reintegrati nel sistema.

Gli incontri tra le tribù sono stati minacciati negli ultimi anni dalla politica repressiva reaganiana e il Consiglio tribale dell'arcobaleno sta vivendo un profondo processo di trasformazione. Da poco si cominciano a intravedere in Messico e negli Stati Uniti deboli segnali che rivelano il passaggio a un'epoca in cui sembrano emergere i movimenti sociali di massa. Come negli anni Sessanta, prima si ebbero mobilitazioni giovanili e studentesche, a cui poi si unirono ampi settori della società provocando così delle vere e proprie rivoluzioni culturali.

Fu in realtà il riflusso e il declino di questi movimenti, a causa della repressione e della fine dei tempi propizi, che diedero inizio al movimento comunitario libertario che si espanse per più di dieci anni.

Nel 1985 in Messico, dopo il terribile terremoto che in quell'anno colpì Città del Messico, diversi settori della società si organizzarono civilmente, autonomamente, dando vita a comitati di quartiere, assemblee di zona, brigate verdi e reti di solidarietà. Da allora il movimento alternativo ha cercato, con maggior o minor successo, di darsi un'organizzazione decentrata e bio-regionale e ha raggiunto una buona diffusione. Dopo il 1986 si è avuto un altro movimento di massa spontaneo che ha portato alla creazione di un Consiglio studentesco universitario, che ha lo scopo di organizzare una struttura più democratica, dotata di maggiore rappresentatività, e propone riforme del sistema educativo superiore in Messico.

Nel 1987 due movimenti hanno attirato l'attenzione della gente: si tratta di due correnti di tipo ecologico, libertario. Contro l'apertura di Laguna verde, il primo impianto nucleare in Messico nello stato di Veracruz, venne organizzata una campagna di protesta di massa: ci furono

manifestazioni, sit-in, blocchi stradali, disubbidienza civile pacifica, incontri, documentari sul tema.

Un secondo movimento si riunì intorno al progetto di Convergenza armonica di carattere internazionale. Si trattava di gruppi interessati e impegnati a risanare le ferite della Terra. Centinaia di persone si riunirono per celebrare autonomamente in forma autogestita, il proprio lavoro ecologico. Si trattò insomma di una sintesi dell'ecologia profonda con l'ecologia pratica. Nel 1988, con le elezioni del mese di luglio, si è creato un nuovo movimento di massa, con un nuovo modo di fare politica. La struttura politica che monopolizza il potere in Messico dalla rivoluzione del 1910/17, è stata sul punto di cedere a causa di questa mobilitazione di massa. Contrapposto al blocco borghese e conservatore del Partido de accion nacional (Pan), si è creato un movimento populista di sinistra, denominato nuovo cardenismo i cui seguaci hanno adottato la figura simbolica del presidente Lazaro Cardenas (1934/1940), il più popolare, socialista e nazionalista nella storia del Messico, e hanno sostenuto la candidatura di suo figlio Cuahutemoc Cardenas. Il nome Cuahutemoc è stato scelto non a caso in memoria dell'ultimo imperatore azteco che difese l'impero contro il colonizzatore Herman Cortes nel sedicesimo secolo.

Questi tempi propizi all'emergere di nuovi movimenti di massa, non sono compatibili con la crescita di piccoli gruppi come le comuni. Gli individui si lasciano facilmente coinvolgere nel momentaneo incontro di massa, si lasciano sedurre dai cortei, dalle bandiere, dagli slogan, dal potere che si acquisisce occupando uno spazio pubblico, dalle figure di leader messianici con i discorsi e le promesse di una nuova Gerusalemme o di un regno di uguaglianza e di fraternità socialista.

Molti gruppi alternativi sono confluiti ultimamente in fronti democratici, in liste o partiti verdi e si stanno preparando a diverse campagne elettorali, convinti della possibilità storica di trasformare radicalmente la società

attraverso il parlamentarismo e con accesso al potere politico. Chi crede al miracolo della rivoluzione attraverso la via elettorale, non favorisce certo la possibilità di realizzare il lungo processo di costruzione, pietra su pietra, di una comunità utopica.

I tempi eroici richiedono cambiamenti e trasformazioni immediate, istantanee, radicali. Se osserviamo tutto questo con l'ottica del lungo periodo, ci rendiamo conto di trovarci in un momento speciale, nell'ultima decade del secondo millennio (dopo Cristo), nell'ultimo decennio dell'era zodiacale dei Pesci, in procinto di entrare nell'era zodiacale dell'Acquario e infine negli ultimi anni dell'ultimo Bak-tum (periodo di 400 anni nel calendario Maya), in un ciclo di 5.200 anni appartenente al tempo galattico di questo popolo che diede alla luce grandi astronomi, matematici, artisti e filosofi. Alla fine di ogni grande ciclo si risveglia da un sonno archetipico e rinasce nell'immaginario popolare la promessa millenaria del paradiso in terra, del regno di Shamballa, della società egualitaria e socialista, libertaria, anarcocomunista e utopica.

Per la prima volta nella storia, l'umanità dispone dei mezzi necessari per creare quel paradiso, ma anche per distruggere l'intera Terra. Oggi il pianeta è totalmente interconnesso, grazie ai satelliti, ai trasporti aerei, e possiamo finalmente parlare di un pianeta bioregionalizzato, di una grande nazione chiamata Terra. L'umanità ha la possibilità di costruire un regno di uguaglianza dove siano abolite le diseguaglianze, pur mantenendo le differenze.

Credo che rimangano ancor oggi valide e fondamentali le affermazioni di Murray Bookchin degli anni Sessanta: «L'organizzazione comunitaria è la miglior forma di organizzazione in una fase storica pre-rivoluzionaria perché essa si converte nella cellula, la spora, il nucleo cospirativo, più efficace a causa della sua impenetrabilità e per i legami affettivi e di affinità che uniscono i suoi membri. In una fase rivoluzionaria di cambiamenti sociali accelerati, i gruppi di affinità si basano sul movimento sociale di massa e servono

a dare una linea alle masse, per mettere a disposizione la propria esperienza organizzativa decentralizzata, antigerearchica e per contribuire alla trasformazione globale, affinché questa speranza venga assimilata, digerita e moltiplicata dai nuovi raggruppamenti sociali nati dal processo rivoluzionario. In una successiva fase storica le organizzazioni comunitarie e di affinità si convertono in periodi di crescita alternativa, autogestita, decentralizzata, interdependente in una rete di relazioni cooperative con altri nuclei; questo quando si presenta la possibilità di ricostruire un nuovo organismo sociale».

Partendo da questa premessa e dalla mia lettura degli attuali movimenti sociali di massa, credo che ci troviamo agli inizi di un'epoca di profonde trasformazioni, in cui le comunità contribuiranno a questi processi collettivi.

Se negli anni Ottanta si è lavorato all'interno, per consolidare le basi strutturali delle comunità, nei prossimi anni sarà necessario sviluppare un'attività verso l'esterno, diretta alla comunicazione, all'educazione, all'espansione di modelli alternativi di organizzazione sociale.

L'inizio di questa tendenza appare nella recente storia del movimento bioregionalista nordamericano, propagatosi ormai anche in Messico. Questo nuovo movimento si basa sull'organizzazione ancestrale dei popoli indigeni del continente, sulle loro conoscenze, ma allo stesso tempo sulle esperienze più attuali del movimento alternativo che include l'ecologia profonda, il pacifismo, l'antimilitarismo, le organizzazioni antinucleari, le eco-comunità, le organizzazioni politiche verdi, il bioregionalismo e l'ecofemminismo. Tutte queste tendenze sono fenomeni libertari, anche se alcune lo sono inconsapevolmente.

Partendo da una ridefinizione dei limiti bio-geografici e ritornando ai limiti che la stessa natura ha creato in milioni di anni, il movimento bio-regionalista si ispira a un'organizzazione che non rispetta le frontiere politiche artificiali, bensì riconosce le reali frontiere climatiche, biologiche, geologiche, con i boschi, le montagne, la fauna e

la flora specifica e con i suoi gruppi razziali, popolazioni radicate all'interno di questi limiti bioregionali. Si tratta di una proposta non solo profondamente ecologista, ma anche libertaria, e non è casuale che tra i leader storici, le guide, i pionieri, troviamo persone come Gary Snyder, Murray Bookchin, Peter Berg, Ernst Callenbach, Bill Devall, David Haenke, Kirk Patricksale, Charlene Spretnak e Fritjof Capra, tutti pensatori e attivisti libertari dei nostri tempi.

Il progetto bioregionalista nacque in realtà nel 1980, data in cui si iniziarono a convocare i primi congressi delle comunità dell'Ozarks, in cui si riunivano rappresentanti di organizzazioni, movimenti, comunità e tribù di questa regione, per affermare i propri diritti e per organizzare l'alternativa bioregionale, decentralizzata, egualitaria e libertaria. A questi seguì il Primo congresso bioregionalista del nordamerica nel 1984 a Kansas city, che riunì rappresentanti di 32 stati e bioregioni del nordamerica, 130 organizzazioni civili.

Il secondo congresso si tenne in Michigan nel 1986 e il terzo ha avuto luogo in Canada vicino a Vancouver.

Questo movimento si sta diffondendo anche al di fuori del nord-america. In riviste alternative spagnole, danesi, tedesche e italiane stanno cominciando ad apparire articoli e saggi sul bioregionalismo, sulle sue mete, le sue basi e la sua azione pratica. Esso rappresenta uno dei cammini percorribili per la costruzione della società ecologica di cui ci parla Bookchin nei suoi ultimi libri e dell'era ecologica che Thomas Berry annuncia per il prossimo millennio.

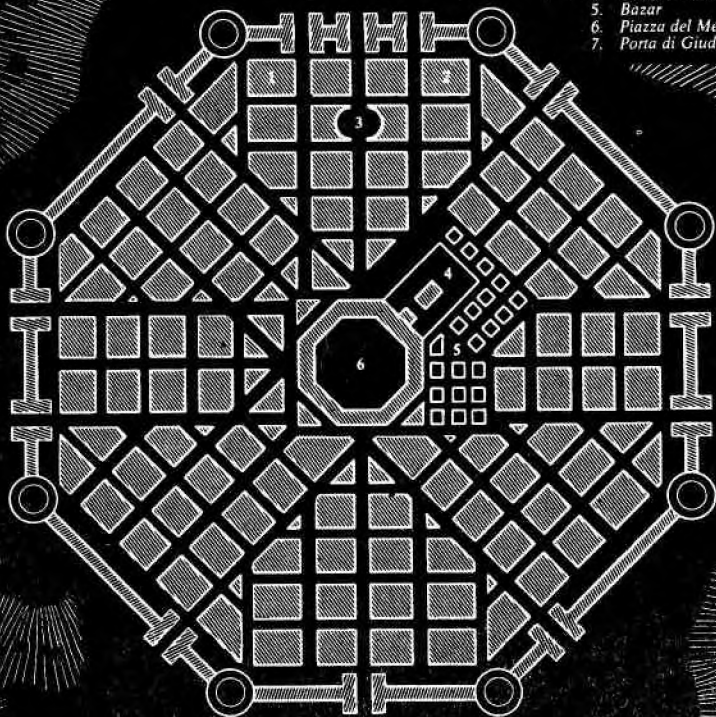
La società ecologica sarà necessariamente egualitaria, non gerarchica e decentrata. In questo contesto si inserisce il progetto di nuove forme di raggruppamento sociale, comuni e comunità, associazioni volontarie civili, reti di cooperative. Finora si è pensato alla campagna come ideale collocazione di questo esperimenti. Bisogna invece cominciare a concepirli all'interno della città come collettivi, cooperative di consumo, artigianali, nuove tribù, bande, associazioni

di quartiere, consigli operai, scuole e cliniche olistiche. Tutto questo per costruire una società parallela che rimpiazza pacificamente la società nucleare, competitiva, ecocida, militarizzata, superindustrializzata e imperialista. Pensatori e attivisti libertari, come Bookchin nel Vermont, Peter Berg in California, Alfonso Gonzales e Margot Aguilar in Messico, John Todd e George Tuckel a New York stanno lavorando proprio all'elaborazione di un nuovo concetto dell'abitare: "riabitare" il pianeta, le città e convertirle in nuove città verdi. Nel suo libro più recente, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (Sierra Book Club, 1987), Bookchin ci parla di una città in cui lo spazio può essere condiviso dai cittadini con un forte spirito comunitario, e a questa contrappone il concetto di urbanizzazione.

Le comuni urbane serviranno sempre di più come modelli collettivi, spore alternative sane, per far sì che le città possano essere riabitate. A queste, in una rete il più possibile estesa, si collegheranno le comuni rurali, all'interno di un sistema che consenta il sorgere di nuove forme di cooperazione economica, di mutuo appoggio, e di scambi culturali. Verranno così creati quei modelli di crescita collettiva che permetteranno la costruzione di una società futura, non più solo utopica, ma ecotopica.

traduzione di **Filippo Trasatti**

1. Aula Magna dell'Università I
2. Aula Magna dell'Università II
3. Scuole
4. Borsa del Commercio
5. Bazar
6. Piazza del Mercato
7. Porta di Giuda



## Crass / Vivere la musica ●

*I Crass, o meglio Penny Rimbaud, Steve Ignorant, Eve Libertine, Joy de Vivre, Hari Nana, Phil Free, Pete Wright, G. E. Sus e Mick Duffield, sono riusciti a creare assieme una delle utopie possibili, e a mantenerla in vita per quasi otto anni. Non si tratta di un'equipe di tecnici fortunati, ma di un gruppo di persone un po' speciali, che sono riuscite a concentrare attorno a un progetto comune una grande quantità di energie, amori ed attenzioni. Nel periodo dal 1977 al 1984 i Crass sono stati la stella cometa del rock politico più radicale, un punto di riferimento forte del sostegno di centinaia di migliaia di persone. E benché la loro ultima uscita discografica ufficiale risalga a oltre tre anni or sono, non è corretto affermare che i Crass non esistono più. È anche questa una faccia, strana e particolare, della loro piccola grande rivoluzione.*

«...**F**acciamo dell'attività sovversiva da almeno dieci-dodici anni. Dal 1976 abbiamo fondato questa band. I Crass non sono però solo un gruppo musicale. Facciamo dei dischi, questo sì, perché la musica è uno dei mezzi di espressione che vogliamo adoperare per far conoscere alla



gente le nostre idee, per fare dei discorsi, per arrivare alla discussione con chi ci ascolta. Non siamo però convinti di fare dei dischi in senso comune. Non sono dischi normali da ascoltare e canticchiare. Non è nelle nostre intenzioni. La musica, ecco, è solo un pretesto...» [1].

«...Nonostante il casino, ci si divertiva enormemente. Nessuno che venisse a seccarti con storie assurde sui tuoi stivali di cuoio o che si lamentasse se mettevi latte nel tè, nessuno che voleva sapere come mai anarchia e pace non potessero coesistere, nessuno che venisse a romperci i coglioni con lunghi monologhi su Bakunin, che a quei tempi noi si immaginava fosse una marca di vodka... Le idee erano aperte: stavamo creando collettivamente la nostra vita. Erano anni gloriosi, quelli, prima che le alternative libere che stavamo creando divenissero solo un mucchio di regole bigotte, prima che ciò che stavamo definendo come il vero punk si rilevasse soltanto uno squallido ghetto. Il nostro isolamento ci rese più duri. Fu così che decidemmo di smetterla definitivamente con l'alcool e di iniziare a prenderci più sul serio. Decidemmo di vestirci di nero per protestare contro il pavoneggiarsi narcisistico della moda punk, iniziammo a utilizzare video e filmati durante i nostri spettacoli, ci dedicammo alla stampa di volantini per spiegare le nostre posizioni, e pubblicammo un giornale. Ci siamo posti, infine, l'obiettivo di tirare avanti a tutti i costi almeno sino alla fine dell'allora mitico 1984...» [2].

«...L'unico concerto che avevamo tenuto a Londra quell'anno, assieme con gli U.K. Subs, non aveva assolutamente sollevato interesse nella gente.

Noi suonammo per primi, con i Subs che stavano lì a guardarci, poi suonarono loro e rimanemmo noi a guardare. Erano davvero bravi, ed eravamo in gamba anche noi. Ma fino a quando potevamo sostenere una situazione simile? Dopo qualche tempo da quel disastroso concerto, Pete della Small Wonder [3] si mise in contatto con noi: aveva sentito un nostro demo-tape e voleva che facessimo assieme un 45

giri. Siccome non riuscivamo a metterci d'accordo tra di noi su quali canzoni scegliere, ne abbiamo registrate tante. È così che è nato *The feeding of the 5.000*, ed ecco che con questo primo disco sono nati per noi dei grossi casini. Nessuno era disposto a stampare questo disco con *Asylum* dentro, quindi, dopo molte discussioni tra di noi, abbiamo deciso di toglierla. Il disco per Small Wonder uscì senza quella canzone, e venne accolto dalla stampa musicale inglese in maniera estremamente negativa e offensiva. Qualche mese dopo siamo riusciti a trovare uno stabilimento di stampaggio che non si faceva troppi scrupoli. L'abbiamo riscritta, in parte modificata, e l'abbiamo messa in circolazione su di un 45 giri pubblicato per un'etichetta nostra omonima: Crass Records. Questo nostro esordio venne premiato da una visita di Scotland Yard e da numerose denunce per villipendio alla religione...» [4].

«...Appena pubblicato, *Asylum* ci procurò delle grosse grane: alcune denunce per oscenità portarono a delle ispezioni di polizia in tutti i negozi di dischi del paese e a una visita in casa nostra della buoncostume di Scotland Yard. Dopo un pomeriggio piacevole trascorso bevendo tè con i guardiani della morale pubblica, restammo per un anno con la minaccia di una denuncia. Fummo avvisati che eravamo "formalmente liberi", ma che sarebbe stato molto meglio per noi se non avessimo mai più ritentato avventure simili. La natura stessa della nostra libertà ci ha invece imposto di ritentare: si mise così in moto quella continua serie di vessazioni da parte della polizia nei nostri confronti che dura a tutt'oggi...» [2].

«...Nella primavera del 1980 abbiamo partecipato a una serie di concerti a sostegno del fondo di difesa per alcuni anarchici detenuti. Al loro rilascio c'è stato chiesto se ci fosse interessato contribuire alla creazione di un centro anarchico. Registrammo così *Bloody revolution* e con gli

incassi della vendita di questo disco fu possibile finanziare l'apertura del centro. Per oltre un anno si trascinò una coesistenza difficile tra i tradizionalisti e gli anarcopunk: si giunse al punto in cui l'attrito ideologico si fece insopportabile, e il centro chiuse. La relativa facilità con cui eravamo stati in grado di raccogliere dei fondi per questo centro anarchico ci fece capire il nostro potere non solo di dare vita a nuove idee, ma anche di riuscire in qualche modo a realizzarle. Veniva molta gente ai nostri concerti, quindi il modo migliore di sfruttare la situazione era decidere che avremmo esclusivamente suonato in concerti a sostegno di qualcosa...» [2].

«...Con l'aiuto di qualche nostro amico abbiamo occupato il Rainbow Theatre, allora vuoto, per organizzare un grande concerto nella capitale, e non ce la sentivamo di suonare in un posto come il Lyceum o in una qualsiasi altra sala di quel genere, perché sarebbe stato un concerto tipico dell'industria musicale, in una sala privata, con tanto di buttafuori, vendita di bevande alcoliche a prezzi elevati, e cose simili. L'occupazione del Rainbow fu sospesa dopo due giorni, quando la polizia irruppe nel teatro e ci cacciò via con la forza. Un nostro secondo tentativo di rioccupare il teatro, due ore dopo, fallì miseramente. Per fortuna avevamo un progetto di ripiego: occupammo il Club Zig Zag, anch'esso sfitto. La notizia di questa seconda occupazione si diffuse per la città in un baleno, anche perché si era sparsa la voce dei pestaggi della polizia al Rainbow. Entro mezzogiorno parecchie centinaia di persone si erano raccolte attorno e dentro allo Zig Zag occupato, e al pomeriggio ebbe inizio un grande festival gratuito. La polizia tentò di scacciarci ancora, ma fu respinta da centinaia di ragazzi e ragazze seduti e sdraiati per terra sulla strada davanti al club. Solo un paio di agenti restò lì fuori a controllare la situazione, ma non ci furono altri tentativi per scacciarci. Intanto, la gente continuava ad entrare: tutti si sistemavano alla meglio per ascoltare i concerti dei vari gruppi che appoggiarono la

nostra iniziativa. Sullo stage, per una mezz'ora ciascuno, si alternarono Faction, Omega Tribe, Sleeping Dogs, Lack of Knowledge, Apostoles, Amebix, Null and Void, Soldiers of Fortune, Mob, Poison Girls, Conflict, Flux e Dirt...» [5].

«...Da tempo facevamo regolarmente concerti su e giù per l'intero paese, andando in posti dove nessun altro gruppo aveva mai suonato prima. Circoli di quartiere, tendoni, centri sociali, qualsiasi posto che non fossero stati club privati, discoteche, o il circuito universitario. Centinaia di persone sarebbero state disposte a seguirci in capo al mondo durante i nostri tour, per celebrare il nostro reciproco senso di libertà. Abbiamo diviso la nostra musica, film, letteratura, conversazioni, cibo e tè. Ovunque siamo andati abbiamo sempre trovato facce sorridenti, persone disposte a creare delle alternative al grigiore generale. Non è sempre stato facile: c'è sempre stato qualcuno che voleva distruggere ciò che avevamo creato. Abbiamo tentato di partecipare allo Stonehenge festival, ma siamo stati picchiati da una banda di motociclisti. Alcuni nostri concerti sono stati oggetto di incursioni del National Front, siamo stati picchiati dal British Movement al Reading Festival e dai Red Brigades a Londra. Molti problemi, che però non hanno mai controbilanciato la nostra gioia...» [2].

