



## **l'utopia sogno d'anarchia**

Fra il 5 ed il 7 giugno s'è tenuto in Normandia un incontro sull'utopia, tappa riassuntiva, di riflessione e confronto, di quel progetto di studio promosso dal *Centro Studi Libertari* di Milano e dal *Centre International de recherches sur l'anarchisme* di Ginevra, che avrà un importante momento pubblico nel convegno del 26-27 settembre a Milano. Uno dei partecipanti a quell'incontro ce ne ha inviato un breve resoconto, in stile letterario: i nostri lettori potranno divertirsi, se lo vogliono, ad identificare, dietro i nomi di fantasia, alcuni degli autori delle relazioni pubblicate su «A» ed in corso di pubblicazione su «Volontà».

*Nel giugno scorso, un breve viaggio organizzato dalla Utopia Illimited ha riunito 25 compagni, ciascuno dei quali portava un suo sogno utopico. Un'indiscrezione ci ha consentito d'entrare in possesso d'una lettera personale scritta da nessun luogo...*

Quando giungemmo dall'altro lato del fiume, Nicola, dopo un viaggio dai mille tormenti di cui ti risparmio la narrazione, le bellezze del sito che s'offrivano ai nostri sguardi superavano ogni nostra aspettativa. Gli Utopiani ci avevano predisposto il vitto e l'alloggio, una moltitudine luoghi e di non-luoghi per farci sentire a nostro agio, ed una moltitudine di piatti per blandire i nostri palati. Tieni presente che eravamo così poco sicuri di noi stessi, nel partire per l'orizzonte, che avevamo voluto tentare l'esperienza in pochi, prima d'invitarvi un più gran numero: ed eccoci già a rimpiangere che il viaggio dovesse finire...

Abbiamo operato la rottura, attinto l'irrealizzabile? Abbiamo reso possibile l'impossibile? Quanto meno eravamo in uno spazio da esplorare, sperimentavamo uno dei modelli. E tentammo allora di parlare d'altre forme e d'altre funzioni.

– Il movimento sociale s'addormenta, disse uno dei Saggi, non ci resta che ritornare ritualmente alle origini, al tempo mitico, per garantirci la permanenza nella storia; un bel giorno il nostro immaginario utopico incontrerà l'immaginario sociale, e nella topia si produrrà la rottura, e si farà la rivoluzione.

– Perché è proprio quest'immagine d'un futuro che nega il presente, disse l'altro Saggio, d'un altrove che nega il qui, che ci spinge ad una trasformazione radicale e ci spinge a rientrare nel presente per cambiarlo.

– Ed è così, riprese il primo, che l'utopia non è nel futuro ma nella rottura, vale a dire nel presente, ed insieme nell'infinito della storia.

Sirius allora profferì queste parole:

– L'uomo non ha luogo, non ha dimora, egli non fa che passare da un non luogo ad un altro; ma il potere occulta la differenza, riduce le complessità, limita l'utopia al campo estetico. Sta a noi d'assumere l'oscillazione perpetua fra indeterminato e determinato! è in gioco la stessa libertà collettiva.

Proseguendo la serie delle conferenze internazionali di studi su Bakunin (1976), sui nuovi padroni (1978) e sull'autogestione (1979), il Centro Studi Libertari «G. Pinelli» ha promosso il convegno sulla funzione dell'utopia, che si tiene a Milano a fine settembre. Come di consueto «A» ospita alcune delle relazioni che saranno presentate e dibattute al convegno: dopo quelle di Carlos Sabino (*La nuova utopia*, «A» 92) e di Amedeo Bertolo (*L'immaginario sovversivo*, «A» 93) pubblichiamo ora quelle del canadese Stephen Schecter (traduzione di Andrea Chersi), di Franco Melandri, della brasiliana Monica Leite (trad. Andrea Chersi) e dello svizzero Jean Jacques Lebel (trad. Fausta Bizzozzerò). In apertura pubblichiamo un originale resoconto di un incontro preparatorio del convegno, tenutosi in Francia all'inizio di giugno. Altri contributi sull'utopia appariranno sul n. 3 di *Volontà*, di prossima pubblicazione.



Ma uno degli Hobbits non era d'accordo:

– Non c'è rottura, tutti i nostri desideri d'un altro mondo ricostituiscono il mondo nel quale viviamo; il mondo resta uguale ed è differente, noi vogliamo un'altra cosa ed allo stesso tempo ciò che è l'ordine e la libertà, la sicurezza e l'avventura!

– Peggio ancora, aggiunge un'altro Hobbit, l'utopia imita la realtà, istituisce uno stesso ordine od il suo rovescio, ed è dopo, quando la rivoluzione o la reazione è al potere, che si chiama utopia ciò che è fallito...