«...Da qualche tempo, i Crass hanno messo in pratica la filosofia anarchica e pacifista su vari fronti. Le recenti occupazioni di locali per fare dei concerti gratuiti sono solo le ultime azioni in un continuum che è iniziato quasi dieci anni fa con l'organizzazione, da parte di alcuni membri del gruppo, dei primi festival alternativi completamente gratuiti, come quello di Stonehenge nel 1974. Le notizie riportate dai giornali a proposito dei Crass, parlano quasi sempre di tradimento della patria, di oscenità e persino di collegamenti con il terrorismo. A proposito del loro disco *How does it feel*, i Crass sono stati oggetto di una feroce

campagna di stampa denigratoria che li ha trascinati in tribunale. In quella canzone incriminata avevano osato chiedere al primo ministro inglese Margaret Thatcher "come ci si sente a essere la madre di mille morti?", tanti sono quelli che si sono avuti durante il conflitto delle Falklands. Sicuramente si è trattato di un atto sovversivo, compiuto proprio durante il culmine dell'orgia delle celebrazioni nazionali della vittoria...» [5].

«...Dopo tutti questi discorsi non ho ancora spiegato chiaramente quale sia la mia posizione, forse perché è una posizione di ambivalenza. Da una parte, sono profondamente convinto del potere della parola, dall'altra, del potere delle azioni. Entrambi possono coesistere e rafforzarsi a vicenda, ma spesso nella pratica questo non succede. Le mie parole possono rendere inutili le mie azioni, proprio come le mie azioni possono rendere inutili le mie parole. Raramente parole e azioni non sono in contraddizione. Lasciatemi però dire che sento che ciò in cui credo è il giusto senso delle cose. Lasciatemi continuare nella mia ricerca di forza interna, a giudicare la mia abilità di essere all'altezza di quanto ho affermato. So che se il mondo non verrà prima distrutto dallo stato, verrà il tempo della rivoluzione. So che tutti i pacifisti contribuiscono e hanno contribuito a questa situazione. Quello che non so è se sarò oppure no disposto a prendere in mano un fucile. So che, fucile o non fucile, farò di tutto per mantenere intatti, dentro di me, quelli che credo siano i sentimenti più umani ed essenziali: la scelta e la speranza. Spero che un giorno si riesca a creare una nuova filosofia di vita che non comprenda sofferenza e dolore, una filosofia che dia a tutti dignità e integrità. Un giorno, me lo auguro, tutti potremo raggiungere questo modo di vivere, questa scelta. Per il momento, il mio senso di realtà mi dice che questa possibilità mi è preclusa, ma continuerò a cercarla e a sperare. Senza dimenticare il vero senso della vita, immaginando quanto questo sia auspicabile e bello, possiamo finalmente comin-

ciare a guardare al senso della nostra lotta da un diverso punto di vista?» [6].

«...Le parole, a volte, non hanno dei grossi significati, e noi ne abbiamo sempre adoperate troppe, più di chiunque altro. I sentimenti che vengono dal cuore sono stati distorti e fraintesi, sparsi e gettati tutt'attorno in questo spettacolo, nello spettacolo del grande circo di questa società. Quello che noi possiamo offrire, per combattere i robot grigi che controllano la nostra vita, può apparire fragile e inconsistente; mentre loro progettano la distruzione ed aumentano il loro potere, noi offriamo in cambio la nostra creatività. Per questo veniamo isolati. Non ci aspettavamo certo di ritrovarci qui a recitare questa parte. Ci interessavano le idee, non il rock'n'roll, ma adesso non possiamo più rifiutare questa arena: è divenuta parte di noi, anche se non riusciamo a capire questa sfida. Nei loro appelli alla moderazione ci chiedono perché noi non facciamo qualche bella canzone d'amore. Ma cos'è allora che facciamo? Il nostro amore per la vita è totale, e tutto quello che facciamo è espressione di questo amore. Tutte le canzoni che facciamo sono canzoni d'amore. Noi cerchiamo delle alternative, ma il potere dei mass-media è così schiacciante che ci rende estremamente difficile costruire delle basi per iniziare la comunicazione. Le loro bugie sono così spaventose che tutto ciò che sfiorano diviene velenoso e corrotto. Noi possiamo anche diventare dei personaggi famosi, dei quali si occupano la stampa e la televisione, ma sarà sempre nei loro termini e alle loro condizioni che si parlerà di noi. Ci siamo stancati di vivere per quello che gli altri si aspettano da noi, quando le nostre aspirazioni sono ben più alte...» [7].

«...Era arrivato il 1984, in maniera ancora peggiore di quella prevista da Orwell: disoccupazione, sfratti, povertà, fame. Lo stato di polizia era divenuto una realtà: se ne sarebbero accorti ben presto i minatori in sciopero. La

“morte accidentale” provocata dalla polizia (trasformata ormai in esercito personale di Margaret Thatcher) era divenuta un fatto normale, accettato da tutti. L'equilibrio di un'intera società era appeso al filo di una dittatura egoista e cattiva. La nostra situazione non era delle migliori: siamo stati trascinati in tribunale ancora una volta, per una denuncia di oscenità che ci ha quasi distrutto. “Abbiamo i mezzi per non farvi mai più parlare”, ci hanno detto. Fu durante l'estate di quell'anno che si tenne il nostro ultimo concerto, una serata agitatissima a sostegno dei minatori del Galles in sciopero. Sul palco dichiarammo ancora una volta la nostra ferma intenzione di continuare a combattere per la libertà ma, nel ritornare a casa, quella sera, ci si rese conto che non potevamo più andare avanti così. Il cammino che avevamo intrapreso sembrava giunto a un punto morto, avevamo bisogno di nuove strade per raggiungere i nostri obiettivi. Da quel giorno non abbiamo più avuto voglia di suonare. Non eravamo più convinti che questo avesse più un senso, visto che i nostri concerti erano diventati un'occasione di trattenimento qualsiasi. Eravamo giunti a un punto vicino al nostro obiettivo, e se non eravamo riusciti non era perché non ci si era impegnati abbastanza...» [2].

«...Cosa ne sapevi? Quanto te ne importava? Realizzato il compromesso. Atteggiamenti coraggiosi, nascosti da travestimenti bugiardi. Girando lo sguardo cieco tutt'attorno, verso le bugie, per tenerle insieme. Qualche volta, quando sono solo come adesso, mi chiedo se ne è davvero valsa la pena. Sorridere e fare amicizia, filosofare senza fine. Consensi superficiali, luoghi comuni e stupidaggini per provare che anche noi riusciamo a tirare avanti. Cosa ne sapevi? Quanto te ne importava? L'anarchia è diventata un alibi per chiedere l'elemosina ai passanti. L'anarchia è diventata un altro slogan senza senso per nascondere la paura. L'anarchia è diventata un'altra istituzione, un'altra croce da sopportare...» [7].

«...Non c'è alcuna autorità all'infuori di noi stessi», avevamo detto. Eppure, avevamo perduto noi stessi divenendo i Crass. Dobbiamo rafforzarci, rimetterci in sesto rifiutando ciò che palesemente non funziona, ed essendo disposti ad accettare e fare nostre idee ed atteggiamenti positivi. Abbiamo sprecato troppo tempo, troppa energia, troppo del nostro spirito tentando di scacciare le ombre maligne della violenza e del terrore dell'era atomica dal nostro cielo. Queste ombre sono divenute una macchia sul nostro cuore. È ora di lavare questa macchia, è ora di uscire fuori alla luce. Se vogliamo ancora raggiungere i nostri obiettivi comuni dobbiamo tutti essere abbastanza forti per riuscire. Tutti abbiamo sbagliato, tutti abbiamo avuto successo. Questa non è coda tra le gambe, ma un inizio fiero, anche se doloroso e confuso...» [2].

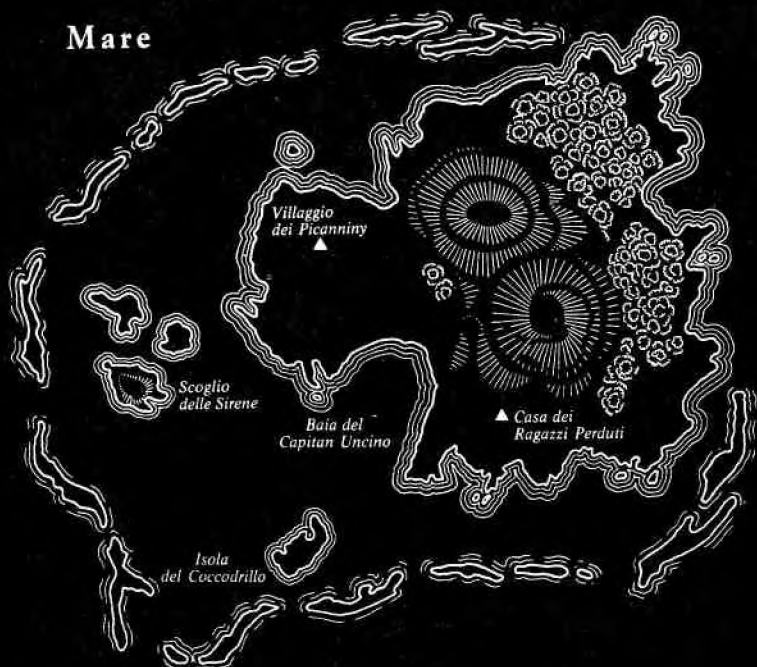
a cura di **Marco Pandin**

*Riferimenti bibliografici:*

1. Dall'intervista contenuta in *Anok 4U*, libretto pubblicato da Catfood Press, 1984, Italia.
2. Da *In which Crass voluntarily blow their own*, allegato all'album doppio antologico *Best Before 1984* Crass Records 1986, tradotto integralmente su A rivista anarchica n. 140.
3. Pete Stennet, proprietario della Small Wonder Records, una delle prime etichette indipendenti inglesi.
4. Dalla presentazione di *The feeding of the 5.000*, riedito nel 1980 su Crass Records.
5. Dall'intervista pubblicata da *Open Road*, n. 15, 1983.
6. Dal volantino distribuito al concerto di Nottingham, 2 maggio 1984, tradotto integralmente su A rivista anarchica n. 120.
7. Da *Yes sir, I will*, Crass Records 1983.



Mare



Paese che non c'è di James Matthew Barrie

## Stephan Schulberg / *L'anarchia teatrale del Living Theatre* ●

*Tra gli anni Sessanta e Settanta, il Living Theatre è stato uno dei gruppi più importanti del teatro moderno. Sotto la guida di Julian Beck e Judith Malina è stato sperimentato un modo rivoluzionario di fare teatro politico all'interno del filone anarchico e libertario. Stephan Schulberg, uno degli attori del Living, in questa intervista ripercorre brevemente la sua esperienza nel gruppo.*

### **Quando sei entrato nel Living? Che cosa ti ha portato a incontrarli?**

Sono entrato nel Living nell'estate del 1974. Li avevo visti quando ero studente cinque anni prima a New York e sono rimasto impressionato anche se non avevo cultura teatrale né abitudine al teatro. Ho assistito a due spettacoli, *Paradise now* e *Frankenstein*. Sentivo che da quegli spettacoli emanavano saperi, intuizioni e sensibilità che facevano bene alla società. Ero rimasto impressionato. Era un punto di riferimento per me. Ero studente, coinvolto nel movimento contro la guerra in Indocina. Proprio alla fine di quella guerra sono entrato nel Living.

### **Come si entrava nel Living Theatre?**

Per ognuno era diverso. Quando sono arrivato, avevano proprio bisogno di una persona come me. Li ho incontrati mentre stavano provando lo spettacolo *La torre del denaro*. Metà del gruppo aveva affittato un albergo nel Vermont. Il gruppo si stava preparando per una serie di grandi spettacoli di strada e in luoghi non teatrali. In quel periodo il teatro era concepito come un cavallo di Troia, attraverso il quale gli attori, che erano anche militanti, facevano cultura e stimolavano iniziative libertarie. Alcune di quelle proposte si sono poi realizzate, ad esempio una cooperativa di consumatori, un gruppo di autogestione per una scuola libertaria. Insomma in questo periodo si provava a realizzare il teatro di strada, lo spettacolo per le strade. Le persone che venivano da esperienze di movimento con formazione antiautoritaria, antimilitaristica, erano le benvenute.

### **Di quante persone e come era composto il gruppo?**

C'erano circa venticinque persone, o poco più. Metà di loro era nel Living già dagli anni Sessanta, l'altra metà era entrata nel gruppo dopo il 1968. Altra gente si era aggiunta a poco a poco, anche in seguito alle tournée del Living in giro per il mondo. Io ho incontrato uno di loro due anni prima di entrare nel Living, Pierre Binet, che ha scritto un libro sul Living Theatre, e attraverso di lui poi sono arrivato al gruppo. Solo alcuni avevano una formazione teatrale, soprattutto quelli entrati all'inizio degli anni Settanta che provenivano da gruppi teatrali, da esperienze artistiche.

Ma nel corso del lavoro nel gruppo ci si faceva una formazione grazie a Judith Malina, Julian Beck e quelli che avevano già fatto esperienze teatrali. All'inizio non facevo un lavoro propriamente teatrale. Mi trovavo sul palcoscenico, ad articolare idee insieme agli altri. Recitavo con molta energia ma all'inizio avrei potuto dire, esprimere le stesse idee anche in un altro modo. Solo più tardi mi sono dedicato di più alla dimensione artistica del lavoro. Allora il Living era una comunità mobile, in movimento, nomade.

### **Com'era organizzata la vita quotidiana?**

Dipendeva dai momenti. A volte c'era un'organizzazione anche per le necessità quotidiane: ad esempio ogni giorno due attori diversi cucinavano per il gruppo. Ognuno curava la propria stanza, Julian Beck si occupava dell'economia del gruppo riferendo periodicamente agli altri. Generalmente si dividevano i soldi settimanalmente come salari tra i membri del gruppo. Ciascuno riceveva la stessa cifra. C'erano poi le spese del gruppo per gli affitti e per la preparazione degli spettacoli. La situazione economica era assai precaria e questo costituiva una preoccupazione continua per Julian. La rete associativa era fatta di amicizie ma anche di solitudini. C'erano presenze che conservavano il proprio spazio di solitudine ma funzionavano nel gruppo. Queste amicizie avevano diversi livelli di evoluzione e di profondità e di intimità, ma erano tutti sotto il segno della libertà personale. Si respirava liberamente nel gruppo. Il gruppo fondamentalmente organizzava il proprio stare insieme attorno al lavoro. Il lavoro teatrale lo sosteneva. Anche il lavoro ha avuto varie fasi di evoluzione, passi avanti e indietro, a seconda delle varie circostanze. Io non ero presente negli anni Sessanta nel Living, nel periodo della sua apoteosi. C'era una particolare congiuntura storica del dopoguerra, il sogno della libertà dell'artista, esteso a tutta la società; la via creativa estesa a tutti. Lo scopo del Living era proprio quello di allargare questa zona della creatività, di forzare la società in generale, per darle un orientamento visionario nella prassi quotidiana e nella vita reale. In quel periodo, negli anni Sessanta, c'era un maggiore senso di parità all'interno del gruppo; c'era anche una maggiore omogeneità di età. Successivamente c'è forse stata una cristallizzazione. Quando io sono entrato il gruppo era già duramente diviso, anche con lotte aspre all'interno. C'era il disaccordo su come si potevano vivere e annunciare al mondo gli ideali anarchici.

C'erano anche animosità personali che talvolta portavano ad una rottura.

A Pittsburg la gente che lavorava allo spettacolo *La torre del denaro*, si è divisa in due gruppi. Un'attrice si era lamentata di venire trattata come una schiava e Julian ribatteva che non poteva più lavorare con una persona che si sentiva sua schiava. Così il gruppo si è diviso; una parte ha seguito quell'attrice. Allora ero appena arrivato e non capivo bene cosa succedesse; non potevo stare né da una parte né dall'altra. La vedevo come una lotta contro un potere all'interno del gruppo.

### **Ma c'era un potere?**

Sì credo che se Julian Beck e Judith Malina se ne fossero andati, il gruppo si sarebbe sciolto, prima di tutto per ragioni economiche. I soldi arrivano dal mondo al Living attraverso Julian. Questo è un potere? Credo di sì. Ma Julian personalmente aspirava alla poesia e a una specie di santità anarchica, e per tali aspirazioni è fondamentale la gentilezza che lui usava anche per gestire quel potere. Judith e Julian detenevano un potere che anche gli pesava, particolarmente a Julian. E gli pesava anche la mancanza di spazi di sperimentazione per uscirne. Cosa significa potere? Se uno ti sta insegnando e tu stai imparando, lui ha un potere. A un certo punto ho contestato quel potere, ma poi l'ho accettato perché mi interessava molto imparare le tecniche, il modo per mettere in scena uno spettacolo. Ho messo da parte le mie critiche verso la cristallizzazione dei poteri all'interno del gruppo perché era importante far circolare l'idea e la visione. Sono uscito per un periodo dal Living, proprio perché rivendicavo una maggiore autonomia, ma poi sono rientrato. Era inevitabile che ci fossero delle differenze, Julian e Judith avevano studiato di più, avevano percorso tutto l'arco del successo del Living. Forse anche la loro fama aveva cominciato a essere una fonte di ombra. Avevano creato la loro forma particolare di spettacolo, in cui si intersecavano esperienze personali, cosmiche e politiche. Nel corso degli anni Settanta e Ottanta la tendenza era quella di portare sulla strada, oltre a qualche

spettacolo nuovo, soprattutto spettacoli già realizzati sul palcoscenico negli anni precedenti. La gente che arrivava negli anni Settanta contribuiva con la sua energia, con la sua creatività, con la sua formazione personale.

**Puoi spiegare come si sviluppava collettivamente il lavoro?**

Ho partecipato alla creazione di due spettacoli negli ultimi anni del gruppo. Erano spettacoli sotto regia, non di creazione collettiva. Uno era preparato da un membro del gruppo, Hanon. Ho visto lo spettacolo montato, vi ho partecipato. Non è stato ben accolto agli esordi. Poi abbiamo lavorato a un altro spettacolo dove c'era più discussione nel gruppo uno studio sul sonno, scritto interamente da Julian Beck: *L'archeologia del sonno*. Lì si utilizzava di più la vita del gruppo, come Julian la percepiva. C'era un'autoironia sul Living, il suo modo di percepire le personalità dei vari attori che vi lavoravano e i loro sogni. Sono state ambedue ricchissime esperienze artistiche da cui ho imparato molte cose. Nel corso di quest'ultimo lavoro Julian si è ammalato; noi lavoravamo con le indicazioni che ci venivano dall'ospedale. Su tutto il gruppo stava piombando inaspettata l'ombra della sua morte.

**La preparazione di ogni spettacolo era diversa?**

Se servivano delle capacità particolari, ci si impegnava per raggiungerle. Le diverse discipline fisiche e teatrali erano adottate secondo i bisogni dello spettacolo. Ogni attore aveva la propria disciplina personale: alcuni facevano yoga, io facevo taj-chi, altri lavoravano sulla voce. Poi c'era uno studio collettivo sulla biomeccanica di Mejerchold, perché volevamo capire bene il suo lavoro politico, il suo lavoro sul corpo come geroglifico, sulla gestualità. Eseguiamo i suoi *Etudes*, ne inventavamo altri. Come disciplina teatrale direi che la biomeccanica è stata l'unica che il Living ha usato come gruppo. Lo spirito artaudiano, della recita dal corpo e dalle viscere influenzava molto il Living.

Ognuno nel gruppo, in questo crogiolo di esperienze, influenzava gli altri. La strettoia economica del gruppo era tale che, nonostante fosse riconosciuto geniale, fosse famoso, la pioggia di soldi non arrivava mai. Ma Julian sosteneva che il fallimento del gruppo era da ricercare nell'aspetto comunitario perché non riuscivamo a uscire dalla sindromi autoritarie, dalle cristallizzazioni.

Ogni progetto libertario utopico all'interno di questa società, dopo il suo momento iniziale di slancio è destinato a essere corrotto se ci cristallizza in mancanza di una rivoluzione sociale. È destinato a entrare in contraddizione perché l'utopia non può essere una piccola isola.

La società ti divora in diversi modi. Per esempio il Living ha sempre vissuto dopo il 1968 semplicemente perché l'élite era curiosa di vedere che cosa stava combinando questo gruppo sperimentale. E noi nel Living pensavamo: anche se ci danno poco, va bene, possiamo lavorare creare il punto di fuga, creiamo l'avvenimento che catalizza sempre di più i cambiamenti. L'élite è sempre interessata a questo margine utopico e sperimentale, per risolvere i suoi problemi. Vuole vedere studiare e usufruire dell'opposizione. Ad esempio si sono appropriati del Sessantotto, hanno mercificato la sua utopia.

**Che cosa ha lasciato, secondo te, l'esperienza del Living, non solo nella storia del teatro, ma anche come germi utopici disseminati nel sociale?**

Io penso che per quelle centinaia di migliaia di persone che hanno assistito a uno spettacolo del Living, sia stata un'esperienza importante che ha introdotto, in un modo o nell'altro la dimensione fantastica nella loro vita. Penso che il messaggio sia quello della creazione collettiva, di un'arte-teatro come non violenza, come strategia dell'immaginazione, della magia della poesia. Indagare, sperimentare dei modi per aprire questo tesoro della creatività della gente. A me piaceva del Living il fatto che anche quelli che non avevano studiato teatro facevano a volte un teatro favoloso.