L'attimo di sbandamento che ebbimo allora! Ma gli Hobbits fortunatamente si dichiararono pronti ad esplorare con noi i vaghi territori delle nostre parole. Allora l'Indiano delle praterie ci parlò dello scambio, del valore, dei bisogni. A te, che tanto hai cercato la pietra filosofale, Nicola, spiegherà lui un giorno, meglio di quanto possa fare io, l'equivalenza generalizzata (poiché il potere occulta la differenza), la reificazione del valore, e come uscirne tramite la moltiplicazione multiforme dei contratti.

Altri Indiani parlavano dell'esilio, del pianto, dell'opera d'arte, dell'orgasmo e dell'erotismo – in breve, ognuno parlava del suo pallino.

– Parole, parole! gridò il Civilizzato. Non sapete che il linguaggio è il determinato, dunque il potere, dunque la repressione? Come osate parlare d'utopia senza tradirla, senza travestirla?

Il primo Hobbit seppe rispondergli che noi abbiamo questo solo strumento, il linguaggio, sia per cambiare sia per conservare ciò che esiste. Chiuso l'incidente, andammo a ristorarci; o forse fu in un altro momento o in un altro altrove, ma io non faccio che raccontarti il mio sogno così come voglio ricordarmelo.

Poi fu il mio turno e parlai delle nostre ricerche, dal momento che così sovente si ritornava all'infinito ed al molteplice: come ed in quali condizioni fare del moto perpetuo una realtà? Ho raccontato di orologi e di ologrammi, delle macchine per viaggiare nel tempo e dei loro paradossi, dei problemi dell'energia e dell'entropia, di Maxwell e dei suoi diavoletti, di Moebius e del suo nastro; ho raccontato come avessimo osservato i vortici che si formano da una goccia d'inchiostro lasciata cadere in un boccale d'acqua, e come ci fossimo interrogati sulle forze e sulle loro forme; dissi come, tornando coi piedi in terra e guardando con occhio nuovo ciò che ci circonda, avessimo constatato che la società stessa produce un'energia rinnovabile proprio mentre cerca di domarla.

Sirius constatò che l'anomia rientrava benissimo nella sua teoria della differenza; l'Indiano delle praterie si mise a disegnare vortici di contratti; dalle sigarette s'innalzavano vortici di fumo; il registratore s'avvolgeva a spirale, imperterbabile.

I Guardiani del museo ci insegnarono che non eravamo in cattiva compagnia, in questo viaggio: non eravamo con quelli che sognarono la fine della storia, ma con quelli che, innumerevoli, fecero il passo temerario di criticare il potere in quanto tale, di andare al di là dei possibili, di vivere l'utopia: comunità libertarie negli Stati Uniti, architetti fourieristi, pratici dell'anarchismo, ragazzi di borgata, tutti hanno avuto ed hanno le loro utopie, le loro illusioni, le loro collisioni...

Fu il museo che ci riportò paradossalmente al quotidiano del movimento. Sapevamo ancora in che campo eravamo? I prati invitavano ad andare a zonzo, il vino alla sie-

sta, la sala di riunione ai casti discorsi... Ma eravamo in procinto, gli uni e gli altri, di ripassare il fiume.

Allora fu detto, Nicola, che la funzione utopica in sé è neutrale, che non ha né fini né mezzi, ma che nello stesso tempo capovolge l'immaginario, favorisce le condensazioni, che può essere forza destrutturante e creatrice, e piacere. Noi, attaccati come siamo ad un progetto, a dei valori, noi avremmo la pretesa di far rientrare la dimensione utopica nel movimento sociale, e con quella tensione stessa dare forza e vita al nostro progetto. Che a sua volta genererà altre utopie, altri non luoghi, altre asimmetrie che riequilibreranno e destabilizzeranno all'infinito, come i nostri desideri, come i nostri sogni.

Ritourneremo in utopia, per meglio scrutare i nostri lidi quotidiani.

*Pernelle*

## **l'utopia quotidiana**

La vita è piatta e triste e anche riuscendo a rubare qualche ora di gioia all'ingranaggio dell'ordine costituito, si rimane vagamente delusi. Certo, la rivoluzione, anche la rivoluzione anarchica, sarà indubbiamente al di sotto delle sue promesse. Ecco, del resto, il vero problema: non è che la prospettiva anarchica sia troppo utopistica, quanto piuttosto che l'utopia stessa si dimostrerà deludente. Chi vorrà lavare i piatti dopo la grande abbuffata; si può forse pensare che le vibrazioni rivoluzionarie renderanno il compito gradevole? Kropotkin ha tentato di abbozzare il problema, di esplorare possibili soluzioni, ma la questione rimane, quasi nella sua interezza. Forse, però, l'abbiamo prospettata male. Eredi del Rinascimento, abbiamo trasposto il paradiso celeste sulla terra promessa, mescolando la felicità alla rivoluzione e concedendo a quest'ultima lo *status* particolare di motore della storia. E se non fosse così? Se l'utopia non fosse né gratificante, né utilitaria, forse che tutto il progetto crollerebbe? L'utopia esige una missione? La rivoluzione esige dei militanti? E, se no, che senso avrebbe parlare di utopia, di rivoluzione, insomma, di anarchia?