● *Stephan Schulberg / L'anarchia teatrale del Living Theatre*

● Volontà 3/89 / L'UTOPIA COMUNITARIA

Mostrava che le potenzialità sono in noi, diventava occasione per realizzare la creatività. E ancora il teatro politico. Il teatro, come lo concepiva il Living, era teatro politico e anche la politica è un fatto teatrale. Forse si possono mettere in evidenza gli ideali della libertà, dell'anarchia, della critica di questa società teatralmente. Mostrare che la politica come esiste ora è una nevrosi, una malattia. La questione della creatività della gente è una questione di potere. Creare è una questione di potere. Il dominio dell'uomo sull'uomo reprime la creatività della gente, perché i potenti hanno paura della libertà della gente.

L'anarchia è anche la realizzazione di tutti i poteri creativi della gente, rendendo la vita più artistica. Vita come arte, arte come vita.

*a cura di* **Filippo Trasatti**





Paese di Oz di Frank Baum

## Filippo Trasatti / *Le utopedagogie*



*La pedagogia tradizionale ha rimosso le dimensioni del possibile e del futuro, che rappresentano invece il fondamento dell'educazione libertaria.*

*Le utopie pedagogiche, disseminate nel corso della storia, hanno ancora molto da insegnare a tutti quelli che, all'interno o all'esterno dell'istituzione scolastica, si assumono il compito difficile di educare alla libertà, in una società fondata proprio sul suo opposto.*

*In questo articolo si propone un breve percorso attraverso alcune tappe nella storia delle utopie pedagogiche e della tradizione libertaria, considerate non come modelli, ma piuttosto punti di riferimento per un progetto educativo in continua trasformazione.*

**U**no dei vizi capitali della pedagogia tradizionale, ancora ben viva e resistente, è la sua tendenza a porsi come custode dei valori della civiltà contro le scosse e gli incerti mutamenti del futuro. Le sue parole chiave sono adattamento, socializzazione, apprendimento di un corpus di conoscenze stabilizzate. In questo quadro il bambino ha già un suo iter prefigurato: la sua crescita segue delle tappe

verso una soglia di normalità adulta stabilita in base a regole che diverse scienze, anche recenti, hanno contribuito a fissare. Ciò che manca in tutto questo sono le dimensioni del futuro e del possibile che sono invece state elaborate nel corso della lunga tradizione della pedagogia libertaria, spesso strettamente intrecciata al filone utopico.

Alla fine del Settecento diventa visibile quel processo lento di scolarizzazione che gradatamente investirà poi tutto il corpo sociale, con un intervento sempre più massiccio dello stato nell'educazione di massa. Già allora William Godwin, filosofo inglese pioniere del moderno pensiero libertario, aveva messo in luce il potere dell'educazione come strumento di controllo sociale e di trasmissione dei valori dominanti. La critica all'istituzionalizzazione e alla statalizzazione dell'educazione è uno dei cardini del pensiero pedagogico libertario che emerge in varie forme nel corso della storia occidentale. Ma prima che si possa parlare di una teoria e di una pratica propriamente libertarie, ci sono stati nel pensiero occidentale dei tentativi di rifondazione di una società diversa, varie cristallizzazioni dell'immaginario utopico.

La forma-utopia moderna trova la sua elaborazione più originale tra il 1500 e il 1600 nelle opere di Thomas More, Tommaso Campanella e Francis Bacon.

In queste utopie classiche troviamo, accanto ad elementi libertari, aspetti ancora decisamente autoritari e non potrebbe che essere così; ponendosi infatti come negazione del presente ed essendo prodotti di un determinato momento storico, esse mantengono in sé, seppur in varia misura e inconsapevolmente, caratteristiche e valori che si proponevano di superare.

Nelle isole felici l'educazione ha un'importanza decisiva perché, ancora una volta, permette di tramandare i valori a cui esse si ispirano. Siano pure l'amore per la collettività contro l'egoismo, la necessità del comunismo contro la

proprietà privata, l'amore per il sapere o la libertà, questi elementi fanno necessariamente parte dell'iter formativo del bambino, un iter che, in queste società regolate come un orologio, deve essere minuziosamente programmato.

Questa dialettica tra progettazione minuziosa, fin ossessiva della società, e libertà è parte essenziale della forma-utopia e si manifesta, in modo esemplare, nell'opera di Charles Fourier. La sua carica immaginativa e utopica è enorme: sfida il mondo e lo sminuzza per rifarlo sulla base del piacere.

La nuova società armonica che Fourier prefigura si basa sul rovesciamento di ciò che i filosofi della morale hanno da sempre predicato: la repressione delle passioni. Queste, invece, agiscono negativamente e portano al male solo se sono usate in modo individualistico ed egoistico, ma possono invece essere armoniosamente composte nel gruppo, nella società armonica. All'interno di quest'opera vastissima di rifondazione, due punti sembrano importanti per la definizione di un'educazione libertaria: il superamento della famiglia e la nuova educazione armoniana.

Secondo Fourier la famiglia va superata perché al suo interno hanno origine quelle difficoltà e infelicità che impediscono il sorgere di una società armonica. Finché questa cellula sociale sopravviverà la donna non sarà mai libera e pari agli uomini per i compiti di allevamento dei figli che le sono delegati. Inoltre la proprietà privata dei figli produce nei bambini egoismo e dipendenza, che vanno superati in una società libera.

In Armonia l'amore è libero, ma non viene impedita l'intimità delle coppie che la desiderano. La più vasta gamma di passioni amorose, dall'amore spirituale alla passione carnale, possono in Armonia intrecciare diversi fili tra le persone in qualunque momento, e poi sciogliersi. Se la famiglia viene sciolta i compiti educativi vengono trasferiti alla comunità nel suo complesso e in Armonia

assumono caratteristiche nettamente antiautoritarie.

Fourier individua e critica alcuni errori dell'educazione tradizionale: non rispetta le fasi di crescita del bambino e rovescia l'ordine degli apprendimenti. Il bambino armoniano fin da piccolo si muove liberamente nel falansterio e impara dagli altri una grande quantità di lavori; solo più tardi sente il bisogno di studiare la teoria e vi si può dedicare liberamente. L'educazione tradizionale inoltre è monotona, annoia il bambino e spezza le sue curiosità naturali e le sue passioni; a questo si contrappone in Armonia l'estrema varietà dei lavori e degli studi che devono sempre essere di breve durata. Ma l'errore veramente decisivo è l'impiego della costrizione: forzarlo a ciò che non lo interessa e non lo appassiona, invece di seguire le inclinazioni del bambino.

Il sistema educativo dev'essere unico per l'intera comunità e deve portare ogni bambino ad un grado di formazione generale uguale a quello degli altri.

In questa utopia c'è spazio per il gioco e per una crescita armonica che tenga conto delle differenze individuali e queste sono indubbiamente premesse valide per un'educazione libertaria. Il principio autoritario nella famiglia e nella società viene abbandonato a favore di un'armonica regolazione delle passioni naturali; la costrizione è bandita e vengono seguite le inclinazioni. L'intera comunità educa in ogni momento e i bambini non sono una classe separata dal resto del corpo sociale.

Fourier ha suggerito ipotesi molto interessanti che sono diventate parte integrante del patrimonio dell'educazione libertaria, pur restando in una concezione dell'utopia come regolamentazione minuziosa, in cui i comportamenti umani, seppur resi liberi di seguire le passioni naturali, sono parte di un calcolo superiore. Dopo Fourier quasi nulla potrà più essere trascurato, e meno di tutto l'individuo, con la sua identità e la sua diversità, con il suo essere proteiforme e desiderante.

Ed è proprio sull'individuo, nel suo rapporto con le strut-

ture oppressive sociali interiorizzate a partire dalla nascita, che si sposta l'attenzione all'inizio del ventesimo secolo, soprattutto grazie alle analisi freudiane. Con questa mutata prospettiva Alexander Neill, a rischio di trascurare le strutture, tenta un grande esperimento educativo, Summerhill, per cercare di scoprire nell'individuo le radici del comportamento libero e i meccanismi che lo imprigionano.

L'utopia di Summerhill è stata per anni un punto di riferimento per quanti nel mondo hanno progettato e sperato di realizzare una scuola fondata sulla libertà del bambino. Ancora oggi ci si deve interrogare sul significato, il valore e i limiti di un'impresa che certamente non è unica nel suo genere, ma che per la popolarità che ha avuto conserva appieno il valore di modello di educazione libertaria. È proprio dalla nozione di modello che si deve partire: può una "scuola libertaria" essere considerata un modello generale per gli educatori libertari?

Summerhill è fin dall'inizio una comunità nata come scuola, seppur particolare, legata a un momento storico particolare fondata su una pratica educativa che porta interamente l'impronta di Neill e in quanto tale non è riproducibile.

L'esilio volontario dalla società pone Summerhill nel filone della tradizione utopica, con la differenza importante però che essa non si propone di ricreare una microsocietà. L'obiettivo primario di Summerhill è educare bambini liberi, non creare una società liberata. Fondata nel 1921 la scuola ha assunto da subito, come principio essenziale, l'idea che non è il bambino a doversi adattare alla scuola, ma piuttosto il contrario. Neill e tutti gli insegnanti da lui personalmente scelti che hanno lavorato a Summerhill, trattano il bambino con estremo rispetto, gli riconoscono finalmente quella libertà che la società tutta intera continua a negare. Il bambino a Summerhill, è libero di fare ciò che vuole, a patto che non violi la libertà altrui. Neill ha spesso vigorosamente distinto tra libertà e licenza: lasciare libero il bambino non significa permettergli di fare anche

ciò che danneggia altri individui e la comunità; significa invece dargli diritti pari a quelli dell'adulto e la possibilità reale di esprimersi pienamente. Non si può imporre nulla al bambino, semplicemente perché gli adulti pensano che sia giusto farlo. I valori di "bontà", "correttezza", "rispetto" non possono essere inculcati a forza, al contrario saranno assimilati liberamente dal bambino solo che gli si permetta di vivere una reale esperienza di libertà e di dignità umana. La maggior parte dei bambini arrivati a Summerhill dopo un'educazione repressiva si sono adattati a quel mondo radicalmente diverso in cui i bambini hanno gli stessi diritti degli adulti; hanno dovuto superare l'ansia iniziale causata dal vuoto di quel potere che fin dalla nascita li aveva imbrigliati. Superato questo iniziale smarrimento, essi si sono adattati al nuovo mondo accettandone le regole interne.

A Summerhill si realizza qualcosa che nella società esterna è aborrito: l'improduttività. Non è obbligatorio frequentare alcuna lezione, non ci sono lavori e attività a cui si deve prendere parte. Si può giocare tutto il giorno, senza rendere conto a nessun altro della propria libertà, della propria capacità di autoregolarsi. E ancora, in contrasto con ciò che vige all'esterno, si impara presto che gli individui contano più delle cose e delle strutture. A loro si indirizza il rispetto e l'amore, non a valori e a istituzioni astratte. In questo sta l'eccezionale valore di Summerhill: rendere possibile, visibile e assimilabile senza sforzo la libertà e l'amore.

Tutto ciò si fonda però su un'esclusione originaria: l'esclusione dalle condizioni materiali. C'è sempre qualcuno dall'esterno che provvede con le rette a mantenere in piedi la comunità; il lavoro, qualsiasi tipo di lavoro, è rifiutato. Neill non si rende conto che tenendo i ragazzi lontani da qualsiasi genere di lavoro fino all'età adulta ne si fa, in effetti, una classe a sé, separata dall'intero corpo comunitario e si perpetua, seppur involontariamente, l'alienazione dei giovani dalla generazione più anziana.

Un aspetto che caratterizza notevolmente l'approccio di

Neill all'educazione è l'uso che egli fa della psicologia. Dopo gli anni Venti e sempre di più a mano a mano che il discorso psicoanalitico procede e si ramifica, è impossibile che l'educazione sfugga del tutto a questo fondamentale ripensamento sull'essere umano. Neill è decisamente un eclettico: accetta le teorie solo se sono orientate in senso libertario e solo se riesce a farle funzionare nella sua quotidiana pratica pedagogica. Lo psicoanalista di cui subisce la maggiore influenza è forse Wilhelm Reich col quale concorda su due punti fondamentali: il ruolo della famiglia tradizionale patriarcale nella formazione del carattere autoritario e la necessità di superare la repressione sessuale che la civiltà impone. Ma su questi due principi, Neill è costretto a fare delle concessioni importanti alla società: i bambini restano di "proprietà" delle famiglie che possono inserirli o toglierli da Summerhill, se solo lo vogliono; all'interno della comunità il sesso non è più tabù ma non lo si può praticare liberamente, perché, per vivere, Summerhill è costretta a rispettare le leggi inglesi.

Neill deve limitarsi, e certo non è poco, a educare i ragazzi con un atteggiamento libero verso il sesso, senza tabù, né curiosità morbose. L'accettazione acritica di Freud e di Reich lo conduce però a una concezione monolitica della sessualità sana e a rifiutare come deviazioni passeggere tutte le altre forme di espressione sessuale.

Questo lo porta così a sopravvalutare il ruolo della repressione sessuale e in particolare della masturbazione nella genesi delle nevrosi infantili.

Così si esprime in proposito lo psicoanalista Charles Bettelheim, appartenente al movimento freudiano: «Credendo, come alcuni dei nostri attuali critici sociali nella bontà innata dell'uomo, Neill ne conclude, allo stesso modo di quelli, che la società repressiva del sesso sia l'unica causa di tutti i conflitti e di tutte le contraddizioni che incontriamo nella vita». A questa critica si riallacciano anche quelli che ritengono ingiusto l'occultamento delle contraddizioni reali della società nell'educazione libertaria



di Neill. La tendenza sociale della pedagogia libertaria, che ha tra i suoi massimi esponenti contemporanei Paulo Freire, dà pieno valore nell'educazione alla conoscenza della realtà sociale e all'agire umano per la sua trasformazione. Neill mostra talvolta un atteggiamento di rifiuto troppo netto verso la cultura, verso i libri come strumenti di educazione, verso la riflessione politica sulla società, con la giustificazione che essi imporrebbero al bambino un punto di vista adulto. Il problema sta invece nel carattere di separazione che Summerhill ha: ci si può permettere di non conoscere ciò che c'è fuori finché si resta nel cerchio magico.

Anche per questi motivi Summerhill non può essere assunta come modello per l'educazione libertaria: è e deve restare un'esperienza unica, che però continua ancora a insegnare tante cose: che il bambino è una persona diversa dall'adulto e che ha i propri diritti inviolabili; che bisogna aver sempre di mira la felicità degli individui e la libertà; che bisogna rigettare in ogni situazione il peso dell'autoritarismo e della costrizione violenta.

Su questi stessi principi, e con il decisivo apporto della psicologia, anche se di tipo molto diverso, Burrhus F. Skinner ha creato un modello di comunità riconducibile alla forma classica dell'utopia occidentale: Walden II.

Quasi cent'anni dopo l'esperienza di David Thoreau sul lago Walden nasce l'idea di Walden II, che meglio sarebbe chiamare Anti-Walden, in quanto dichiaratamente si oppone a quel modello, contrapponendo a quell'ideale di libertà solitaria, una idea di comunità in cui gli scambi sociali sono minuziosamente pianificati e in cui l'isolamento ha poco posto.

Skinner, notissimo psicologo tra i fondatori del comportamentismo, propone in quest'opera la propria utopia pedagogica. Walden II è una microsocietà perfettamente regolata e in continua espansione nella quale sono incarnati i principi della psicologia comportamentistica, che si pone come sfida alla società esterna. A governarla indirettamente sono gli psicologi che sperimentano direttamente sul

campo le teorie scientifiche che sono andati elaborando. Walden II è in realtà un immenso laboratorio, comprendente circa mille persone, che studia se stesso per trovare le forme migliori di cooperazione in vista della felicità di tutti.

I pianificatori di Walden II hanno raccolto le tecniche di autocontrollo elaborate dalle più svariate culture nel corso dell'umanità e si sono posti il problema di insegnarle ai membri della comunità, rispettando il principio fondamentale di non imporre nulla mai a nessuno.

È proprio sul rapporto libertà/controllo che Skinner centra la sua analisi. Immaginiamo che una persona, un gruppo di persone s'impadroniscano di una efficace scienza del comportamento e di una tecnologia psicologica eccezionali. Che uso dovranno farne? Rifiutarle e occultarle (come suggerisce un oppositore di Walden II) significherebbe anche rifiutare di aiutare gli uomini a ottenere notevoli miglioramenti, addirittura una vita comunitaria felice. Sarebbe come scegliere l'infelicità e il controllo verrebbe saldamente tenuto in mano dai potenti che da sempre sfruttano gli oppressi. In questa utopia paradossalmente, si accetta il controllo di pianificatori senza però accettare nessuna limitazione della propria libertà, e ciò è sufficiente per garantire una vita armonica comunitaria e cooperativa.

Skinner non ci parla delle tecniche usate, ma soprattutto non ci racconta mai dei casi in cui non funzionano: è profondamente ottimista, di quell'ottimismo onnipotente che talvolta gli scienziati condividono, senza poter scorgere le rimozioni su cui si fonda. Se Walden II è un perfetto laboratorio, vi si potranno sperimentare al meglio le tecniche educative, che non sono altro che una parte di quelle tecniche comportamentali su cui la comunità è modellata.

Tutto l'addestramento etico viene completato entro i sei anni; dunque comincia molto presto, e sotto la sorveglianza di nurse che seguono diligentemente i programmi comportamentali. Alla tenera età di sei anni un bambino ha già acquisito l'autocontrollo e il senso della comunità cooperativa.

tiva che manca agli uomini inseriti nella società competitiva. I bambini poi crescendo insieme e imitandosi a vicenda rafforzano proprio quei comportamenti che si richiedono da loro. I più grandi insegnano ai più piccoli, e anche molti adulti si rendono disponibili per i bambini. Il processo educativo, questo è fondamentale, viene assunto dall'intera comunità; la coppia esiste ancora ma non ha più il monopolio dei figli: i bambini sono figli di tutti cosicché tutti gli adulti hanno bambini.

Con queste premesse non possono coerentemente esistere in una simile comunità una scuola e degli insegnanti, spazi e persone specializzati per la trasmissione della cultura. L'educazione, quella vera, avviene in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, se si lascia che il bambino segua le proprie tendenze e i propri ritmi di apprendimento. La tradizionale somministrazione della cultura in classi, in materie e in rigidi orari spezza la tensione del bambino a conoscere e a ricercare al di fuori degli schemi stereotipati. In contesti prefabbricati il bambino deve venir obbligato a imparare, ma non c'è niente di più assurdo dell'obbligo e della costrizione a fare una cosa che è profondamente naturale: apprendere.

Una simile libertà è resa possibile dal fatto che la comunità di Walden II è abbastanza ampia, possiede diversi centri di apprendimento piuttosto ricchi e un'enorme quantità di tempo libero. Tutti lavorano, anche i bambini, ma per un tempo di gran lunga inferiore a quello delle persone nella società esterna, e possono scegliere il lavoro che preferiscono, seguendo ritmi propri. In questa pur breve esposizione dell'utopia skinneriana si possono trovare risposte a problemi fondamentali che l'educazione libertaria ha posto da molto tempo: la scolarizzazione, il concetto di educazione, l'autorità e il processo di socializzazione, la libertà. Il paradosso fondamentale consiste a mio parere in questo: l'emergere di una prassi per molti versi desiderabile e coerente con un'educazione libertaria ha la sua premessa, secondo Skinner, in una condizione di illibertà preliminare, cioè il con-

trollo comportamentale centrato sulla teoria del rinforzo positivo. Ritroviamo qui due punti di osservazione che consentono di guardare con maggior attenzione le utopie e i loro progetti educativi: da una parte la passione per la regola, la minuziosità della progettazione, gli argini posti alla piena libertaria; dall'altra il problema di chi controlla. Skinner, del filone scienziato e neopositivista, è convinto che il controllo debba restare nelle mani di esperti, che sono in grado di valutare e di realizzare il grado di felicità voluto dalla comunità. Non è possibile abbandonare le leve di controllo, altrimenti se ne impossesserebbero quelli che vogliono sfruttare gli altri. La premessa implicita è, come si vede, pessimistica: gli uomini, se non vengono inseriti in un'accurata ingegneria comportamentale, ricadono nella sopraffazione e nell'ineguaglianza.

Skinner consapevolmente si inserisce in quel filone della tradizione utopica che vuole il futuro deciso fin d'ora da pianificatori, più o meno esperti e più o meno libertari.

L'utopia si alimenta di due correnti principali, una calda, l'altra fredda: in un senso mira a criticare e a superare il presente verso il futuro, tensione costante e insopprimibile dell'immaginazione utopica dell'uomo; in un altro senso essa è regolazione e pianificazione del futuro. Queste tendenze non vanno disgiunte: ci dev'essere un'osmosi continua, perché le forme non si fissino e non costringano l'uomo a vivere prigioniero di ciò che ha immaginato.

Molti critici si sono limitati a considerare una sola faccia della dimensione utopica (Aldous Huxley, Lewis Mumford, Karl Popper, per citarne alcuni tra i più noti), tralasciandone la funzione propulsiva e l'apertura verso il possibile, ben suggerita da Italo Calvino: l'utopia può essere considerata "una macchina logico-fantastica che serve ad allargare la sfera di ciò che possiamo rappresentarci, a introdurre nella limitatezza delle nostre scelte lo scarto assoluto di un mondo pensato in tutti i suoi dettagli secondo altri valori ed altri rapporti".