Qualche anno fa, al convegno di Venezia sull'autogestione, Nico Berti ha ipotizzato che l'anarchismo rimarrà sempre un progetto più grande della sua messa in pratica. Questa idea, formulata in maniera ambigua, sottolinea comunque un punto importante: l'utopia non ha fini, la rivoluzione è obbligatoria-

mente permanente, il vissuto del momento non può abolire la storia. Ma l'utopia ha sempre oscillato sotto l'attrazione dei suoi poli contraddittorii, offrendo ai suoi creatori ed ai suoi credenti la visione di un mondo diverso e nondimeno simile. Da un lato, il nuovo ordine, l'apogeo della razionalità, il dominio dell'unicità, il regno dell'amore; dall'altro, il grande rifiuto, la speranza protesa, il sogno che abolendo le proprietà del tempo si apre alla molteplicità infinita dell'esperienza. Platone, Gesù Cristo, Tommaso Moro, Giordano Bruno, William Godwin, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Charles Fourier, Henry Thoreau: i grandi del pensiero utopico la cui realizzazione nella storia ci rivela un quadro assai scuro: la dittatura della polis, la manipolazione della Chiesa, l'intransigenza della Riforma, l'instabilità del Terrore, il duro, instancabile lavoro del socialismo moderno, la banalità deludente dell'Amore Romantico. E, parallelamente, i primi cristiani, gli alchimisti, gli anabattisti, i livellatori, la massa, i sanculotti, gli operai. Quale legame esiste tra la rivolta e la rivoluzione che divora i suoi figli, tra l'utopia e la restaurazione del mondo che essa denuncia?

Probabilmente nessuno, poiché lo sforzo per tessere tali legami non resiste all'esame empirico minuzioso e tuttavia il barlume di un sospetto rimane, dinnanzi a un mondo divenuto sempre più intollerabile ed ingiustificabile. Non si tratta di credere che il Cristo porti necessariamente alla Chiesa Cattolica, né che Marx sia il padre dell'URSS, né che il delirio di Rousseau abbia generato il giacobinismo della rivoluzione moderna. Si tratta piuttosto di scorgere nelle correnti del pensiero utopistico una tendenza comune e seduttrice il cui pericolo aumenta man mano che l'avventura diviene amorosa. Poiché i sogni utopici dell'umanità paiono ossessionati sia dal recupero lealista, sia dalla vampata savonaroliana e quelli che ne soffrono superano di parecchio, per numero, quelli che li han concepiti. La rivolta dei contadini tedeschi, attizzata dal fuoco anabattista, soccombette alla passione di Münster molto prima che venisse schiacciata dalle milizie di un altro potere, ormai in via di riforma. E chi ha pagato il conto del puritanesimo di Milton e di Cromwell se non i «diggers» all'epoca del cosiddetto Lungo Parlamento? Chi ha lenito l'ardore di Lenin, lo zelo di Trotsky, se non i marinai di Kronstadt, che soccomberono per mano del governo che essi prima avevano difeso?

Si potrebbe naturalmente evocare la deviazione dai progetti iniziali, il modo nascosto e originale con cui s'erano impegnati nel fascino del potere. Ma rimane sempre la dimensione del progetto che denunciava l'ordine costituito e prometteva un nuovo ordine, l'«ordo novarum et rarum», questa dimensione che aveva il potere di agitare l'umanità, piena di speranza. Quale legame pericoloso implica sempre che l'alternativa tanto desiderata si manifesti in un nuo-

vo ordine, che trasforma sempre la sete d'ignoto in riforma del vissuto, l'avventura in ritorno eterno. E' così che ogni utopia si rivelava un vero romanzo giallo, mentre anche la sua versione anarchica rischiava di non distinguersi neppure dal suo antecedente alchimista. A meno che, naturalmente, non si cominci a cercare l'utopia non al di fuori della civiltà ma nel suo cuore.