Dopo queste considerazioni, si può assumere ora un

concetto più ampio di utopia pedagogica libertaria, in cui il bambino diventa il fondamento dell'apertura verso le possibili manifestazioni della libertà e della spontaneità che spezzano le reti del dover essere e instaurano il nuovo come orizzonte sempre mutevole verso cui si proietta la pratica della libertà.

### **Oltre l'utopia: la disseminazione**

Finora, è stato preso in considerazione il posto dell'educazione in costruzioni utopiche, in immagini di società cristallizzate. Ma c'è un'altra direzione in cui l'educazione libertaria può muoversi, oltre l'utopia. Se, infatti, si pongono come cardini dell'educazione la libertà da ogni forma di autorità e lo sviluppo armonico e creativo delle potenzialità umane, si vede come queste due condizioni mal sopportino ogni forma predeterminata e ogni regolazione totalizzante della prassi umana.

L'educazione può allora rivolgersi più che al futuro, al presente in quanto portatore di quei semi di mutamento che sono i bambini. L'educazione libertaria vive e cresce in una dimensione utopica non tanto e non solo progettuale ma, in quanto prassi nel reale, che scardina qui ed ora i principi oppressivi, aprendo ai bambini il futuro possibile. Siamo qui all'opposto di una concezione tradizionale dell'educazione come riproduzione dei valori e della cultura di una società nei suoi eredi. Si tratta, per converso, di tenere aperte le strade che il dominio organizzato cerca di chiudere, di lasciar vivere la dimensione del possibile fin da ora.

Come dice S. Bernfeld, nell'educazione vengono scaricate le paure per il futuro. Il bambino viene costretto a vivere scontento i ritmi degli adulti. «L'opera dell'educatore moderno è un non operare, un osservare, star a vedere, vivere, più che un continuo esortare, punire, insegnare, esigere, vietare, pungolare e premiare».

Nel corso del Novecento sono sorte molte esperienze di educazione antiautoritaria e libertaria. (Per una storia di queste comunità dall'Ottocento al Novecento si veda Ro-

nald Creagh, *Laboratori di utopia*, Eleuthera) tra gli esempi più noti la Escuela moderna di Francisco Ferrer a Barcellona e le sue filiazioni in tutto il mondo, *La Ruche*, di Sebastian Faure, l'Istituto Baumgarten di Bernfeld a Vienna, il movimento per le comuni infantili, soprattutto in Germania; l'elenco lunghissimo, è ancora tutto da fare.

Si pensi poi alle innumerevoli comuni e comunità che sono sorte in tutto il mondo a partire dagli anni Sessanta. La produzione teorica e i documenti sulla prassi educativa all'interno di queste nuove esperienze sono però purtroppo molto limitate.

Accanto a queste esperienze si è diffusa una tendenza antiautoritaria anche attraverso le istituzioni, sostenuta dalle teorizzazioni di numerosi psicologi ed educatori. Carl Rogers negli Stati Uniti e in Francia la scuola della non direttività e la pedagogia istituzionale hanno costruito, dentro e fuori dall'istituzione-scuola, metodi e pratiche educative nuove, efficaci soprattutto sul piano degli scambi comunicativi e per il miglioramento delle relazioni umane.

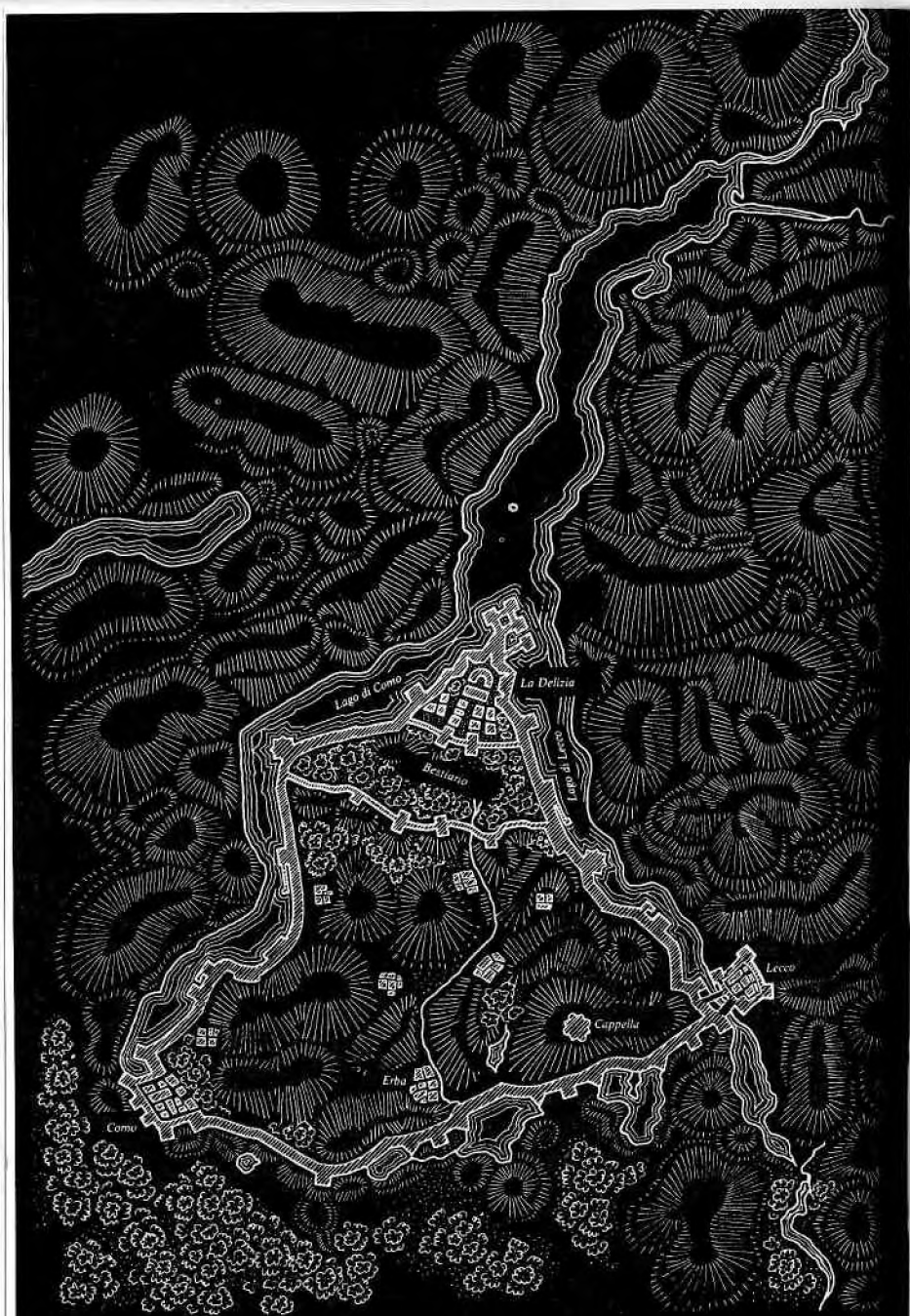
Inoltre la psicopedagogia e la didattica ufficiali si sono fatte sempre più raffinate e una pedagogia libertaria non può rifiutare per principio tutto ciò che nasce al suo esterno, ma dovrebbe invece assimilare quanto si presta ad essere utilizzato per lo sviluppo delle potenzialità del bambino. Si rischia altrimenti di arrivare a situazioni paradossali come quella di Neill, che è stato rimproverato dai funzionari del Ministero della pubblica istruzione, perché impiegava a Summerhill metodologie arretrate per insegnar le discipline! C'è un'idea di educatore che mal si adatta alla nostra cultura e al nostro ambiente, ma che ancor oggi esercita un certo fascino: il pedagogo di Atene che girava per le strade seguito dai discepoli che liberamente l'avevano scelto e con lui facevano esperienza della complessità della natura e della società. Perché questo possa realizzarsi, la città deve prima diventare più praticabile e meglio utilizzabile dai bambini.

La prassi libertaria deve mirare alla modificazione dell'ambiente per renderlo più adatto alle esigenze umane, perché è l'ambiente, inteso nel più generale significato di ecosistema, che è il vero laboratorio dell'apprendimento.

L'educazione libertaria, per lo più, rifiuta l'istituzione-scuola come luogo di riproduzione dell'autoritarismo e dell'oppressione, da William Godwin fino a Ivan Illich e oltre. I fiori e gli alberi nati dai semi libertari, si dice, possono crescere meglio al di fuori delle serre.







*Sforzinda di Amedeo Tosetti*

## Dennis Hardy / *Tutto cominciò con Winstanley* ●



*Partendo da Gerrard Winstanley e il movimento dei Diggers, è possibile ricostruire la storia delle comunità anarchiche in Inghilterra. È infatti dalla metà del Seicento, con l'esecuzione di Carlo I e la fine della monarchia assoluta, che si sviluppa una corrente di pensiero e di realizzazioni pratiche tesa a realizzare un nuovo sistema sociale basato sulla libertà e l'uguaglianza. L'autore insegna geografia e pianificazione territoriale al Middlesex Polytechnic di Londra. Tra i suoi libri: Alternative Communities in Nineteenth Century England (1979), Arcadia For All (con Colin Ward, 1984), Goodnight Campers (1986).*

**P**ersino in Gran Bretagna, patria del capitalismo moderno, il pensiero anarchico è riuscito di tanto in tanto a mettere radici e a fiorire in forma di piccole comunità. Sopravvivendo ai margini estremi della società ufficiale, esse hanno mantenuto viva una tradizione intramontabile di principi anarchici e, attraverso il loro esempio, hanno cercato di promuovere i valori. Dei tentativi passati resta ancora qualche testimonianza, benché fin troppo spesso la natura effimera degli esperimenti non abbia lasciato che una vaga traccia della loro esistenza [1; 2].

### **Il mondo alla rovescia**

Un modo per accostarsi a questa particolare espressione della storia anarchica è partire dalle idee e le imprese di Gerrard Winstanley e dei Diggers (zappatori) al tempo della rivoluzione inglese del diciassettesimo secolo [3]. Benché la tradizione anarchica per me le correnti della cultura contadina inglese, l'episodio dei Diggers rappresenta quel che si può a ragion veduta considerare il primo tentativo sistematico di costituire in Gran Bretagna una rete di comunità anarchiche.

Gli stessi movimenti rivoluzionari nascono non solo da un profondo senso di insoddisfazione per ciò che già esiste, ma anche da avvenimenti che creano l'occasione per abbracciarne la causa. Così, alla metà del Seicento, l'esecuzione di Carlo I segnò la fine della monarchia assoluta e favorì un dibattito su quale fosse il sistema di governo più adatto a sostituirla. Cromwell e la sua nuova costituzione fornirono una risposta, ma per Winstanley e per altri come lui, i vantaggi che la popolazione aveva ricavato non erano sufficienti. La sua domanda: «Ma perché non ci è concesso di avere ora il nostro paradiso (cioè una vita comoda sulla terra) e anche il paradiso dopo?», suonava sovversiva all'orecchio delle autorità politiche e religiose.

Quella di Winstanley fu un'aspirazione filosofica alla libertà, ma un'aspirazione saldamente radicata nei valori della terra. La terra (e in modo particolare la sua appropriazione a beneficio comune) costituiva il fondamento dei tentativi di creare comunità. Adottando un tratto essenziale della pratica anarchica, cioè quello dell'azione diretta, Winstanley si sentì ispirato a prendere possesso delle terre comuni e a dare avvio al processo rivoluzionario: «Presi la vanga e andai a dissodare il terreno sulla collina di Saint George nel Surrey proclamando con quel gesto la libertà del creato e il diritto della terra ad essere liberata dalle pastoie di nobili e proprietari terrieri perché essa tornasse a essere una ricchezza comune, così come fu data in origine ai figli dell'uomo».

Al pari di molti analoghi esperimenti successivi, la comunità del Surrey, soggetta a vessazioni e persecuzioni da parte delle autorità, ebbe una vita breve e burrascosa. Con i suoi Diggers (o Veri livellatori, in opposizione ai livellatori riformisti del New model army di Cromwell), Winstanley non si preoccupò soltanto di rendere coltivabile qualche ettaro di terreno comune, ma cercò anche di stabilire un esempio che altri potessero seguire altrove.

L'Inghilterra non sarebbe stata libera fino a quando «non solo questa terra comune, non solo questa brughiera non saranno occupate e concimate dal popolo, ma fino a quando tutti i fondi comuni e le terre incolte d'Inghilterra e del mondo intero non saranno occupate dal popolo secondo giustizia, non per spartirsene la proprietà ma per fare della terra una ricchezza comune, così come fu creata in origine per tutti».

Sul suo modello, altre colonie di Diggers sorsero a Wellingborough nel Northamptonshire, Cox Hall nel Kent, Iver nel Buckinghamshire, Barnet nel Hertfordshire, Boswort nel Leicestershire e in altre località del Gloucestershire e del Nottinghamshire. Ricerche locali potrebbero far conoscere meglio questi tentativi comunitari, ma è molto probabile che nessuna comunità sia riuscita a sopravvivere per più di uno o due anni. Una visita a Saint George's Hill è comunque rivelatrice. Sulla collina sorge ora un complesso residenziale signorile con ampi edifici circondati da boschi e costellati di campi da tennis e piscine; è difficile immaginare uno scenario in maggiore contrasto con quello incontrato tre secoli fa dagli anarchici inglesi. Tutto ciò per cui lottarono i Diggers sembrerebbe andato perduto in quest'arcadia capitalistica del ventesimo secolo.

### **Campi, fabbriche e officine**

Un'altra via per esaminare le tematiche comunitarie è quello di ripercorrere il pensiero e l'avventurosa vita di un celebre geografo anarchico, il russo Pëtr Kropotkin. Nato da famiglia aristocratica moscovita nel 1842, il giovane princi-

pe lasciò molto presto gli agi della sua infanzia, trascorsa nel privilegiato Corpo dei paggi dello Zar fra lo sfarzo dei palazzi di Pietroburgo, per trasferirsi nelle steppe della Siberia. Pur potendo scegliere fra uno dei reggimenti d'élite del suo paese, Kropotkin decise invece di unirsi al corpo poco ambito dei Cosacchi dell'Amur, «sottraendomi così a una vita di parate e di balli a corte». Fu in Siberia, fra i contadini dell'Amur, che egli scoprì quanto felicemente si riuscisse a fare a meno dell'amministrazione statale e «quanto poco serva in realtà all'uomo quando si allontana dall'incantato ambito della civiltà convenzionale».

Fu sempre in quei luoghi che Kropotkin osservò le comunità "semi-comunistiche" dei Dukhobar (di cui alcuni membri su trasferirono in Inghilterra stabilendosi poi per lo più in Canada) mettendo a confronto il relativo successo della loro colonizzazione in condizioni difficili con il fallimento dello stato nel promuovere lo sviluppo delle proprie frontiere. Quando terminò il servizio militare, all'età di venticinque anni, Kropotkin poté concludere: «avevo perso in Siberia ogni fiducia nella disciplina di stato. Ero ormai pronto a diventare anarchico».

In Siberia il geografo Kropotkin, attratto dalla regione per le sue risorse inesplorate e nello stesso tempo affascinato dall'immensità del paesaggio e l'impetuosità dei fiumi, fece un resoconto minuzioso delle sue esperienze (nelle settecento pagine della *Relazione sulla spedizione Olenok-Vitimsk*) ed elaborò la sua teoria sulle origini dei grandi sistemi montuosi.

Malgrado ciò, e nonostante il lavoro svolto come segretario della sezione di geografia fisica della Società geografica russa, è per il suo contributo allo sviluppo del pensiero anarchico che Kropotkin è meglio conosciuto. E in effetti furono proprio le sue convinzioni politiche e l'imminenza dell'arresto che indussero Kropotkin a dare una spiegazione della sua teoria dei sistemi montuosi con la stesura di una carta geografica e di un breve scritto anziché del corposo trattato che si era prefisso. Una carriera di

geografo cedeva il passo alla vita di rivoluzionario.

Negli anni che seguirono (per la maggior parte trascorsi in esilio e per un lungo periodo in Inghilterra) un costante flusso di scritti concorse a dare forma a un'esposizione coerente dell'anarchismo.

Per Kropotkin l'obiettivo da raggiungere era quello della "libera comune", intesa come unità fondamentale di produzione e distribuzione della società e composta da persone che danno secondo i propri mezzi e ricevono secondo i propri bisogni. In diversi scritti Kropotkin tentò di mostrare che la collaborazione piuttosto che la competizione è la base naturale e logica su cui riorganizzare la società e che le piccole comunità, libere dal controllo dello stato, non solo sono moralmente preferibili all'ordine esistente, ma possono anche essere efficaci sul piano economico. Su quest'ultimo punto, in *Campi, fabbriche e officine*, Kropotkin dimostrò la praticabilità della sua tesi anarchica portando a sostegno dati e argomenti dettagliati allo scopo di provare che sarebbe stato possibile dare impulso alle piccole comunità integrando l'agricoltura intensiva con un sistema di industrie locali. Con notevole intuito egli vide nell'elettricità un importante incentivo alla decentralizzazione che avrebbe emancipato l'industria dalla vicinanza alle miniere di carbone e permesso una più equa distribuzione della popolazione. Il risultato fu un manifesto programmatico per la creazione di società comunitarie, anche se Kropotkin, (un teorico animato da dubbi sul fatto che si potesse ottenere granché prima di una rivoluzione politica), lasciò ad altri il compito di metterlo in pratica. Mentre era in Inghilterra, furono fondate almeno due comunità sulla base di principi anarco-comunisti, la Clousden Hill Free Communist and Cooperative Colony a Forest Hall vicino a Newcastle e la Norton Colony nei dintorni di Sheffield. Entrambe rimasero in vita solo qualche anno, ma rispecchiarono molte delle speranze e delle delusioni che caratterizzarono l'anarchismo nell'ultimo

decennio del secolo scorso.

Delle due, la Clousden Hill fu la comunità più direttamente legata alle idee di Kropotkin. Sorta nel 1895 su un appezzamento di circa dieci ettari di terreno povero, si pubblicizzava come una «libera colonia su basi comuniste e cooperativistiche, che intende dimostrare la superiorità della libera associazione comunista sulla produzione competitiva del giorno d'oggi».

La comunità nacque dall'aggregazione di circa venti coloni provenienti da pesi diversi, i quali, malgrado la povertà del terreno, tentarono di sopravvivere facendo del lavoro agricolo la propria fonte di sostentamento. I documenti riferiscono di un'economia agricola mista che comprendeva un parte di colture intensive destinate al mercato di Newcastle. Kropotkin fu fra coloro che visitarono la comunità per seguirne l'evoluzione e vi furono stretti contatti con società cooperative del nord-est inglese. Ma il piatto della bilancia non era fatto per pendere a favore di un esperimento che era un'utopia comunista in un mondo capitalista e prima della fine del secolo gli anarchici di Newcastle furono costretti a separarsi.

Le cose andarono in modo più o meno simile a Norton dove, un anno dopo l'avvio del progetto agricolo di Clousden Hill, un altro gruppo di anarchici prese in affitto un casolare e un po' di terra sui fondi di Norton Hall nei dintorni di Sheffield. Kropotkin visitò anche questa comunità, benché i suoi membri facessero più immediato riferimento al socialista Edward Carpenter che viveva nella zona. Uno dei fondatori scrisse: «I nostri primi passi come comunità seguono una linea rigorosamente comunista. Non abbiamo regole imposte tutte le questioni di lavoro vengono discusse e i compiti suddivisi durante la colazione comune. Impiantammo l'azienda agricola due anni fa circa con due membri, altri se ne sono aggiunti nel frattempo portando al momento il nostro numero a sette. Il nostro podere consiste di un ampio orto, di cinque serre e di una casa colonica. I nostri punti deboli sono sempre stati l'affitto

alto, il capitale modesto e la mancanza di esperienza pratica nell'orticoltura».

Furono proprio questi punti deboli (indicativi delle condizioni limite in cui gli esperimenti anarchici venivano invariabilmente condotti) che finirono per rompere l'equilibrio e all'inizio del Novecento anche questa comunità dovette sciogliersi.

### **Una nuova spiritualità**

Nonostante i limiti materiali delle comunità che si rifacevano al pensiero di Kropotkin, l'ultimo decennio del secolo scorso si rivelò un periodo importante per gli esperimenti anarchici. Sullo sfondo di una crescente centralizzazione nel sistema di vita urbano ed economico, unita a un clima di fermento politico che si esprimeva non solo con i partiti politici parlamentari e l'ascesa delle trade union, ma anche attraverso una vasta circolazione di pamphlet rivoluzionari, l'anarchismo conobbe una stagione di straordinaria fioritura nella società inglese. Oltre a Kropotkin, fu un altro aristocratico russo, Lev Tolstoj, che riuscì a guadagnarsi un vasto seguito [5]. In effetti, la dottrina di Tolstoj si rivelò essere la più immediatamente applicabile ed ebbe per questo un'influenza diretta sul movimento comunitario consentendo l'avvio di esperimenti in diverse parti del paese. La Purleigh Colony (1896) e la Ashington Colony (1897), entrambe nell'Essex, la Brotherhood Workshop a Leeds (1897), la Wickford Colony, sempre nell'Essex (1898), la Whiteway Colony nel Costwold (1898), la Blackburn Brotherhood (1899) e la Christchurch Colony nel Hampshire (1890) rappresentarono tutte dei tentativi pratici di organizzare la vita secondo principi tolstoiani.