Abbiamo di solito considerato l'utopia come proprietà del millenarismo, destinata obbligatoriamente al fallimento o all'addomesticamento da parte del potere che essa critica. L'utopia apparteneva al dominio del sogno come l'anarchismo a quello della notte di cui esso ha il colore, e ciò, malgrado gli sforzi di Kropotkin per dimostrare che l'anarchismo, e solo l'anarchismo tra le correnti socialiste, si basa su fondamenta scientifiche. Certo, quel che colpisce nel suo pensiero è lo sforzo di legare una riflessione razionale ad un possibile «altro», ai valori umani che dovrebbero dominare questo «altro». In questo senso, aveva ragione di basare un'economia politica anarchica sul consumo e non sulla produzione, contrapponendo al socialismo un insieme di rapporti sociali che rispondono ai bisogni umani, parzialmente percepibili e parzialmente sconosciuti. Ma il problema era duplice. Da una parte, circondando l'anarchismo con l'aureola scientifica, si è riprodotto lo schema secondo cui questa utopia secolare appariva comunque come l'arcobaleno dopo il temporale. Certamente, si dovevano abbozzare i contorni probabili di una società autogestionaria; lo si deve ancora fare, altrimenti non si riproducono che le stupidaggini dell'accumulazione primitiva e delle compatibilità nazionali, senza parlare dei contabili che hanno segnato le rivoluzioni socialiste del nostro secolo. Però il progetto così concepito mantiene un sapore molto novecentesco: la rivoluzione che si giustifica in nome della scienza, la vita reale di cui ci si deve appropriare e che resta altrove, lo scopo della storia, della pratica militante, della riflessione impregnata di modelli teorici, ecc.. Nel frattempo, la vita prosegue, il mondo gira e nulla cambia. Forse che questo progetto utopistico si inserisce sempre nel quotidiano e che tentare di toglierlo dal suo ambiente naturale come cosa a parte, non fa che renderlo estraneo a quelli che lo conoscono profondamente? Non è forse questa una delle grandi trappole del pensiero rivoluzionario del secolo scorso, di cui noi siamo gli eredi, quella di concepire la trasformazione sociale come una trascendenza comandata dalla storia, giustificata dalla scienza, che la militanza esige? E' un «prodotto già pronto per l'uso» concettuale e pratico i cui pezzi sono intercambiabili. Quelli che non rientrano nell'ordine sono relegati nel regno dell'utopia (l'anarchismo, il marxismo libertario, ecc.), il resto serve a raffinare l'ordine che si intende rovesciare (il socialismo scientifico e serio), il tutto facen-



te parte dello stesso universo discorsivo, il mondo e il suo specchio.

D'altra parte, allorché si cerca di prefigurare l'organizzazione di una società a misura d'uomo, ci si scontra subito con le difficoltà che pone ogni teoria dei bisogni. Da un lato, i nostri bisogni sono eminentemente contraddittori; dall'altro, noi non siamo degli esseri che abbiano solo bisogni, abbiamo anche desideri, e desideri spesso contraddittori.

Senza dubbio la società che ci circonda non ha alcun legame organico con le persone che l'abitano. I grandi centri urbani non possono mai appartenere a quelli che li hanno costruiti o che vi lavorano e ci vanno a spasso. Essi sono il riflesso perfetto del capitale al quale essi servono. Solo le merci e quelli che le manipolano possono sentirvisi a proprio agio. Si potrebbe facilmente concepire un altro tipo di ambiente che sia più conforme ai bisogni della specie di una vita che comporti un minimo di socievolezza. La domanda che ci potrebbe mettere in imbarazzo è: perché non l'abbiamo concepito? Forse perché noi preferiamo la solitudine nella folla a una vita di buon vicinato? Si può davvero dire che noi, che abbiamo creato questo mondo non vi vediamo soddisfatto alcuno dei nostri bisogni? In altri termini, si può veramente dire che siamo alienati?

Il vantaggio del concetto di alienazione è che ci dà un criterio attraverso il quale possiamo criticare e denunciare l'ordine sociale dominante. Il suo svantaggio è che questa critica vien fatta in nome di criteri che rimangono al di fuori della società, cioè anche della storia e rimane una critica morale, filosofica, ontologica, immersa nella trascendenza. Marx, nella prospettiva dell'alienazione, ha scorto e ha esplorato il feticismo che caratterizza la società capitalista ma, ironia della sorte, questa stessa prospettiva gli ha impedito di andare più in là e di analizzare il modo in cui noi costruiamo questo feticismo, la portata della nostra complicità nell'affare. Il feticismo, visto come creazione del capitale, è divenuto feticcio a sua volta, mascherando i bisogni che ci portano ogni giorno, una generazione dopo l'altra, a riprodurla.

Bakunin l'aveva compreso. Non a caso ha studiato a lungo il problema religioso. Dopo tutto, una volta inventato Dio, feticcio supremo, il denaro diventa un gioco da bambini. Quel che importa è la nostra capacità e il nostro bisogno di reificare. Da dove viene questo bisogno e quale speranza abbiamo di sfuggirvi? Bakunin parlava dello stupore degli uomini dinanzi all'universo, della solitudine e del terrore che ispirano la moltitudine di fatti che non potremo mai comprendere, anche con l'aiuto della scienza. E' d'altronde curioso che la contemplazione dell'infinito produca un simile effetto, a meno che non corrisponda all'angoscia umana che tutti ci portiamo dentro in quanto irriducibile ontologico, segno della nostra mortalità inevitabile, vissuta fin dalla nascita.