Il grande scrittore russo diede un proprio contributo particolare al pensiero anarchico. Avendo egli attraversato un periodo di intensa religiosità, documentato dagli scritti e dalle riflessioni degli anni che vanno dal 1879 al 1882, le sue opere successive di ispirazione anarchica risentono di un profondo senso di spiritualità. Un motivo



dominante del suo pensiero è che la rivoluzione, necessaria per purgare il mondo dai suoi costumi corrotti, avrebbe dovuto portare un cambiamento nella coscienza prima ancora che nei sistemi di governo. La semplicità e la purezza di vita, così come sono espresse dalla Bibbia nel Sermone della montagna, offrivano il tipo di modello che a giudizio di Tolstoj la società avrebbe dovuto adottare. Egli rifiutava il capitalismo da un punto di vista spirituale e offriva ai suoi seguaci la prospettiva di un cambiamento immediato ottenibile mediante un atto di purificazione delle loro vite.

Il messaggio spirituale era in sé fonte di incoraggiamento per tutti coloro che aspiravano a una vita comunitaria e che, in anticipo rispetto a una rivoluzione politica di più ampia portata, avrebbe potuto nell'immediato unirsi per arare il suolo della terra promessa. Il messaggio di Tolstoj non era però puramente spirituale e alcuni dei suoi ultimi scritti sono alquanto espliciti nell'anticipare le attrattive di una società libera dal peso dello stato: un mondo dove la proprietà privata è abolita, dove non c'è denaro, dove nessuno è sfruttato e dove il principio della resistenza passiva nei rapporti umani sostituisce la violenza.

La visione di Tolstoj era apparsa fin dal principio troppo utopica a coloro che non accettavano la tesi di una sconfitta dello stato ottenuta semplicemente ritirandosi dalle sue istituzioni. Altri, invece, sentirono il richiamo di questa via pacifica alla rivoluzione. Riviste come *Seed Time* e *The New Order* diffondevano articoli sulla teoria tolstoiana e riportavano notizie di incontri e della nascita di gruppi che si proponevano di promuoverne gli ideali. Uno di questi gruppi, la Croydon Brotherhood, costituì una propria casa editrice e una cooperativa per la produzione e la vendita di abiti. Fu anzi proprio dal gruppo di Croydon che ebbe origine la prima delle comunità tolstoiane quando, nell'inverno del 1896, alcuni dei membri più attivi decisero che era arrivato il momento di acquistare un appezzamento di terra e rivoluzionare le loro vite.

Il piccolo gruppo che lasciò Croydon si stabilì dapprima

su un terreno di quattro ettari vicino a Purleigh nell'Essex. Il cronista di un giornale locale che visitò la colonia scoprì che essa era «composta prevalentemente da uomini con un passato cittadino e da alcuni russi che trovano preferibile vivere in Inghilterra anziché nel loro paese d'origine. Fra i coloni vi è anche una principessa russa. Uno dei membri della comunità aveva un buon impiego presso una banca londinese e un altro lavorava alle dipendenze di un'azienda commerciale».

Malgrado le loro diverse origini, i coloni condividevano una fervida fede nella dottrina tolstoiana e l'impegno a condurre «un sistema di vita più semplice e più utile» di quanto non fossero stati in grado di fare prima. Lavoravano insieme zappando la terra, coltivando pomodori in serra e imparando a fabbricare i propri mattoni. Ogni giorno, al termine del lavoro, prendevano il tè insieme e trascorrevano le sere facendo musica, leggendo o discutendo. La domenica si riunivano per darsi reciproco conforto spirituale.

La colonia arrivò a contare fino a novanta membri (compresa una ventina di esuli russi fra cui alcuni membri della comunità Dukhobor che Kropotkin aveva ammirato in Siberia) e il cronista del giornale locale ritornò per riferire di una «selva di girasoli, di una bella scorta di patate e di una vivace distesa di pomodori maturi». Fu un inizio incoraggiante, ma l'utopia anarchica non è così facile a realizzarsi. Al di là del manifestarsi di forme di pazzia e di eccentricità fra i coloni, i dissidi nacquero su questioni di principio. Come trattare, per esempio, la vendita dei prodotti, con il rischio di venire fagocitati dal mondo dei commerci dal quale i membri della comunità erano consapevolmente usciti? Per ironia della sorte, la questione giunse al culmine quando si trattò di decidere come distribuire le traduzioni di Tolstoj che erano fatte a Purleigh e stampate in proprio. I coloni venivano anche criticati per essersi fatti pubblicità su *The New Order* giudicata troppo condiscendente verso le leggi della concorrenza.

Ma la questione sulla quale i coloni finirono per dividersi riguardava l'ingresso di nuovi membri nella comunità. Alcuni ritenevano che i nuovi membri andassero sottoposti a un attento esame e a quelli che non agivano correttamente fosse chiesto di andarsene. Altri pensavano che restrizioni del genere fossero sbagliate in linea di principio e che avrebbero avuto un effetto discriminatorio nei confronti di nuovi membri della classe operaia che mancavano di capitale. Era tale la divergenza di opinioni su questo punto che un piccolo gruppo di coloni finì per abbandonare Purleigh per fondare una propria colonia a Whiteway nel Gloucestershire.

### **La colonia nel Cotswold**

Whiteway era destinata a durare più a lungo di altre comunità e fu fin dal principio un tentativo coraggioso di mettere in pratica i principi anarchici. I coloni che arrivarono nel Cotswold nell'agosto del 1898 erano seguaci delle dottrine tolstoiane. Li accomunava il rifiuto della vita urbana e l'amore per la campagna, si opponevano a ogni forma di proprietà privata (alcuni di loro rifiutavano categoricamente di far uso di denaro), erano pacifisti e praticavano il principio della non violenza nella loro stessa vita, lavoravano a favore dell'uguaglianza delle donne all'interno della comunità, favorivano la libera unione al posto del matrimonio civile, ricercavano un modo di vestire più libero sia per gli uomini sia per le donne e (come per molti dei loro predecessori) la loro filosofia pacifista si accompagnava a una dieta vegetariana.

Fedeli ai propri principi, i coloni di Whiteway stabilirono un sistema in cui la terra era lavorata collettivamente sulla base di una collaborazione volontaria, i pasti erano preparati e consumati insieme, e vi era anche una lavanderia comune. La fede nella proprietà comune fu dimostrata simbolicamente con il rogo dei titoli di proprietà e con la lettura di un proclama che dichiarava come la terra non sarebbe mai più stata posseduta privatamente. Non vi

erano né un'organizzazione formale né leader. I beni posseduti dalla comunità erano liberamente accessibili a tutti, anche agli estranei, secondo il principio che le cose dovrebbero appartenere a chi ne ha più bisogno. A chi abusava di quello che molti consideravano un atteggiamento eccessivamente liberale, essi rispondevano con la non violenza.

Le donne della comunità godettero di una maggior libertà di quanta non ne avessero avuta prima nella società ufficiale vittoriana. Nellie Shaw (una dei coloni venuti da Croydon) disse a una classe di adolescenti che «le donne fanno esattamente lo stesso lavoro degli uomini e non lo trovano così massacrante». La Shaw fu anche una sostenitrice dell'abito razionale, che si concretizzò in uno stile più libero e più pratico di quanto le convenzioni normalmente permettessero. Vi era libertà di scegliere se sposarsi o meno, ma le libere unioni erano generalmente incoraggiate. Una dieta vegetariana ferrea doveva realizzare una vita in armonia con la natura.

Si trattava di una vita semplice ed era questo che i coloni apprezzavano. «Tempo perfetto, compagnia piacevole, passare il rastrello, rivoltare il fieno profumato e ammucchiarlo, ristorarci e riposare all'ombra dei covoni, continuare a lavorare fino al sorgere della luna, ritornare a casa la sera stanchi ma felici, consapevoli di avere fatto del vero lavoro». In quel primo anno sembrò quasi che la lunga ricerca utopica della società perfetta fosse alla fine giunta al traguardo. Ben presto, però, il fragile guscio della perfezione cominciò a incrinarsi.

Ottenere un raccolto sufficiente a mantenere la comunità nel corso di un lungo, freddo inverno si dimostrò più difficile del previsto tanto che la stessa sopravvivenza fu messa in serio pericolo. Oltre a ciò, il gruppo originario dei coloni era sfruttato da alcuni che approfittavano della politica permissiva che consentiva a chiunque di unirsi alla comunità indipendentemente dalle capacità e dall'impegno. Il problema principale, tuttavia, era la difficoltà stessa di condurre una vita conforme a dei prin-

cipi così puri. Come spiegò più tardi uno dei pionieri: «Un libero, armonioso comunismo è possibile solo fra coloro che hanno il massimo rispetto reciproco e che sono disposti in ogni momento a essere tanto esigenti con se stessi quanto potrebbe mai esserlo un imprenditore nei confronti dei suoi sottoposti».

Il risultato fu che al sistema originale si sostituì una forma di individualismo, anche se di un tipo basato sul possesso piuttosto che sulla proprietà legale. Fu stabilito che ciascun colono si sarebbe assunto la responsabilità di tanta terra quanta ne potesse ragionevolmente coltivare, in pratica solitamente nell'ordine dei dieci, undici ettari. Furono apportati altri cambiamenti che contribuirono ad allontanare la comunità dal tipo di mondo intorno al quale Tolstoj (distaccato com'era da quella dura realtà nelle sue proprietà di Yasnaya Polyana) avrebbe potuto scrivere e vagheggiare. Nella sua nuova forma, la comunità sopravvisse fino a questo secolo e ricevette addirittura nuova linfa vitale con l'arrivo di un gruppo di rifugiati anarchici provenienti dall'Europa continentale nel corso della prima guerra mondiale. Da allora, però, malgrado qualche casa di legno sopravvissuta e l'edificio comunitario costruito dai coloni negli anni venti costituiscono un legame visibile con il passato, il modello insediativo si è molto allontanato dalle sue origini anarchiche.

### **L'eredità anarchica**

Non vi fu mai nulla di paragonabile all'ondata di esperimenti innescati dalle teorie di Kropotkin e di Tolstoj fin oltre l'inizio del ventesimo secolo. Indubbiamente, qua e là piccoli gruppi di anarchici continuarono a sventolare la bandiera nera, come per esempio negli anni Trenta quando alcuni pacifisti si ritirarono dalla vita politica pubblica per vivere insieme in comunità. Ma non fu prima degli anni Sessanta che i principi anarchici alimentarono una nuova ondata di insediamenti comunitari.

Questa volta la nascita delle comuni fu meno direttamen-

te collegata a un particolare filone di scritti teorici di quanto non accadesse ai tempi di Kropotkin e di Tolstoj. Attraverso le loro azioni, però, i nuovi coloni esprimevano una comune ideologia: «Un quarto mondo di forme di organizzazione decentralizzate e su piccola scala, strutturate organicamente anziché meccanicamente e volte al perseguimento di valori umani anziché di scopi materialistici». Il tutto si riassume nel rifiuto degli eccessi della vita moderna e le comuni (presenti nei centri cittadini come nelle campagne più sperdute) tentarono, come Winstanley aveva fatto tre secoli prima di loro, di capovolgere il mondo.

A partire dagli anni Sessanta le comuni hanno conseguito un duplice risultato [4]. Da un lato, gli ideali di decentralizzazione che hanno sostenuto la loro nascita si sono diffusi a un punto tale da abbracciare una vasta cerchia di attività che va dalle cooperative alimentari alla politica verde. È così infatti che «sotto la superficie della società inglese di oggi si sta sviluppando il fitto tessuto che costituisce il movimento alternativo».

Idee, considerate marginali se non irrilevanti per gli interessi della società ufficiale come il ruolo della donna, l'uso di una tecnologia appropriata e un sistema alimentare sano, sono state ora assimilate dal pensiero convenzionale e dai comportamenti sociali. Allo stesso tempo, vi sono stati cambiamenti all'interno del movimento comunitario stesso. Il rifiuto fine a se stesso è stato sostituito da una nuova filosofia votata a un lavoro duro per fini utili e determinata nell'affrontare nuove forme di tecnologia e di relazioni umane. «Il movimento degli anni Ottanta è più tenace, più disciplinato, strutturato e organizzato, e più vicino al principio della sopravvivenza di quanto non fossero i suoi predecessori dei primi anni Settanta».

Altri aspetti della comune moderna e del suo impatto sulla società sono trattati più diffusamente altrove. Basti qui dire che i tentativi che ancora oggi si fanno di dare vita a nuove comunità vanno visti come ulteriori anelli di una

catena di eventi sorprendentemente lunga e tenace. La comunità anarchica ha radici profonde e, come testimonia-no gli esperimenti comunitari, la pianta non vuole morire.

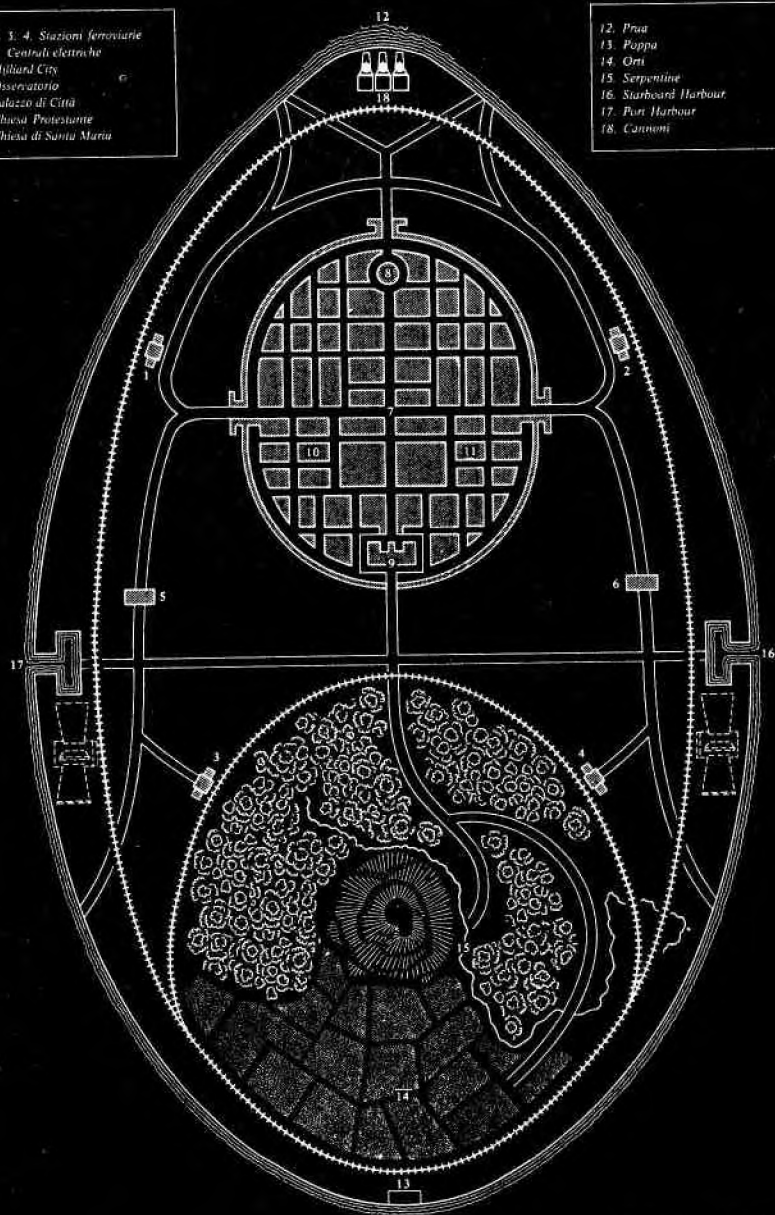
traduzione di **Ersilia Monti**

*Riferimenti bibliografici*

1. W.H.G. ARMITAGE, *Heavens Below*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961.
2. Dennis HARDY, *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, Longman, Londra, 1979.
3. Christopher HILL, *The World Turned Upside Down*, Penguin, Harmondsworth, 1975. Edizione italiana: *Il mondo alla rovescia*, Einaudi, Torino, 1981.
4. John OSMOND e Angela GRAHAM, *Alternative: New Approaches to Health, Education, Energy, the Family and the Aquarium Age*, Thorsons, Wellingborough, 1984.
5. Nellie SHAW, *Whiteway: A Colony in the Cotswolds*, Daniel & Co, Londra, 1935.

- 1, 2, 3, 4. Stazioni ferroviarie
- 5, 6. Centrali elettriche
- 7. Millard City
- 8. Osservatorio
- 9. Palazzo di Città
- 10. Chiesa Protestante
- 11. Chiesa di Santa Maria

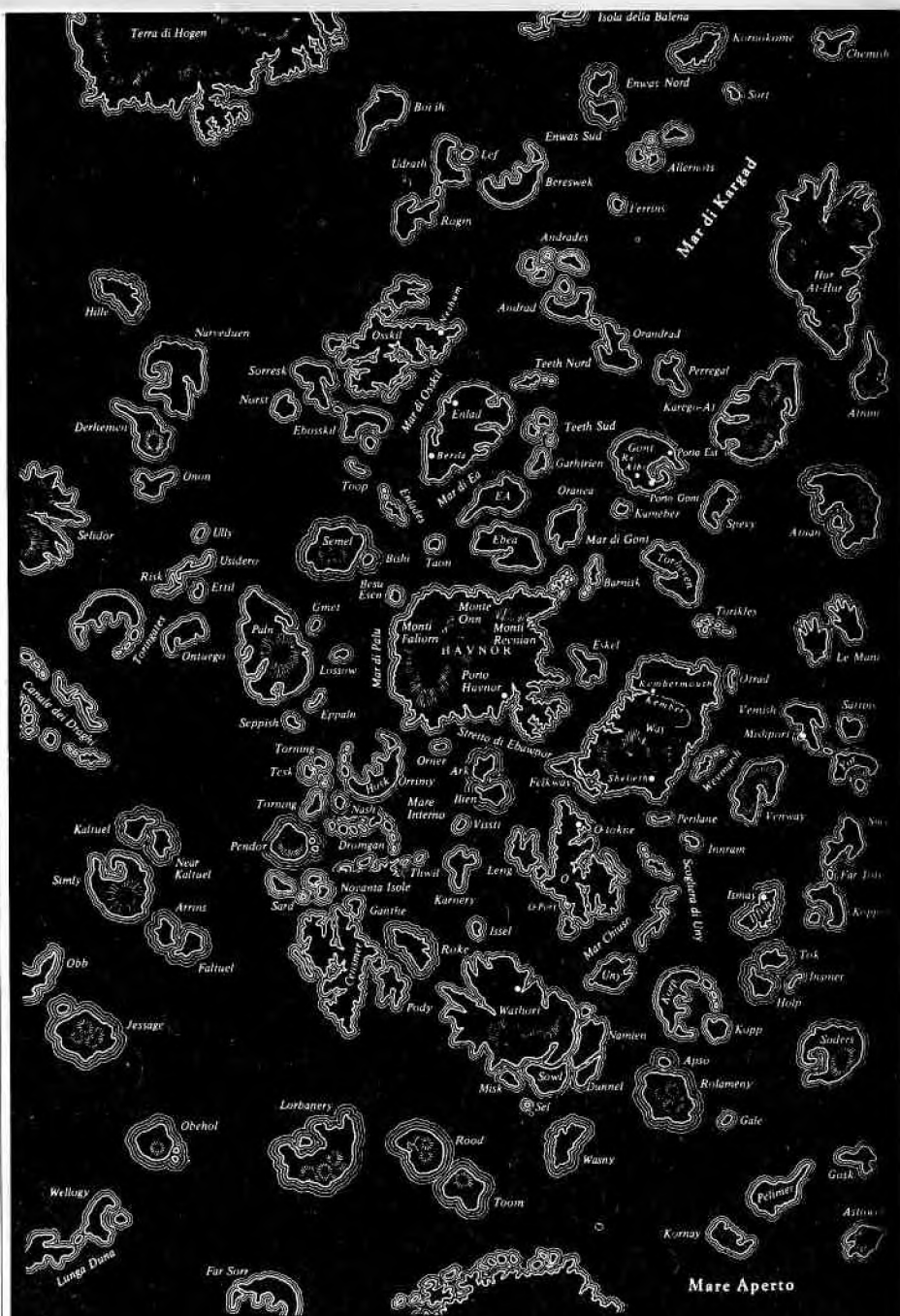
- 12. Prua
- 13. Poppa
- 14. Orti
- 15. Serpentine
- 16. Starboard Harbour
- 17. Port Harbour
- 18. Cannoni



Lunghezza: 7 km  
 Larghezza: 5 km  
 Perimetro: 18 km  
 Volume: 432.000.000 m<sup>3</sup>

Standard Island di Jules Verne





Terramare di Ursula K. Le Guin

## Andrea Papi / Cecilia un esperimento sociale ●



*La colonia anarchica Cecilia rappresenta ancor oggi, a quasi cento anni di distanza, un episodio rilevante all'interno del movimento comunitario perché fu il primo tentativo scientifico di creare una situazione artificiale per comprendere i lineamenti di una futura società libertaria. Qui sta probabilmente l'attualità di quell'esperimento.*

**L**il 20 febbraio del 1890, a bordo del mercantile *Città di Roma*, un piccolo gruppo di sei anarchici, tra cui il loro ispiratore Giovanni Rossi, partì dal porto di Genova quale prima avanguardia esplorativa. Approdarono l'aprile successivo nello stato del Paranà, fermamente decisi a fondare una colonia di sperimentazione socialista. Fu questo l'inizio di quell'avventura pionieristica, particolare e unica, che è passata alla storia come *Colonia anarchica Cecilia*.

Nonostante fossero sommersi da mille difficoltà, forniti di mezzi esigui, insediatisi in un territorio da adattare completamente ai loro bisogni, riuscirono ugualmente a mettere in piedi la prima struttura portante, che permise di impiantare successivamente una vera e propria piccola collettività, che arrivò a comprendere fino a oltre centocinquanta persone. Si stabilirono lungo il corso del fiume Iguassu,

perché avevano giustamente pensato che la vicinanza di un corso d'acqua fosse fondamentale per realizzare le opere indispensabili alla sopravvivenza, all'interno di un territorio denominato Saint Mattheus. All'atto della partenza erano forniti di un piccolo capitale costituito da appena 2.500 lire di allora; oltre che per il viaggio, fu appena sufficiente per l'acquisto del terreno e dei primi pochi attrezzi. Per usare le stesse parole di Rossi: «I primi quattro o cinque mesi, nei quali, tra le spese di mantenimento o l'acquisto di alcuni strumenti agricoli, come un carro, un aratro, una sega, e così via, se n'andò il residuo del nostro povero peculio» [5].

L'incremento dal piccolo nucleo iniziale fino a oltre 150 coloni si verificò nell'arco di pochi mesi, dal febbraio al giugno del 1891, dovuto soprattutto al viaggio che, per decisione collettiva, fu fatto da Rossi nell'ottobre del 1890. Tornò in Italia per fare un cospicuo giro di propaganda dell'esperimento appena iniziato. Toccò Pisa, Cecina, Livorno, La Spezia, Torino, Milano, Brescia e numerose altre località, facendo una propaganda molto efficace, dovuta soprattutto all'enfasi con cui descriveva il senso dell'esperienza, i suoi desideri, i suoi programmi, riuscendo a illustrare un "sol dell'avvenire" possibile e, in un certo senso, a portata di mano. Infatti le adesioni furono molte, come pure un buon numero di partenze, che andarono poi a incrementare i partecipanti alla colonia nel Paraná.

Ma l'improvviso e veloce aumento di coloni generò non pochi problemi, fino a portare in breve tempo a una scissione, in seguito alla quale solo un nucleo coraggioso di giovani si dispose a continuare l'esperienza, mentre gli altri si sbandarono a poco a poco, ritornando alla vita individuale. Questo primo fallimento fu causato soprattutto dalle condizioni materiali estremamente precarie, assieme all'incapacità di adattamento di molti nuovi arrivati a quel tipo di vita molto rude. In un certo senso si realizzò una specie di selezione naturale. Coloro che speravano in una facile realizzazione crollarono in poco tempo, mentre quelli che, sorretti soprattutto da una spinta ideale molto forte, volevano

mettere alla prova dei fatti ciò che fino allora avevano solo ipotizzato, non si scoraggiarono nonostante le enormi difficoltà e, con grande determinazione, cercarono di superare gli enormi disagi. Lo stesso Rossi commentò: «Tutti sanno che la lotta per l'esistenza scoppia feroce, sempre quando i bisogni superano di gran lunga i mezzi di soddisfacimento. Così doveva essere e così fu, anche tra quei coloni, che non erano pazienti e rassegnati fraticelli, non eroi di digiuno, ma semplicemente uomini come tutti gli altri» [3].

La scissione in questo caso risultò molto positiva. La selezione che si era determinata permise di impostare una nuova vita collettiva, per certi versi realmente rispondente sia alle aspettative sia ai bisogni concreti sul campo. Ripartita con un nucleo di 39 persone, di cui 20 uomini, 9 donne e 10 bambini, riuscì ad arrivare fino a circa cento, per poi assestarsi in un nucleo quasi definitivo di 64 abitanti. In questa seconda fase i coloni riuscirono a impostare una vita identificabile con i principi dell'anarchismo, anche se sorse contrasti e situazioni difficili, che la portarono a essere considerata conclusa dai suoi fondatori nel maggio del 1893. Forse per reazione allo sfascio del primo periodo, la nuova impostazione scelse di organizzarsi su basi che si autodefinirono inorganizzate. Ne testimonia lo stesso Rossi: «Nessun patto, né verbale né scritto, fu stabilito. Nessun regolamento, nessun orario, nessuna carica sociale, nessuna delega di poteri, nessuna forma fissa di vita o di lavoro. La voce di uno qualunque dava la sveglia agli altri; le necessità tecniche del lavoro, palesi a tutti, ci chiamavano all'opera, ora divisi, ora uniti; l'appetito ci chiamava ai pasti; il sonno al riposo» [3].

Alla fine del suo terzo anno di vita l'esperienza comunitaria poteva dirsi positiva, tanto è vero che al 31 dicembre 1892, nonostante un furto, il bilancio della colonia si concludeva con un attivo di circa 14,5 milioni di reis, equivalenti a circa 10mila franchi. È interessante notare qui in breve che vi furono alcuni momenti in cui Cecilia rischiò seriamente di essere repressa. In parte perché alcuni ex coloni

commisero alcuni delitti e alcuni furti a Curytiba e nello stato del Paranà. Ma soprattutto perché alcuni anarchici presero parte a una tumultuosa manifestazione di protesta nella vicina Palmeira. Così il governatore del Paranà, sollecitato anche dal governo italiano che si era raccomandato di metterla sotto sorveglianza, colse l'occasione per favorire la diffusione della notizia che gli abitanti della colonia anarchica erano dei provocatori di disordini. Questo a dimostrazione del fatto che, rappresentando un esempio pulsante di una società alternativa e portatrice di nuovi valori sovversivi, procurava un notevole fastidio allo stato del territorio in cui era collocata, le cui autorità, non a caso, su questo piano si trovavano concordi con quelle dello stato italiano, da cui provenivano i suoi fondatori. Entrambi gli stati erano desiderosi di por fine al pericoloso «covo».

Almeno secondo Rossi, ispiratore, propugnatore e principale sostenitore di Cecilia, furono due i tarli che la corrosero fino a estinguerla. Da notare che lui stesso (nonostante più di tutti gli altri sostenesse che l'esperimento era giunto al termine) non parlò mai di fallimento, mentre intravide sempre delle indicazioni positive. Questi tarli furono l'estrema povertà in cui furono costretti a vivere, assieme al riproporsi della morale borghese della famiglia.

Cecilia non era caduta per essersi organizzata in modo comunistico, né tantomeno perché era anarchica. Era caduta perché era nata povera, stretta per tutto il tempo della sua sfortunata vicenda in una terribile morsa di povertà. Era partita con mezzi estremamente miseri, con gente inadatta ai lavori agricoli, sola in un mondo che le era economicamente estraneo.

Sembra di poter rilevare che, se dal punto di vista dell'organizzazione della libertà, seppure inizialmente tra conflitti e contraddizioni, fu un'importante conferma delle teorie anarchiche, fu però costretta a piegarsi di fronte al ricatto di non trovare i mezzi sufficienti per vivere in modo dignitoso. «Il nostro piccolo mondo anarchico era troppo piccolo e quindi troppo povero per assicurarci il pane bianco, la

bottiglia di vino, il posto a teatro, il letto soffice, la compagna da amare, contrariamente alla retorica dei poeti, abbiamo preferito le rose della schiavitù alle spine della libertà» [8].

Ma il colpo di grazia vero e proprio fu dato da un episodio di libero amore, come fu definito. Verso la fine del 1891, giunse a Cecilia un numeroso gruppo di contadini parmensi, portatori di un poderoso aumento di forza lavoro. Con loro giunse anche una giovane donna, il cui libero comportamento la portò a stringere numerosi rapporti con diversi coloni, tra cui lo stesso Rossi e molti uomini sposati. Questo fatto anticonformista, che all'inizio aveva perfino fatto sperare nell'accettazione di un nuovo modo di concepire liberamente e in armonia i rapporti tra uomo e donna, con il passar del tempo, quando l'impianto psicologico di relazioni sociali interne alla colonia cominciò a vacillare, fu preso a pretesto per la crisi risolutoria e determinò la fine di tutto. Davanti ad esso, affermava l'anarchico, «i borghesi dell'amore, quelli con la pancia piena, che non credono alla fame, sollevarono una tempesta di indignazione morale» e cominciarono ad andarsene.

Il gruppo dei parmensi, venuti con le loro famiglie, aveva portato con loro anche un tipico egoismo da contadini, da sempre sfruttati e divenuti diffidenti di generazione in generazione. A poco a poco riuscirono a trasmettere questo loro sentire interiorizzato, a impregnarne il clima collettivo. Cominciarono a sottoporre a un costante confronto la produttività del proprio lavoro con quella del lavoro altrui. Alcuni reagirono abbandonando la colonia per insediarsi indipendentemente su un proprio terreno, mentre gli altri assunsero sostanzialmente due comportamenti differenziati. Di questi una parte tentò di continuare nel clima di armonia collettiva cui era abituata, ma i più cominciarono a spronare i compagni perché fossero più efficienti e produttivi. «Di qui nacque il singolare fenomeno che in quella comunità anarchica ognuno sentì su di sé il controllo del compagno, un controllo, sebbene tacito e mascherato, molto

più pesante e insopportabile di quello di un imprenditore in un'officina europea»[8]. Senza volerlo, i parmensi erano riusciti a riprodurre informalmente qualcosa di simile a un partito, uniti com'erano da una specie d'identità d'interessi, che entrò in conflitto con altri modi di sentire e di intendere.

Le due situazioni, i conflitti d'interesse e dei comportamenti, assieme al consolidarsi di atteggiamenti e prese di posizione moralistiche verso chi, in modo anticonformista, tentava di vivere l'amore liberamente, con il tempo riuscirono a minare le relazioni sociali e interpersonali all'interno della collettività. Tutto ciò si collocava dentro una situazione di estrema povertà, di ristrettezze materiali, di continue rinunce. Fu una mistura fatale. Non poté che portare all'esaurirsi, in alcuni casi lacerante, dell'esperienza stessa, che si sciolse definitivamente nell'aprile del 1894. Il governo brasiliano ne approfittò immediatamente e (con il pretesto più o meno giustificato, dell'appoggio dei coloni agli insorti contro il presidente Fonseca) si appropriò della terra, obbligandoli a disperdersi.

**L'esperienza di Cecilia** fu comunque importante ed è un esempio emblematico nella storia dei tentativi comunitari. Infatti per la prima volta fu tentata la realizzazione consapevole di un nucleo socialista alternativo su un piano sperimentale. Con questa consapevolezza nacque, fu condotta, e poi rivisitata dalla riflessione. È stata la prima a essere intesa, fin dal suo concepimento, quale momento di studio e di attuazione pratica per realizzare la rivoluzione anarchica e socialista. Allora e per lungo tempo dopo nessun'altra esperienza comunitaria ebbe una simile impostazione. Più che altro, com'è del resto a tutt'oggi, l'universo comunitario si forma e vive per concretizzare il possibile qui e ora, per soddisfare le esigenze esistenziali diverse da quelle che le società vigenti possono offrire. Solo complementariamente, a volte, viene posto il problema dell'utopia o di un progetto politico di dimensione universale.

Rossi per tutto il resto della sua vita continuò a riflettere

sulla meravigliosa e terribile avventura che aveva vissuto in Paranà, cercando di usarla quale strumento di comprensione per la messa in opera di una società anarchica e socialista. La maggior parte delle sue considerazioni in proposito si trovano in *Un episodio d'amore nella Colonia Cecilia*, scritto mentre l'esperimento era in corso; in *Il Paranà nel ventesimo secolo*, redatto quando Cecilia aveva chiuso da poco e pubblicato nel 1895 con lo pseudonimo di Cardias; e infine in una serie di lettere e articoli pubblicati in *Utopie und experiment*.

Anche se la sua riflessione riesce ad abbracciare tutte le tematiche comunitarie, Rossi si sofferma su due punti in particolare. Sul problema delle relazioni amorose e su quello di un'organizzazione del lavoro di tipo collettivista, capace di andare anche oltre il discorso comunistico, nel quale gli sembra di riscontrare non pochi limiti. In entrambi i casi, mostra di essere convinto che le teorie fino allora emerse dalla ricerca delle varie scuole socialiste non erano in grado, senza una base sperimentale, di dare indicazioni veramente adatte a sviluppare e a sostenere il tipo di società precostituito. Nel campo affettivo, come in quello più specificatamente economico, è per lui necessario trovare strumenti capaci di dare libera espressione ai bisogni individuali, senza costringere le singole aspirazioni in nessuna forma di controllo coattivo, né di ordine morale, né psicologico, né istituzionale. Sia la famiglia cosiddetta libera, sia il comunismo quale pianificazione e appiattimento delle diversità individuali, dal suo punto di vista sono inadatti a rendere veramente operativa qualsiasi forma di convivenza socialista.

«Come i rapporti economici furono la questione del secolo diciannovesimo, così i rapporti affettivi saranno forse la questione ardente del ventesimo secolo»[6]. Basandosi sull'esperienza comunitaria vissuta, Rossi-Cardias era giunto alla convinzione che, per riuscire ad avere una vita collettiva più equilibrata, era indispensabile riformare alle radici l'istituzione familiare, fino alla sua totale estinzione. Pro-



pone l'amore «libero e polimorfo», che si sarebbe potuto sviluppare all'interno della famiglia «poliandrica», com'egli ama definire le situazioni amorose e affettive in cui si riconosce. Non più l'amore esclusivo chiuso dentro la famiglia monogamica, che rappresenta una situazione coattiva per lo sviluppo dei sentimenti, ma la possibilità di amare più persone contemporaneamente, sia per l'uomo come per la donna. Il sentimento dell'amore aveva assunto forme sempre più complesse: una situazione policroma che difficilmente trova realizzazione in un unico rapporto. La sua realizzazione riesce pienamente solo se trova la possibilità di manifestarsi attraverso più rapporti contemporaneamente, in un contesto sociale che non li condanna, ma li esalta, permettendo che si possano sviluppare in tutta la loro pienezza. Una rete complessa di relazioni plurime che si intrecciano e si completano a vicenda, oltre le chiusure fobiche della struttura mononucleare e monogamica. Un riconoscimento libero della complessità delle relazioni sentimentali umane.

Attraverso la lente particolare di Cecilia, Cardias arriverà anche a negare validità al comunismo, quale formula economica realmente adatta a rendere operativa una società anarchica. Per lui, il comunismo anarchico non può soddisfare i desideri degli uomini, né garantire la libertà, in quanto si basa sul concetto di uguaglianza che, se è accettato universalmente a livello teorico, è però negato dal vissuto, dalla pratica. Nella colonia aveva potuto verificare che nella natura umana egoismo e presunzione conservano un posto predominante. Una sorte di «ipertrofia dell'io», come ama definirla, è troppo saldamente radicata perché l'uomo possa sentirsi uguale agli altri ed esserne veramente pago.

La stessa formula del comunismo, «da ciascuno secondo la sua volontà, a ciascuno secondo le proprie necessità», pur essendo coerentemente anarchica in teoria, nella pratica si era dimostrata quasi impossibile da realizzare. Nella comunità di Cecilia infatti, che pure si era ispirata al comunismo, i comportamenti umani erano stati ugualmente sottoposti

a un controllo sociale molto pesante. Il gruppo aveva finito con il bollare a fuoco l'individuo che si era scostato dalla norma, nel caso specifico rappresentata dalla produttività del lavoro, che era di appartenenza collettiva. Tutto ciò lo portava a considerare che il disprezzo pubblico che colpisce il deviante diventa «la più tirannica delle autorità». Il comunismo dunque, anche quello anarchico, per Rossi tende inevitabilmente a limitare le libertà individuali.

Bisognava abbandonare i vecchi schemi per orientarsi verso la ricerca di una formula pratica capace di andare veramente incontro ai bisogni e alle ispirazioni degli esseri umani. In questa ricerca tenta di proporre un'idea diversa tutta da sperimentare, secondo appunto lo spirito del «socialismo sperimentale» cui si ispirava. Ciò che aveva vissuto gli suggeriva che era indispensabile individuare un incentivo alla produzione, senza tentare di esorcizzarlo con la vuota retorica di un vago solidarismo o di improbabili situazioni paradisiache in cui tutto trova naturalmente soluzione. Identifica nell'interesse personale l'incentivo più naturale. A partire da questa constatazione, sviluppa un'ingenua e astratta situazione sociale internazionale, in cui gli individui, seguendo le proprie affinità d'interesse, si associano per lavorare e creano spontaneamente una rete mutualistica e cooperativa di associazioni di lavoro che producono, chi meglio e chi peggio, trovando ognuna uno spazio adeguato nell'ambito dell'organizzazione sociale.

**È importante sottolineare** che tutta la vicenda legata alla colonia Cecilia è potuta diventare un momento particolarmente emblematico non per quello che è stata, cioè per l'esperienza in sé. Quale momento comunitario è in fondo assimilabile a tutte le innumerevoli esperienze di collettività marginali, sorte negli ultimi due secoli. Ciò che la distingue e la caratterizza veramente è il tipo di dibattito che si è sviluppato attorno ad essa, sia all'interno del movimento anarchico, sia in tutto il movimento operaio e socialista. Un dibattito che è sorto anche perché i suoi fondatori, Rossi in particolare, erano ben noti quali anarchici attivisti da molto

tempo prima che sorgesse Cecilia. Ben conosciuti anche dalle autorità di polizia, che più di una volta li aveva sottoposti a controlli, perché reputati sovversivi pericolosi.

Giovanni Rossi fu convinto della validità delle comunità sperimentali fin da quanto, nel 1873, aveva aderito all'Internazionale. Lo testimonia lui stesso: «Feci, nella sezione alla quale appartenevo, una proposta dettagliata di andare a fondare una colonia socialista nella Polinesia. La mia proposta fu passata all'archivio. Da allora in poi la sostenni sempre, fieramente combattuto da quasi tutti, sostenuto da quasi nessuno» [5]. Così effettivamente fu, tanto è vero che per tutto il periodo della sua militanza, fino alla fondazione della colonia, portò avanti caparbiamente la sua idea, riuscendo più volte a farla dibattere all'interno della stessa Internazionale. Nell'estate del 1878 riuscì a far pubblicare, con lo pseudonimo di Cardias, *Un comune socialista*, in cui per la prima volta, attraverso l'immaginazione utopica di una situazione inesistente esprime come avrebbe dovuto svolgersi la vita collettiva in un comune socialista. In quel periodo aveva preso piede la tendenza che fu appunto definita sperimentale, perché voleva creare libere sperimentazioni concrete. Quattro anni prima un certo Carlo Dossi aveva scritto *La Colonia felice. Utopia*. Nel 1882, lo stesso Andrea Costa pubblicò *Un sogno*, breve scritto che per molti versi, anche se di impostazione meno libertaria, si avvicina a *Un comune socialista* di Rossi.

Anche il noto periodico socialista *La plebe* di Milano andava pubblicando numerosi lavori riconducibili al discorso sul socialismo evoluzionista o sperimentalista.

Prima di Cecilia, Cardias aveva già tentato un esperimento, anche se non si era trattato di una comunità con finalità socialiste e anarchiche. Si era svolto a Cittadella di Stagno Lombardo nel basso cremonese. Una associazione cooperativa su base strettamente collettivista, la cui seduta costitutiva fu tenuta l'11 novembre 1887. Appoggiato soprattutto dall'ala riformista e parlamentarista del socialismo italiano, cioè da Leonida Bissolati, Filippo Turati e

Andrea Costa, dopo un periodo abbastanza lungo di persuasione presso la popolazione agricola del luogo, era riuscito a convincere quei contadini a costituirsi in cooperativa, definendo assieme a loro i regolamenti di conduzione, di produzione e di distribuzione. Dal punto di vista economico funzionò, ma nel contempo fu la dimostrazione che, senza un generale rivolgimento sociale e un'impostazione culturale rivoluzionaria e seriamente socialista, la pura e semplice collettivizzazione del lavoro si risolveva in sé stessa, senza dar adito alla trasformazione sociale che il progetto generale richiedeva. Fu proprio la delusione che ne ricavò, a suggerirgli di andare in Brasile a fondare la colonia anarchica Cecilia.

Rossi propugnava lucidamente una strategia che occupa un posto a parte nel panorama socialista di allora. Pensava che la rivoluzione dovesse passare attraverso la formazione di vari nuclei contadini di sperimentazione, i quali estendendosi avrebbero costituito a poco a poco il sostrato, quasi naturale, per la successiva trasformazione sociale. «Le colonie agricole socialiste, se organizzate con intendimenti moderni e sinceramente sperimentali, saranno punti di sicuro orientamento sociale e politico; gli uomini cresciuti nella vita socialista delle colonie saranno i fermenti, che fanno lievitare la pasta della rivoluzione» [7]. Questa visione rappresentò la sua direzione teorica in tutte le scelte che fece. La tenne sempre presente, come dimostra la lunga serie di situazioni di cui fu promotore, o semplicemente partecipò.