Se dinanzi alla morte noi non desideriamo che il riposo, se dinanzi ad ogni incrinatura, separazione o rottura, noi indietreggiamo verso l'inizio in cui tutto ci sembrava integro, non è tanto inconcepibile che dinanzi all'universo senza fine noi abbiamo creato Dio e che noi abbiamo, a sua immagine, tentato di confezionare un mondo. Dall'esterno e dall'interno convergono forze che ci portano sempre a sfuggire la realtà per costruire, nella fuga, l'ordine del reificato. Ecco perché il mondo sembra sempre contemporaneamente reale ed illusorio, uno di quegli impermeabili che non si manda mai in lavanderia.

Tuttavia, l'ontologia umana non è che regressione. Ha anche una componente che sfugge alla previsione e che resiste alla ripetizione. Ancorata al linguaggio che ne è il testimone ed il servitore fedele, comprende la nostra capacità di creare dal nulla, lo spazio di libertà in cui noi giochiamo con l'ignoto e scegliamo l'imprevisto. Così, siamo degli esseri tesi verso l'ordine e il bordello, prigionieri del panico e padroni della curiosità, che desideriamo insieme l'avventura e la sicurezza del conosciuto. Dilaniati tra Eros e Thanatos, oscilliamo tra l'utopico e il reificato, il ricorso al linguaggio, al pensiero concettuale e alla facoltà d'invenzione e di trasformazione, sfiorando sempre i due campi. Poiché gli strumenti che utilizziamo per trasformare il mondo sono gli stessi che utilizziamo per riprodurlo. Estensioni sociali del nostro corpo organico, confermano il duplice carattere del nostro *status* ontologico, che trova la sua corrispondenza nella vita sociale. La storia dunque, più che una successione di lotte di classe o di modi di produzione, si sviluppa come un gioco in cui si alternano il teatro e il potere. Le conseguenze involontarie che Weber ha individuato come caratteristiche dell'azione umana, si spiegano meglio così: si tendeva a correggere il rapporto tra Dio e l'individuo e questo si è chiuso con l'accumulazione del capitale, si voleva l'utopia e ci si è ritrovati col terrore, si rivendicava la trasformazione dei rapporti d'autorità in una aula e si è finiti con uno sciopero di dieci milioni di persone e colle barricate per le strade.

I sociologi, tra gli altri, si danno da fare per spiegare gli avvenimenti collegandoli tra loro, sorta di ricerca tomistica della causa principale. Ma se la vita si svolgesse in modo diverso? Se fosse contemporaneamente regolarità e disordine? Se tentiamo di rifare tutto, da cima a fondo e ne proviamo paura? Allora, ci sono cose che si spiegano e cose che non si spiegano, delle cose prevedibili e delle cose imprevedibili e la vita potrebbe esser vista insieme come desiderio e pratica dell'utopia e come suo contrario. In questa ottica, l'utopia si presenta come parte integrante della vita che si manifesta in mille e un modo diverso nella nostra costruzione quotidiana della realtà. Come nella trilogia di Asimov, l'altro fondamento non si trova in fondo alla galassia, ma nel suo

centro. Basta leggere bene i messaggi che sono sempre dei geroglifici. Così, l'anarchismo non è soltanto un progetto costantemente più grande della sua pratica; la vita stessa è l'anarchia e per forza più larga dello stesso anarchismo. Ma questa prospettiva implica la trasformazione delle nostre categorie tradizionali di pensiero e di azione: l'immanenza e la trascendenza, la speranza e la dominazione, l'intransigenza verso il nuovo ordine e l'accettazione dello svolgersi lento e contraddittorio della vita quale è.

E' forse possibile credere che noi siamo alla soglia del rigetto non solo di un mondo mostruoso ma della critica trascendente che ne è lo specchio? Naturalmente, ci si potrebbe chiedere dove si deve cercare gli indizi, ma pare che nessuno, ad eccezione forse di qualche tecnocrate delirante, creda più al sistema, o al bla-bla dei politicanti, dei padroni o degli ideologi che cercano di giustificare, rassicurare, spiegare perché e come il mondo sfugga ormai a qualsiasi controllo. Del resto, pochi pensano ancora di essersi liberati dal male che ci circonda attraverso la grande ondata rivoluzionaria, risultato del militantismo duro che farà sorgere il nuovo mondo, come una fenice, dalle ceneri della lotta finale. E' come se noi avessimo saputo che questa vita è tutto ciò che abbiamo, non un granché e tuttavia molto. Comunque, questa riconoscenza intransigente del momento presente, del qui e adesso, s'inscrive in un processo contraddittorio. La crisi della legittimazione non ha impedito al processo di desublimazione repressiva di toccare degli abissi tanto impressionanti quanto funesti. Questo processo conta anch'esso sul rigetto del trascendente, ma l'immediato che esso favorisce è tanto mono-dimensionale quanto il trascendente rifiutato, nocciolo della società dello spettacolo che si sforza di distarci dalla morte che essa organizza e nella quale ci precipita. All'opposto, rimangono un'infinità di resistenze che s'innalzano dappertutto nella società, in parte complici, a volte violentemente ostili, sempre all'interno anche quando esse credono di essere al di fuori, sorte ineluttabile che anche la versione più anarchica non potrebbe ricusare e non senza un filo di humor.

Dallo sviluppo di queste resistenze l'utopia moderna trae le sue forze. Di fronte alla società mono-dimensionale, essa solleva la speranza immanente che qualcuno altrove ha già chiamato la speranza contro la speranza, la capacità di vivere controcorrente in nome della vita che dev'essere diversa. Nient'altro. Questa speranza non fa appello ad alcun fine prefissato che si trasforma in bilancio critico e in causa militante. Emerge dalla vita stessa, dalla coscienza della sua oppressione intollerabile, dal ricordo dei resti di pratiche più onorevoli, più decenti e di promesse che nascondono rapporti più erotici, più corroboranti. Provenendo dalla prassi concreta, riconosce il carattere ambiguo e contraddittorio della

memoria di cui spicca la speranza a doppio taglio, insieme ripetizione dell'ordine che rassicura dinanzi al rischio e incarnazione di sogni archetipici di esseri che desiderano altre cose, come la storia della rivolta dimostra.

Questo principio di speranza prende ispirazione dall'immanenza che comprende la trascendenza. Simile superficialmente all'immediato che palpita attraverso i nostri schermi quotidiani, questa posizione implica una duplice prospettiva simultanea: esigere la rivoluzione oggi come la rivendicazione più semplice e più naturale e rimanere pazienti dinanzi alla moltitudine di ostacoli che ci creiamo lungo il cammino, deviare con dolcezza e intransigenza dalla via troppo ben segnata e comprendere che le nostre traiettorie, nel tempo e nello spazio della nostra fenomenologia comune, raramente sono parallele. Rivendichiamo e praticiamo «l'altro», perché non abbiamo scelta, perché comprendiamo che la vita erotica e sovversiva è così, va d'accordo e comunque è più gradevole, senza coltivare l'illusione che finiremo per avere sia l'utopia che la felicità. E' un po' la situazione delle donne nel loro rapporto cogli uomini: potrebbe essere bellissimo, ma per il momento è così e si tira avanti. E niente più dell'amore di oggi può cancellare le cicatrici di ieri o risparmiarci quelle che verranno; l'utopia non può abolire il passato o arrestare il divenire. Non è né l'orgasmo cosmico, né l'apocalissi dell'Uno, bensì l'acqua che scorre, passa ma rimane sempre là, la cui conoscenza appena sospettata ci apre all'esperienza di questi mondi infiniti che costituiscono una vita.

Che cosa dunque si può pretendere? Tutto. Senza attenderci nulla. E questo desiderio di cambiare tutto, che è così poco, in fondo, dà all'anarchismo moderno la durezza più flessibile conveniente a una visione utopica che comprende che tutti deserteranno, come il dissidente romeno nel libro di Updike, appena le sue camice ritorneranno dalla lavanderia. In effetti, il mondo ufficiale non ammette compromessi. Rimanere vivi implica un fermo partito preso contro il controllo e contro il metodo. Coloro che reclamano quest'utopia devono viverla, ma non è sempre facile per loro e per tutti quelli che la desiderano senza reclamarla. Noi siamo costretti per forza di cose a darci aiuto reciproco, a costituire, per quanto possa esser lungo e penoso, una comunità anarchica attiva, al suo interno e contro il potere, in grado di attirare, battere, pungere, attaccare, sedurre e incoraggiare tutti e tutte coloro che hanno la dubbia fortuna di abitare questo mondo. Questa pratica di aiuto appartiene anch'essa all'Eros, a quella parte dell'energia umana, storicamente assunta dalle donne, che è preposta a generare la capacità di tutti i bambini, piccoli e grandi, di accettare dei rischi e di trasformare il loro mondo, durante quei lunghi intervalli che s'aggirano e s'intercalano tra i momenti di ribellione.



Certuni, temendo di ricadere ancora nella trappola della trascendenza e di rovinare la vita in nome di un'utopia illusoria, possono considerare questa pratica come una nuova forma di militantismo. Ma questo timore non è giustificato, se non nella misura in cui ne valutiamo la ricompensa, il tempo e il reale, coll'orologio della società dominante e col panico dell'ordine psichico. Forse, paradossalmente, l'utopia che si lascia riconoscere attraverso la vita che passa, riveste un carattere insieme più estremo e più flessibile, una sorta d'intensità dolce che si apre, come direbbe Yeats in un altro capitolo della Storia, alla possibilità che «Adesso e per l'avvenire, ovunque sia portato il verde, tutto è cambiato, cambiato completamente, una bellezza terribile è nata.»