Soprattutto negli ultimi due decenni del secolo scorso, la sua posizione fece discutere molto tutto il movimento socialista, sia quello anarchico sia quello parlamentare e riformista. Non trovò consensi né dall'una né dall'altra parte, anche se più d'una volta trovò vera e propria solidarietà. Da parte riformista è soprattutto importante la polemica con Costa, di cui era sinceramente amico, il quale, nonostante disapprovasse completamente la sua visione di creare colonie sperimentali, acconsentì a scrivere la prefazione alla terza

edizione di *Un comune socialista*. Più sfumata e in un certo senso strumentale la posizione di Turati che (pur sapendo che Rossi era fautore di un socialismo sperimentale in senso rivoluzionario) intravede la possibilità «di coinvolgere i gruppi anarchici nel problema della costruzione comunitaria della nuova società» [1]. La tattica del partito socialista, che non diede mai l'adesione alle proposte di Rossi riuscendo però a mostrare un volto accattivante nei loro confronti, probabilmente era determinata dalla scelta di partecipare alle elezioni amministrative del 1889, all'insegna della parola d'ordine «Impadroniamoci dei comuni». Si trattava di una strategia politica volta a conquistare la gestione delle amministrazioni locali per indebolire il governo centrale dello stato. Appoggiare, senza aderire, un'ipotesi come quella di Rossi, seppur definita in termini rivoluzionari, poteva servire allo scopo.

Molto più chiara e determinata, priva di tatticismi politici, fu la posizione degli anarchici, soprattutto di Errico Malatesta che, almeno in Italia, fu forse l'avversario principale sia della strategia sperimentale, sia delle esperienze che ad essa si collegavano. La polemica fu aspra, al punto che Rossi, in una lettera del 1884, accusò Malatesta di essere dogmatico e autoritario, perché gli sembrava che sostenesse un solo indirizzo e condannasse tutti gli altri. In realtà Malatesta non aveva una posizione dogmatica. Seguiva semplicemente un ragionamento molto coerente con le sue scelte e denunciava i limiti che intravedeva insiti nelle posizioni sperimentaliste. Il suo problema era quello di lavorare per la rivoluzione, in modo che coinvolgesse tutto il popolo. Gli esperimenti proposti da Cardias avevano il grosso limite di venire per forza strozzati, perché si collocavano in un ambiente strutturalmente ostile quale è quello statale e capitalista, cosa che avvenne sistematicamente. Nel contempo li vedeva come valvole di sicurezza che «allontanavano lo scoppio rivoluzionario». Riferendosi alla colonia Cecilia, senza mezzi termini dichiarava: «In quanto all'impresa di Rossi, io la deploro» [2]. La maggioranza del

movimento anarchico si riconosceva in questa posizione.

Anche in campo anarchico internazionale si discusse della comune Cecilia. Interessanti, oltre che rappresentative, sono le posizioni di Pëtr Kropotkin e di Elisée Reclus, entrambi eminenti geografi e scienziati oltre che noti attivisti anarchici. La posizione di Kropotkin non si discosta molto da quella di Malatesta, anche se i toni sono senz'altro meno accesi. Anch'egli vi vede sostanzialmente un'inutilità di fondo, in quanto «è da dolersi che si sottraggano forze anarchiche all'opera della propaganda e dell'emancipazione definitiva per dedicarsi a tentativi spesso infruttuosi e che conducono a una quasi certa disillusione». Nel contempo riteneva che non vi fosse ragione d'opporvi a un esperimento, quando chi lo tenta è disposto ad affrontare ogni sacrificio per condurlo a termine. In questa ottica dà poi una serie di indicazioni che ritiene utili, relative al come inserirsi e organizzarsi nel territorio dove avviene la sperimentazione. La posizione di Reclus è invece leggermente diversa. Più che altro è interessato a ciò che avviene nell'ambito dell'esperimento stesso. Sostanzialmente, pur non condividendo quella strategia, trova utile e interessante ogni indicazione che possa venire da qualsiasi esperienza portata avanti in nome dell'emancipazione. In altre parole le trova interessanti oggetti di studio, anche se non le reputa necessarie. [9]

Alle polemiche di parte anarchica, l'anarchico Giovanni Rossi rispondeva in modo lucido. Ma è incontestabile che tutta l'esperienza legata alla teoria del socialismo sperimentale, seppur posta in termini rivoluzionari, non ha dato in realtà frutti apprezzabili; è rimasta praticamente soltanto un'ipotesi. Rispetto all'argomentazione che le colonie sottraevano forze preziose alla rivoluzione, Rossi rispondeva che in una guerra, i cui contendenti si chiamavano proletariato e borghesia, per lui era del tutto irrilevante che quel centinaio di persone impegnate nelle colonie fosse presente o meno. Rispetto invece all'argomentazione che la rivoluzione si faceva con la propaganda e con azioni che

tendessero a generalizzare la volontà insurrezionale del popolo, rispondeva che le colonie erano intese semplicemente come oggetti di studio, per capire meglio quali meccanismi organizzativi era necessario mettere in campo per realizzare la nuova società. Non avevano in alcun modo lo scopo, né l'intenzionalità, di sostituirsi strategicamente all'opera sovversiva di propaganda rivoluzionaria. «I gruppi di vita socialista valgono come mezzi di propaganda, non come graduale e pacifica soluzione della questione sociale» [4].

**Che cosa ci può dire oggi** un'avventura come quella della colonia Cecilia, vissuta in Brasile circa un secolo fa? Come esperienza in sé, nulla di più o di meno di quello che ci può provenire dalle migliaia di esperimenti simili.

Essa non è riproducibile e, sostanzialmente, ha fatto la fine di tutte le altre, si è cioè autocorrosa. Diventa invece interessante una rivisitazione critica, sia del modo come venne posta, quale momento specifico all'insegna di una sperimentazione socialista rivoluzionaria, sia delle posizioni che si manifestarono nell'ambito del grosso dibattito che suscitò.

Per un certo verso l'atteggiamento di Cardias era scientificamente motivato. Egli voleva infatti una situazione, per quanto artificiale, cioè creata ad hoc, e del tutto eccezionale e marginale, che fosse strumento di osservazione per comprendere dal vivo come fosse possibile la realizzazione di forme socialiste. Un atteggiamento e un'intenzione del tutto euristiche, cioè improntate alla ricerca sul campo. Ma accanto a questo dato, appare estremamente ingenua la sua pretesa. L'eccezionalità in quanto tale infatti, è sempre dimostrativa solo di sé stessa e, soprattutto, non è estensibile, se non per un'eccezionale concomitanza di fattori e casualità difficilmente prevedibili, alla generalità dei casi cui vuol essere riferita. Inoltre le condizioni in cui si è svolta tutta la vicenda Cecilia, erano di per sé inadatte a studiare e comprendere, pur nell'eccezionalità, qualcosa come le possibilità di realizzazione delle ipotesi socialiste e anarchi-

che. Questo è in netto contrasto con il presupposto dichiarato e cioè che un simile studio avrebbe poi potuto essere esteso al socialismo stesso, fino ad una vera e propria anarchia realizzata, universalmente utile a tutto il genere umano.

Contemporaneamente poco convincenti appaiono le critiche e i rifiuti manifestatisi a suo tempo, perché viziati da furbizie e tatticismi politici o da estremizzazioni ideologiche. Per i parlamentaristi c'è stato un uso strumentale per fini elettoralistici e di potere delle tesi sperimentaliste sostenute da Rossi. Per gli anarchici ha avuto predominanza l'unilateralità della tesi strategica che tutto doveva essere convogliato al fine dell'insurrezione rivoluzionaria, considerata ideologicamente quale unico vero sbocco per la realizzazione politica dell'utopia anarchica. La battaglia di Malatesta contro lo sperimentalismo fu una battaglia ideologica, per battere politicamente un'impostazione che, dal suo punto di vista, non era altro che un allontanamento dalla via maestra, l'insurrezione. Da parte anarchica sarebbe stato più giusto, forse, pur evidenziando i grossi limiti teorici e pratici insiti nell'ipotesi sperimentale, non porre aprioristicamente un rifiuto così netto. Bisognava invece dare spazio, psicologico, teorico e pratico, a chi voleva vivere su un piano sperimentale ciò che veniva rimandato e demandato completamente a dopo la rivoluzione. Andava considerato come un livello complementare alla lotta, una possibilità in più che si affiancava all'azione dello scontro politico insurrezionale. Perché a tutti gli effetti era un altro modo, alternativo e non concorrenziale, di porre l'istanza di emancipazione sociale.

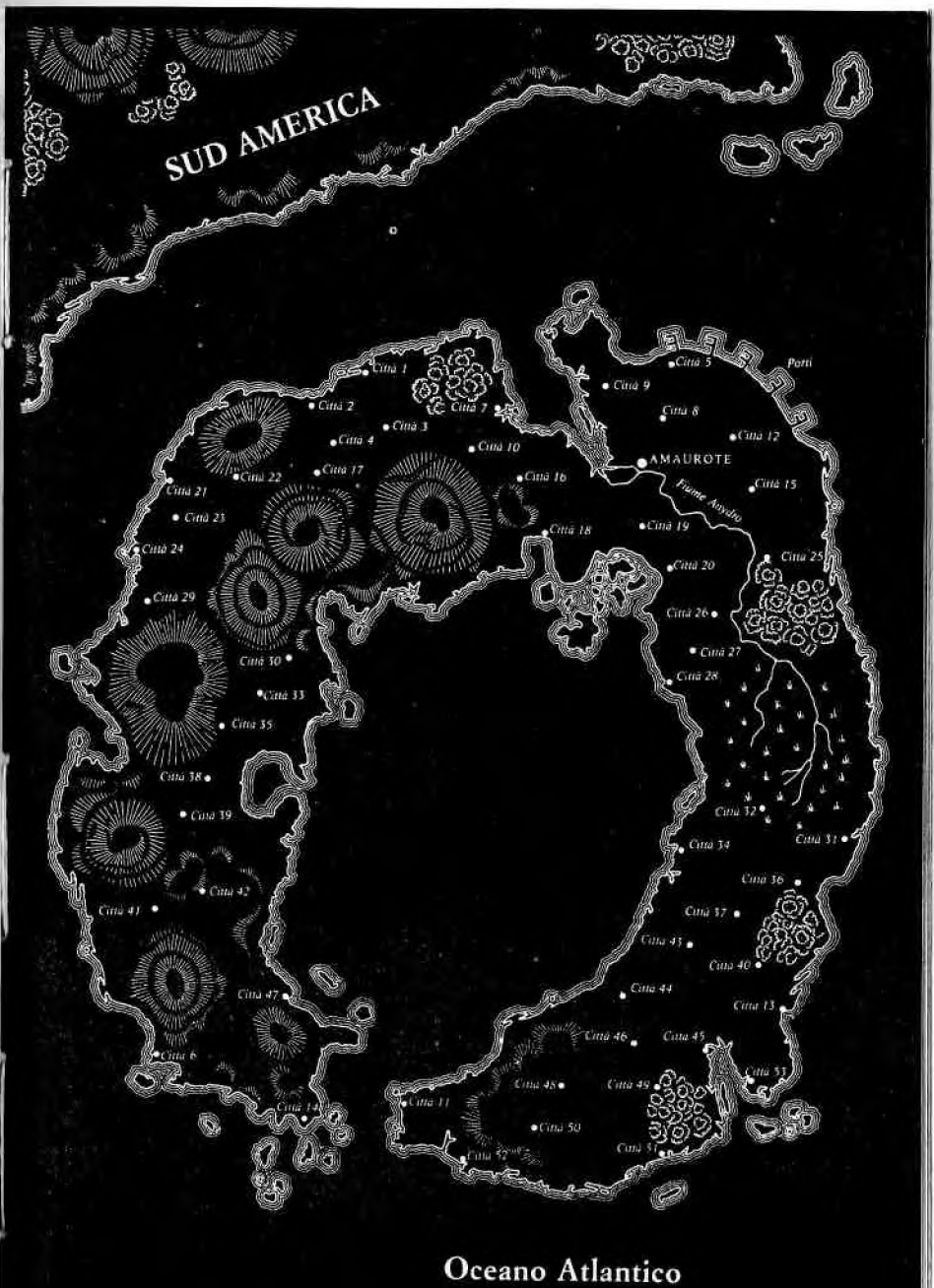
E non è un caso che attualmente, di fronte all'impossibilità di una soluzione insurrezionale rivoluzionaria, si assista a una ripresa dell'azione sperimentale. Spontanea, sganciata completamente dall'impostazione socialista ottocentesca cui la collegava Giovanni Rossi, finalizzata più che altro al bisogno esistenziale di effettuare qui e ora ciò che è possibile per liberarsi dalla cultura dei sistemi di dominio vigenti, la ripresa dello sperimentalismo delle comunità



marginali, si muove comunque all'insegna di un bisogno di alternativa all'esistente, cui non si riconosce legittimità. Pur motivato da ipotesi e bisogni molteplici, da situazioni a volte in conflitto fra loro, pur non avendo chiaro il rapporto tra interrelazioni comunitarie libere e potere, è però un modo molto chiaro con cui si afferma la volontà di emancipazione da una cultura oppressiva, antiecologica, gerarchica, militarista e massificante.

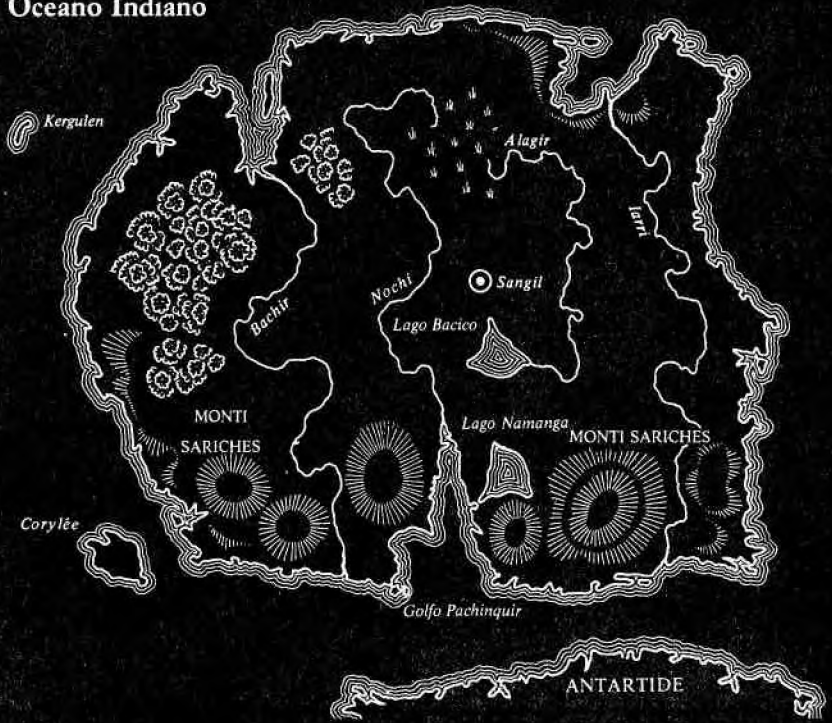
#### *Riferimenti bibliografici*

1. Nicola BADALONI, *Democratici e socialisti livornesi dell'Ottocento*, Editori riuniti, Roma, 1966.
2. Errico MALATESTA, *Lettera indirizzata ad Alessandro Vito Panzacchi*, in *La rivendicazione*, Forlì 18 marzo 1891.
3. Giovanni ROSSI, *Cecilia, comunità anarchica sperimentale*, Tipografia Belforte, Livorno, 1893.
4. Giovanni ROSSI, *L'utopia sperimentale di Lasalle*, in *Lo sperimentale*, n.3/1886, Brescia.
5. Giovanni ROSSI, *Un comune socialista*, Favillini, Livorno, 1891.
6. Giovanni ROSSI, *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia*, Tipografia Belforte, Livorno, 1893.
7. Giovanni ROSSI, *Un appello per la formazione di colonie socialiste sperimentali*, manoscritto, Biblioteca comunale di Imola, Fondo Andrea Costa. Citato in Pier Carlo MASINI, *Storia degli anarchici italiani*, Rizzoli, Milano, 1969.
8. Giovanni ROSSI, *Utopie und Experiment*, Verlag A. Sanftleben, Zurigo, 1897.
9. Ettore ZOCCOLI, *L'anarchia*, Bocca, Torino, 1907.



*Utopia di Thomas More*

Oceano Indiano



Antangil di Joachim du Moulin

## Ronald Creagh / Sherlock Holmes e il mistero delle comunità ●

*Sotto forma di racconto poliziesco, l'autore analizza la natura e la causa che determinano la nascita dei movimenti comunitari. Con l'aiuto del personaggio creato da Conan Doyle vengono posti più interrogativi che risposte. E forse le comuni sono davvero un mistero sociologico.*

**S**herlock Holmes gettò quasi la sua pipa sulla credenza vittoriana che troneggiava nella stanza. Decisamente, non si sarebbe mai abituato a quell'tabacco! Guardò di nuovo la breve nota che il postino gli aveva consegnato quella stessa mattina.

“Mio caro Sherlock,  
ti sfido a spiegare la natura delle esperienze comunitarie americane

Marianne E.”

Alzò le spalle. La stampa inglese aveva parlato a sazietà, negli anni Sessanta, di quelle bande di hippy e altri giovani armati di fiori, che andavano in giro nudi a dieci gradi sottozero e coltivavano piante proibite in fattorie sperdute del Michigan o dello stato di New York. Sarebbe bastato ritrovare uno di questi giornali.

Tuttavia si sentiva a disagio. Marianne E. non era donna

che il vecchio misogino potesse prendere alla leggera. Quando meno se l'aspettava, ella inviava delle notarelle di questo tono. Lui preferiva non ricordare i periodi di smarrimento intellettuale in cui lo gettavano. Questa volta però Marianne esagerava: la risposta doveva essere scritta dappertutto. La pioggia aveva cessato di cadere sul piccolo villaggio di Tintagel, in Cornovaglia, dove egli cercava di disintossicarsi dalla sua passione per la morfina fumando tabacco. Andò a suonare alla porta del pastore. Holmes, per liberarsi della ruggine, voleva chiedere al reverendo, un gigante scolpito come un menhir, di iniziarlo al lancio del giavellotto.

Su di un tavolino di stile Chippendale, posto nel vestibolo del presbiterio, vi era una copia di *Les Etats Unis au XXe siècle*, l'ultimo libro di Claude Fohlen, il grande storico francese degli Stati Uniti. Questi lo aveva inviato per ringraziamento di un servizio reso. Così il pastore arricchiva la sua biblioteca occupando il suo tempo libero, di cui dio solo conosceva l'estensione, a ricerche negli archivi sociali per conto dei suoi diversi corrispondenti.

Il ministro del culto era andato a mangiare dei petits fours presso una parrocchiana, ma non doveva tardare a rientrare. Attendendolo, mentre prendeva il tè con la moglie del pastore, Holmes, con aria distaccata, scorreva febbrilmente le pagine, facendo finta di niente. Che trionfo sarebbe stato se avesse inviato la risposta entro ventiquattro ore! Per sua grande delusione, l'opera conteneva solo tre righe sul movimento delle comuni. Secondo l'autore, la nuova generazione di americani, "prodotto del dopo-guerra, incurante delle crisi e delle tensioni e molto più sensibile alle ingiustizie sociali" aveva rotto con il conformismo delle università ripiegate su se stesse per interessarsi della povertà e delle discriminazioni razziali.

Holmes credeva troppo nella scienza per accettare ciò che era, ai suoi occhi, una descrizione e non una spiegazione. Il sapiente storico descriveva un comportamento, non ne spiegava le cause. Perché la gioventù bianca di Harvard, ad

esempio, di colpo non si interessava più ai panty raids, le spedizioni notturne il cui obiettivo era di recarsi nei dormitori delle ragazze per catturarne le mutandine come trofei? Altre generazioni di americani avevano conosciuto il benessere e ne erano rimaste soddisfatte. Il crollo delle sacrosante tradizioni universitarie era una constatazione; occorreva però determinare le cause dell'incidente.

La bibliografia di Fohle, conteneva un'annotazione: "Sulle turbolenze sociali, la letteratura è pletorica. Ci limitiamo a citare alcuni titoli in francese; che riflettono la curiosità dei francesi per i mali americani".

Il mistero si inspessiva. Perché, infatti, il movimento comunitario, che aveva coinvolto decine di migliaia di persone, apparteneva solo alla storia degli specialisti e non a quella dei generalisti?

Il pastore era appena arrivato. Holmes notò divertito che la braghetta dei calzoni dell'ecclesiastico non era ben abbottonata. Questi lo invitò a venire a giocare una partita di whist la sera stessa. Holmes accampò il pretesto che un leggero reumatismo gli impediva di uscire quella sera e fece rinviare l'invito a un'altra occasione. In cambio, dovette ingurgitare un'orribile tisana intesa a porre rimedio a tutti i mali della creazione, che la moglie del pastore volle a tutti i costi preparargli; e dovette promettere di berne ancora a casa sua.

**Holmes aveva un suo piano**, voleva approfittare delle tariffe notturne per telefonare al suo amico Eduardo C., celebre psicanalista di Parigi, specializzato nello studio dell'utopia. Aveva ascoltato una delle sue relazioni a un congresso internazionale e ne era rimasto colpito, sebbene non condividesse tutte le sue idee. Holmes rimproverava a Eduardo di non fare distinzioni fra mito e utopia. Indubbiamente entrambi i fenomeni provenivano dall'inconscio, tuttavia, li si poteva forse confondere? E se si immaginava, ad esempio, che l'utopia era la pulsione, mentre il mito ricostituiva l'oggetto perduto, ciò non faceva dell'utopia un fenomeno eminentemente reazionario? Il telefono di Eduar-

do era occupato.

L'atteggiamento di Fohlen preoccupava Holmes. Come si poteva scartare dalla storia globale un movimento di massa, di cui all'epoca si era parlato fino a saturazione?

Finalmente la linea fu libera. Con il suo consueto humor, Eduardo osservò che gli storici non sfuggivano alle leggi generali dell'umanità; potevano essere anch'essi schiavi delle loro ideologie. I generalisti erano senz'altro più conservatori degli specialisti. Questi ultimi avevano una qualche motivazione politica che li portava a percorrere sentieri meno frequenti.

Holmes era confortato, così contento che fece addirittura bollire la tisana che la moglie del pastore gli aveva dato quando se n'era andato. Pensava alla fragilità delle scienze umane, per contrasto con quelle della natura. Le storie generali, destinate alle masse, erano scritte da spiriti tradizionali; i riformatori o i rivoluzionari non avevano il diritto di scrivere se non per gli specialisti. La tisana era meno cattiva di quello che avesse pensato. Ne versò tuttavia la metà nel vaso da notte e si addormentò.

Si svegliò alle due del mattino. L'insonnia ricominciava. La spiegazione di Eduardo tutto a un tratto non lo soddisfaceva più. Lo psicanalista rifiutava di accordare ai conservatori e ai contestatori un minimo di buona fede, di lucidità. Era forse possibile che la routine di osservazione, i metodi storici, divenissero inefficaci a tal punto da non consentire più di determinare l'importanza o meno di un fenomeno?

Holmes rispettava Eduardo. A differenza dei molti psichiatri che le sue inchieste criminali lo avevano condotto a frequentare, questi non riconduceva il tutto alla psicologia. Tuttavia, anziché incriminare gli storici, non era possibile fare ricorso ad un'ipotesi più semplice?

Elementare, Watson! Gli storici dei movimenti comunitari non avevano convinto i loro colleghi circa l'importanza del movimento poiché le loro spiegazioni erano troppo superficiali per essere convincenti.

**Sotto la pioggia del mattino, Holmes partì alla**

volta di Tintagel. Aveva bisogno di riflettere. Errò fra le rovine del castello di Artù. Chi poteva dire, guardando quelle rocce, quale fosse stata l'importanza reale del leggendario capo? Era possibile far parlare il granito?

Il movimento delle comuni assomigliava a quelle pietre. Non meno di esse resisteva agli assalti del tempo. Qui e là ne sussistevano dei brandelli. Se, invece del granito, re Artù non avesse avuto a disposizione altro che calcare, la sua grandezza sarebbe stata sminuita? *La natura di un fenomeno non si spiegava mediante i suoi elementi costitutivi.*

Il movimento comunitario veniva spesso definito alternativo, alla ricerca di uno stile di vita diverso, cosciente della sua alienazione e così via. Fuor di dubbio. Tuttavia ciò presupponeva vi fosse effettivamente una società ipocrita, spersonalizzante, in poche parole alienante. Infatti, se i mali di cui si accusava l'America fossero stati semplicemente immaginari, la reazione della contro-cultura sarebbe stata semplicemente un fantasma, uno psicodramma collettivo. La sua storia sarebbe stata un oggetto di studio per la psicologia collettiva degli stati d'animo, un'illusione ideologica nel senso più forte del termine: un disprezzo (riprovevole o meraviglioso) della natura del reale collettivo. La natura delle esperienze non poteva quindi essere spiegata senza riferimenti a una certa realtà sociale esterna. Era palese che i gruppi provenivano dalla borghesia bianca non ispanica. I loro membri provenivano da famiglie agiate delle classi medie. Erano gli eredi del sogno americano, coloro cui era stata promessa una carriera di medico o di avvocato e che avevano avuto una Mustang a diciotto anni. Ma perché vi erano delle sfaldature? come mai le stesse cause avevano prodotto talora dei pacifisti e talora dei violenti, talora degli astrologi e talora dei politici, qui degli anarchici e là degli hare krishna? Perché certi adottavano l'impegno comunitario mentre altri lo rifiutavano con altrettanta passione? Come rendere conto di questa frammentazione delle classi medie? Quale era dunque la natura di un fenomeno così composito?



Pioveva a dirotto. La meditazione doveva terminare. Holmes raccolse un po' di muschio che si era annidato su di un angolo della roccia e se lo portò a casa per studiarlo.

**Avvolto dalle coperte**, ansimante come una foca, Holmes si era preso una bella influenza. Sedeva nel suo letto con un vassoio laccato coperto di cenere, su cui erano ancora posate due tazze di porcellana in cui giaceva un fondo di tè, poggiato sulle sue gambe. Aveva preso la precauzione di circondarsi di libri, di carte e manoscritti diversi. Di pessimo umore, si era dato quarantotto ore per chiarire l'irritante enigma. Se avesse continuato a ignorare le cause del movimento comunitario, non avrebbe potuto definirne la natura. Decise che, se non avesse trovato nulla, avrebbe telefonato a Marianne E. per chiederle la risposta.

Anche se non fosse stato un detective, Holmes era naturalmente diffidente. Quando gli si volevano mostrare delle cause, aveva voglia di estrarre la pistola. Troppo spesso i suoi colleghi prendevano per una causa ciò che era altro che la condizione necessaria all'esecuzione di un fatto. Gli avvocati, quanto a loro, enumeravano nelle loro arringhe una tale quantità di fattori che si finiva per dubitare dell'esistenza stessa del crimine e del criminale. Moltiplicare i fattori era forse un segno di raffinamento, una dimostrazione ostentatoria, una gesticolazione destinata a impressionare l'uditorio con un diluvio di sottigliezze; cionondimeno il quadro finale era un guazzabuglio di cause, un'impalcatura di causalità, una serie di ragioni nessuna delle quali era determinante, ma la cui accumulazione produceva un effetto globale. Holmes riteneva che, in fin dei conti, i sociologi e i filosofi, con le loro distinzioni fra profondo e superficiale non fossero affatto più fortunati.

Per distrarsi, visionò un film sul suo videoregistratore. Aveva per caso registrato una trasmissione commemorativa degli anni Sessanta, una sera in cui era uscito a giocare una partita di whist.

La storia delle comunità negli Stati Uniti risaliva ai gruppi religiosi e laici del diciottesimo e diciannovesimo

secolo. Vi erano state correnti importanti in quelle epoche: gli Shakers, gli Oweniani, i Fourieristi, gli Icariani, ed erano durati quasi una cinquantina d'anni. Poi il rinnovamento comunitario degli anni Sessanta, iniziatosi in California, a nord di San Francisco e a sud, lontano dalle coste. Si era poi esteso al Nuovo Messico, al Colorado e, a nord, nel Vermont e nella valle dello Hudson, vicino a Woodstock. Poi avevano raggiunto altri stati, quasi tutti, salvo il Middle West ed il profondo Sud. Queste comunità non erano affatto più stabiliti di un formicaio. Spesso non duravano nemmeno tre anni. Ma quanti scambi fra loro! Formiche che percorrevano senza posa il territorio.

Se appartenevano alla piccola borghesia i membri delle comunità non si accontentavano di criticare la cultura del loro ambiente. Essi rimettevano in questione l'America puritana che santificava le privazioni nel presente in nome di un domani migliore, l'America razzista che rifiutava il diritto di voto dei negri, l'imperialismo americano che sospingeva il paese a recitare il ruolo di gendarme del mondo, e addirittura, al di là di questo, l'intera società moderna: la famiglia monogamica, i lavori domestici e il ruolo della casalinga, la ricerca della produttività a detrimento del gioco, dell'efficienza a detrimento della coscienza, il dominio dei sentimenti da parte dell'intelligenza, l'assenza di spontaneità, l'atomizzazione dei rapporti interpersonali, l'ineguaglianza sociale, la vita eterosessuale, la burocrazia, le multinazionali, l'organizzazione socio-economica fondata sul credere alla penuria di beni e la società dei consumi, la città, l'esercito, l'industria, la vita quotidiana e la storia collettiva, il culto dell'enorme e la passione del cambiamento per il cambiamento. E in tutto questo, essi davano la precedenza alla trasformazione delle persone sulla riforma delle istituzioni. Non combattevano la società, si mettevano al di fuori di essa.

Sullo schermo, una giovane di nome Nadia allattava il suo neonato. Diceva di respingere il modello di cambiamento proposto dalla politica dei politici e la democrazia rappre-

sentativa. Decisamente, anche la spiegazione mediante fattori esterni incominciava a zoppicare niente male. Se si diceva, ad esempio, che il movimento aveva incominciato con una serie di lagnanze contro la società americana, si arrivava a una sociologia dei movimenti di protesta, con tutta la sfilza di connotazioni psicologiche che un simile fenomeno comporta: il movimento avrebbe dovuto corrispondere a frustrazioni e racchiudersi in forme negative.

Nadia si trovava ad anni-luce da una simile immagine. Descriveva come la comunità sperimentava nuove forme di divisione del lavoro di condivisione delle decisioni. Non vi erano più i decisori da un lato e gli esecutori dall'altro. Il neonato aveva finito di farsi allattare. Il posto di Nadia veniva preso da un ragazzo rosso di capelli che si sforzava di lottare contro la separazione del lavoro manuale dagli incarichi intellettuali. Occorreva, diceva, conciliare le necessità della produzione con le passioni degli individui.

Sullo schermo compariva poi una coppia. Essi descrivevano come gli uni e gli altri cercassero di creare dei rapporti interpersonali fondati sul superamento dei ruoli maschili e femminili tradizionali. Contrariamente alla sua immagine negativa, il movimento era impegnato a fondo in un universo costruttivo. Se esistevano casi storici (e Holmes cominciava a dubitarne) per generare un dinamismo così positivo, ci sarebbe voluto un notevole buffetto iniziale, come avrebbe detto Descartes.

**La bruma fluttuava sul mare**, come le anime morte dei cavalieri erranti. Di lontano, la forma di una superpetroliera si era immobilizzata per l'eternità.

Dalla sua finestra, Holmes vedeva il pastore aprirsi la strada verso casa sua. D quando in quando, il rumore dei suoi passi disturbava un gruppo di gabbiani che si involava con grida acute. Veniva a proporre a Holmes una prima sessione di allenamento di lancio del giavellotto. Lo trovò a letto, che fumava la pipa con un berretto in testa e la goccia al naso.

“Sentite, signor pastore, come vedete, non sono in grado

di uscire. Tuttavia, se lo permettete, vorrei conoscere la vostra opinione su di un trattarello che ho appena letto”.

Non poteva impedirsi di sorridere sotto i baffi. Era pronto a scommettere che la macchiolina verde che sporcava irriverentemente una spalla della giacca del pastore fosse di quello stesso muschio che aveva prelevato presso le rovine.

“Si tratta di un appassionante libro sul movimento americano degli anni Sessanta”, disse.

“Ah! L'America degli hippy! Credevano di rovesciare la società, ma è stata lei a farli scomparire”.

“Forse, non dimenticate tuttavia che essi hanno partorito movimenti che non hanno continuato a esistere, quali gli ecologisti, le femministe o il movimento gay”.

Holmes pronunciò quest'ultima frase con tono confidenziale, anche se apparentemente distaccato. Ora era sicuro del legame del pastore con Cragton. I graniti di Tintagel fornivano riparo ai loro amori clandestini.

Il suo interlocutore scoppiò in una risata omerica; conosceva perfettamente quell'epoca e aveva finto ignoranza:

“Bene! Allora non sono stati inutili come pensavo! Qual è allora questo libro?”.

Il detective trasse da sotto il cuscino un volume sulla cui copertina vi era la foto di scaffali ove erano allineate scarpe consumate per ogni età e sesso. Il titolo era: *Communes in the Counter Culture. Origins, Theories, Styles of Life, di Keith Melville*.

Mentre il pastore sfogliava l'opera, alla ricerca di illustrazioni d'altronde inesistenti, Holmes proseguì: “Ho cercato di capire la natura di questo movimento comunitario sbarazzandomi di tutte le pseudospiegazioni”.

“Che cosa intendere dire?”.

“Ebbene, ad esempio, se si afferma che il reclutamento dei gruppi è piccolo-borghese o vi si riscontrano persone che hanno dei problemi di coppia, ciò non ci dice se il fenomeno è ancorato nel reale o non è altro che la grande illusione”.

“E allora?”.

“Credo di aver trovato la risposta. Secondo Melville, la

contro-cultura ha incominciato con rivendicazioni di tipo liberale. Ha preso coscienza della sua diversità e si è cimentata in una radicalizzazione dei suoi temi.

Ha preso di mira il capitalismo e l'imperialismo americani: non sono forse essi la causa del complesso militarindustriale, dell'oppressione dei neri e delle donne, della guerra del Vietnam?

"Ma gli hippy non si interessavano all'oppressione dei neri".

"Sì, perché la radicalizzazione del movimento si è scontrata con l'ostilità dell'establishment. Occorreva coalizzare i militanti dei diritti civili, i radicali vecchio stampo e la Nuova sinistra, ma anche i bohémien beatnick della costa orientale, gli adepti delle droghe, i pacifisti e gli hippy. La critica liberale contro la guerra venne sostituita da una critica più radicale. La denuncia della burocrazia, che aveva caratterizzato soprattutto il movimento per la libertà di espressione, si estese a tutto il sistema. Occorreva evitare di concentrarsi su un solo obiettivo per paura di perdere le masse, e quindi condurre una guerriglia generale su tutti i fronti. L'ostilità appariva proporzionalmente alla radicalizzazione del movimento. All'ostilità seguì la repressione. La maggioranza oltraggiata si mobilitò contro la pratica insolente di allucinogeni proibiti che andava generalizzandosi, poi i patrioti reagirono contro le manifestazioni esplosive degli oppositori alla guerra del Vietnam, gli oltraggi alla bandiera americana? Immaginate che dei coscritti bruciano in pubblico le cartoline-precetto".

"È vero, anche durante la seconda guerra mondiale, gli aviatori americani preferivano sporcare le bombe mollando da molto alto piuttosto che rischiare la pelle. I generali europei si preoccupavano meno delle vite umane".

Holmes continuava: "I giovani hanno dovuto fuggire dai loro obblighi militari, ma anche da questa società che sembrava loro perduta e persino dai loro compagni in lotta di cui non condividevano le opinioni. Vi erano dunque cause interne ed esterne. Per unire il movimento, occorreva un ne-

mico comune: furono il capitalismo, i problemi di unità del movimento contro-culturale e l'ostilità della popolazione in generale”.

Il pastore, che si era alzato per versarsi un sorso di Glenn Feddish l'interruppe: “Per tutti i cavalieri del Graal, non sapevo, Holmes, che aveste adottato le dottrine hegeliane”.

“Che cosa intendete dire?”.

“La vostra spiegazione è seducente. Riconosce alla contestazione un certo spessore: vi è un soggetto della storia. Essa non deriva da cause impersonali o piuttosto spersonalizzanti, non è l'opera di vittime impotenti, sballottate dalle circostanze. Essa deriva da un autore collettivo, con destino tragico a piacimento in quanto detiene allo stesso tempo il ruolo di profeta incompreso e la ricerca impossibile della sua stessa unità. Eccovi felice come un marxista: avete un soggetto della storia. Vi sono tuttavia alcuni problemi. Lasciamo stare quelli di ordine cronologico: il movimento nero ha giocato il ruolo detonante che gli si attribuisce generalmente o è un effetto della contestazione? Vi è stata, in un primo tempo, distinzione fra militanti e alternativi, in seguito fusione e per finire dissociazione? La delusione, la repressione e la crisi possono essere state delle condizioni dell'apparizione delle comunità utopiche, ma ho i miei dubbi. Gli autori della beat generation, i vari Jack Kerouac, Gary Snyder, Lawrence Ferlinghetti, Kenneth Rexroth, Paul Goodman avevano già formulato la maggior parte di questi temi negli anni Cinquanta.

Queste condizioni, d'altra parte, non sono nè sufficienti, altrimenti le comuni apparirebbero in modo più frequente e più generale, e neppure necessarie. Se si parla di ripiegarsi, perché ha assunto una forma collettiva anziché quella della solitudine? Perché la crisi del capitalismo è sfociata nella ricerca di un modello diverso di quotidiano invece che in una crescita del movimento comunista americano? Perché ha messo in evidenza i problemi che si riferiscono alla sfera del privato?”.

“Non mi verrete a dire che le comuni hanno rovesciato il

capitalismo, e neppure che lo hanno rimesso in questione”.

“Forse i comunitari sono i nuovi cristiani: all’opposto della società capitalistica, invischiata nella corsa all’avere, essi cercano di sviluppare l’essere. Le comunità tradiscono la crisi della media borghesia americana. O quella degli Stati Uniti. O quella della società capitalistica. O quella di tutta la civiltà occidentale. Chi può dirlo? Poiché anche le istituzioni vengono rimesse in questione e prima fra tutte la famiglia. Pensate al modo in cui, a partire dal diciottesimo secolo, la famiglia si separa progressivamente dal suo ambiente, stabilisce una distinzione netta fra pubblico e privato, sociale e familiare. E capirete allora perché la famiglia si è impoverita volendo richiudersi su se stessa. Pensate alle esperienze di matrimoni complessi, e vedete il contrasto che esse rappresentano in confronto all’epoca vittoriana con la sua sessualità repressa, le sue donne addomesticate, i suoi uomini castrati. Forse le comunità sono il bozzolo da cui escono, come splendide farfalle, le idee senza contorni quali la metamorfosi dei rapporti interpersonali, oppure l’ecologia, rispetto alle quali il mondo intero, capitalista o meno, dovrà volente o nolente prendere posizione”.

“Il vostro argomento signor pastore, non ci dice nulla della natura delle comuni. Un bozzolo non è altro che una metafora. E come ben sapete, poiché vi dedicate al giardinaggio, i fiori possono anche sbocciare sul letame. Non si può giudicare la natura di un fenomeno dalle sue conseguenze. Bisogna ricercarne le cause”.

“Le cause? Ma ne avete a iosa: basta guardare lo svolgersi cronologico degli avvenimenti: la beat generation e la sua scoperta della droga e del jazz, l’incontro con i poeti della costa orientale, i decreti della Corte suprema che proibiscono la segregazione, il movimento del sit-in, il libro di Harrington che rivela che vi sono dei poveri negli Stati Uniti, la Nuova sinistra e la dichiarazione sulla democrazia partecipativa, il movimento contro il presidente Johnson, i moti dei neri nelle grandi città, le battaglie per la libertà di

● Ronald Creagh / Sherlock Holmes e il mistero delle comunità

● Volontà 3/89 / L'UTOPIA COMUNITARIA

espressione, per la depenalizzazione dell'uso delle droghe leggere, le lotte dei Neri per i diritti civili, le rivolte contro la guerra del Vietnam, la corrente femminista, il movimento degli omosessuali, e ne tralascio. È un'epoca sbalorditiva di avvenimenti, scoppi, proteste, lotte, guerriglie e guerre in tutte le direzioni. Come ricercare una causa, come studiare i movimenti dell'acqua di uno stagno quando i sassolini vi cadono dappertutto allo stesso tempo?—

Sherlock Holmes non ne poteva più. Afferrò il telefono. Marianne E. era all'altro capo della linea.

“Avete vinto”, disse, “qual è la natura, ma soprattutto quali sono le cause del movimento comunitario?”

Attraverso il crepitio del telefono egli distinse una nota di ironia nella voce della sua interlocutrice: “Non avete mai sentito parlare della teoria delle turbolenze?”, disse semplicemente Marianne.

*traduzione di Marco Bonello*





---

●

## **Volontà**

gli ultimi numeri

### **4/88 Dis/fare l'arte**

scritti di Enrico Baj / Luciano Caprile / Mario Carrión /  
Lawrence Ferlinghetti / Guy Harloff / Jean Jacques Lebel /  
Marc Le Bot / Ferro Piludu / Michel Ragon / Herbert Read /  
Arturo Schwarz / Harald Szeeman /

### **1-2/89 L'idea di abitare**

scritti di Shlomo Angel / Stan Benjamin / Maurice Born /  
Giuseppe Cinà / Giancarlo De Carlo / Tony Gibson /  
Roberto Guiducci / Peter Hall / Friedensreich Hundertwasser /  
Ivan Illich / Franco La Cecla / Brian Richardson /  
John Turner / Colin Ward /

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

## **A rivista anarchica**

mensile / 44 pagine /  
in vendita nelle edicole e nelle librerie /  
una copia 3.000 lire /  
abbonamento annuo 30.000 lire /  
versamenti ccp 12552204 intestato a Editrice A

●

## **Elèuthera**

ultimi volumi pubblicati

*Giorgio Antonucci* / Il pregiudizio psichiatrico  
*Murray Bookchin* / Per una società ecologica  
*John e Nancy Todd* / Progettare secondo natura  
*Henri Laborit* / Dio non gioca a dadi  
*Felice Accame, Carlo Oliva* / Transazioni minori  
*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

---

Crass  
**Vivere la musica**

Ronald Creagh  
**Storia dell'utopia vissuta**

Ronald Creagh  
**Sherlock Holmes  
e il mistero delle comunità**

Pino De Sario e John Masnovo  
**Le tribù in Italia**

Dennis Hardy  
**Tutto cominciò con Winstanley**

Andrea Papi  
**Cecilia un esperimento sociale**

Ruben Prieto  
**La Comunidad del Sur**

Alberto Ruz Buenfil  
**I tempi delle comuni**

Karl Ludwig Schibel  
**Progetto e vita quotidiana**

Stephan Schulberg  
**L'anarchia teatrale  
del Living Theatre**

Vivian Silver  
**Egli creò l'uomo e la donna**

Filippo Trasatti  
**Le utopedagogie**

Avraham Yassour  
**I kibbutz analizzano i kibbutz**

**VOLONTÀ**

**3/89**