Stephen Schecter

## **l'utopia aperta**

Negli ultimi tempi l'utopia è stata da più parti analizzata, sezionata, rivoltata e qualcuno non ha esitato anche a dichiararne la morte definitiva. Nonostante tutto questo, nonostante i richiami di molti al «realismo» (che sovente, a ben guardare, maschera il comodo appiattimento sullo stato di cose presente) l'utopia non è morta. Se l'utopia può apparire morta a molti intellettuali «di grido» (che frequentemente seguono solo il girar del vento) lo stesso non può dirsi avvenga per tutti coloro che si rifiutano di essere dei silenziosi ingranaggi del mostruoso meccanismo sociale che piano piano sta fagocitando ogni anelito di vita viva. Costoro nutrono, più o meno coscientemente, la speranza, il sogno, di una vita diversa ed il loro vivere quotidiano continua a nutrirsi di utopia a tal punto che se tale nutrimento venisse a mancare, la loro stessa vita perderebbe valore.

Ma che cos'è, cosa caratterizza, cosa implica l'utopia? Prescindendo dagli studi fatti sull'utopia da studiosi e ricercatori di ogni tipo ed estrazione ideologica ed al di là sia del diverso segno (autoritario o libertario) che delle diverse forme letterarie attraverso cui sono state presentate, tutte le utopie positive (che cioè prefigurano un mondo ritenuto migliore di quello vigente) si caratterizzano a mio parere per al-

cuni fondamentali elementi comuni. Il primo di questi è dato dalla volontà rivoluzionaria, poiché è dalla volontà di mutare un mondo sentito come estraneo e «sbagliato» che chi immagina, o fa propria, un'utopia parte per avventurarsi nella descrizione di un mondo pacificato e felice, basato principalmente sulla fratellanza umana. Ciò facendo (ed è questo un'altro elemento unificante delle varie utopie) il rivoluzionario «utopista» salta, ascrivendo ad essa ogni «male», qualsiasi mediazione con la realtà in cui si trova ad agire. Tutti i problemi sociali vengono attribuiti alla volontà dominatrice delle classi o degli individui al potere, mentre tutti i «difetti» umani sono presentati come obbligatoria conseguenza dell'ingiusto assetto sociale in cui gli individui sono costretti a vivere. Alla fine di questo nichilistico percorso, distrutto ogni limite oggettivo e soggettivo contro cui la sua volontà realizzatrice va a scontrarsi, l'utopista edifica la sua società «di nessun luogo»; una società che (al di là dei diversi, e spesso contrastanti, meccanismi sociali immaginati) è abitata da individui nuovi, in cui ogni grettezza, ogni egoismo ed ogni violenza sono spariti, sostituiti dall'amore universale, dall'abnegazione e da una incrollabile volontà di proseguire nella edificazione della nuova «città del sole».

Da tutto questo (ed escludendo le rare, ma spesso profetiche, «utopie negative» quali 1984 di Orwell od *Il mondo nuovo* di Huxley) emerge chiaramente come tutte le utopie fino ad oggi immaginate si presentino (altro elemento comune) come prefigurazioni ottimistiche di un possibile divenire umano. Ottimistiche perché, proprio per il già accennato salto di ogni mediazione col mondo reale, la volontà costruttrice e la fantasia dell'utopista hanno avuto buon gioco nell'immaginare un mondo armonico, privo delle brutture del presente. Ma l'ottimismo di molte utopie è (al di là delle encomiabili intenzioni di chi le ha ideate) solo apparente perché a ben guardare in quasi tutte le «icarie» del futuro spira il vento del totalitarismo. Un totalitarismo che emerge innanzitutto quando, come spessissimo accade, l'utopista assolutizza i valori e la visione dell'uomo a lui congeniali strutturando, ferreamente ed immutabilmente, il mondo futuro solo su quelli. Ma, così facendo, egli di fatto nega (spesso aprioristicamente) ogni valore tanto a visioni dell'uomo diverse dalla sua quanto a valori non coincidenti coi suoi col risultato di considerare, in pratica, chi si discosti da questi come un «deviante innaturale» giungendo così a visualizzare una società «finale», «trasparente»; una società considerata non più modificabile tanto nei meccanismi principali quanto nei principi ispiratori. Il mondo ideato da molti utopisti è infatti un mondo in cui l'individuo e la società formano un'unica entità, granitica ed inscindibile, all'interno della quale l'individuo non si riconosce per le sue caratteristiche indivi-

duali (uniche ed irripetibili) ma per quel tanto che «gli altri» sono da lui rispecchiati. Ma questo è anche il sogno di ogni pianificatore, di chiunque desideri dominare totalmente la società: avere tanti individui uguali fra di loro, perciò prevedibili, perciò facilmente irregimentabili. Uno degli esempi a mio giudizio più illuminanti di quanto sopra detto è offerto dalla Russia. All'indomani della rivoluzione molti bolscevichi credettero fosse giunto il momento di costruire (non mettendone in discussione i valori basilari e le implicazioni pratiche) l'utopia che veniva loro indicata dal marxismo e dal comitato centrale, per i quali occorreva arrivare all'uomo «nuovo», «socializzato». Un uomo che si caratterizzava non per le sue particolarità, i suoi desideri, le sue idee ma per quel tanto che egli rispecchiava del «socialismo». La storia ci mostra più chiaramente come l'applicazione ferrea di queste direttive abbia fatto sì che la società russa venisse per molto tempo identificata come la migliore possibile, e la sola realmente socialista, con la conseguenza che chi muoveva delle critiche o delle obiezioni veniva considerato o un «capitalista» o, peggio ancora, un folle. Ed è quanto ancora succede nei confronti dei dissidenti che vengono, spesso fra la quasi generale indifferenza, internati nei manicomi. Unico posto questo in cui può stare chi dubita della bontà del novello paradiso terrestre. Ma anche tentativi di realizzare un'utopia libertaria, quale quello della «Colonia Cecilia», non ebbero esiti molto incoraggianti. Convinti in partenza che gli uomini fossero per natura «comunisti» i pionieri della Cecilia si scontrarono ben presto con le difficoltà, i dissidi, le differenze individuali che sono parte integrante di qualsiasi vita collettiva. Incapaci di capire come solo dall'accettazione e dall'esaltazione di queste fosse possibile costruire una comunità il più possibile libera gli abitanti della «Cecilia» si incaponirono nel voler realizzare la loro idea iniziale di comunismo ed in mancanza di un potere che li obbligasse a farlo finirono, fra odi ed incomprensioni, per distruggere la comunità stessa.

Se quello di prefigurare una società pianificata e «trasparente» è uno dei più grossi pericoli dell'utopia non è tuttavia l'unico. Un'altro pericolo insito nella visione utopica è quello della traduzione in pratica di quel «salto delle mediazioni» che, come si è visto, è indispensabile affinché possa delinearsi la «città futura». Ed è questo anche il passaggio che più profondamente ha lasciato il segno nei movimenti rivoluzionari contribuendo notevolmente a creare quel mito dell'insurrezione che ancor oggi viene riproposto da più parti, tanto da rivoluzionari di matrice libertaria quando da alcuni marxisti (nonostante il loro autodefinirsi, fin da Marx, antiutopisti per eccellenza). Questi rivoluzionari hanno dato un'interpretazione nichilistica (ed in fondo anche religiosa, millenaristica) del rifiuto della mediazione; rifiu-

to necessario all'utopia ma anche caratteristica primaria ed indispensabile di ogni movimento realmente rivoluzionario. L'insurrezione come viene proposta da molti rivoluzionari odierni si caratterizza (oltreché per una visione dell'aspetto militare riconducibile ad una non troppo chiara «lotta di popolo armata») soprattutto per il *valore* dato all'insurrezione stessa; vista e voluta più che altro come momento di totale dissoluzione dell'esistente. Una dissoluzione che porterebbe necessariamente con sé, come accennavo precedentemente, non solo le vecchie strutture sociali ma soprattutto i vecchi modi di vita e di «essere» degli individui. Riguardo a questa concezione insurrezionalista, mutuata come si è visto da una certa interpretazione della utopia, alcune considerazioni non guastano. Tralasciando la pur importante «questione militare», i pericoli della mitizzazione dell'insurrezione derivano, a mio giudizio, tanto dalla sua irrinunciabilità quanto dal valore catartico ad essa attribuito quanto dalla assoluta imprevedibilità con cui essa viene spessissimo presentata: identificandola come un momento che, pur se postulato e propagandato nell'azione quotidiana, si caratterizza per essere un'«esplosione» improvvisa della società.

Da tutto questo dipendono alcune conseguenze a mio parere negative. La prima di queste è l'eccessiva, e spesso artificiosa, semplificazione delle stratificazioni sociali e dei mutamenti che avvengono tanto nei meccanismi del potere quanto fra gli oppressi. Ed è così che ancor oggi (e nonostante le molte delusioni) molti compagni mitizzano una parte degli oppressi (a seconda dei casi: il proletariato, le donne, i giovani emarginati, i carcerati ecc.), vedendoli come naturali gestanti del «comunismo». Gestanti che naturalmente e necessariamente romperanno con l'attuale assetto sociale e con quanto di negativo vi è nel loro «essere» solo che ad essi si mostri la strada del mutamento. Una strada, l'insurrezione, obbligata, che va aperta e seguita ad ogni costo, non curandosi spesso di prepararla oltreché nelle cose soprattutto nelle coscienze, ed anche se la gran parte della popolazione non si interessa ad essa. Da qui alla creazione (ed all'autoesaltazione) di elitari gruppi che fanno della lotta armata il loro scopo principale il passo è breve; gruppi la cui giustificazione non viene da una situazione propizia al mutamento ma dal pretendersi unici profeti di una verità immanente. Le conseguenze pratiche di una tale visione credo siano ben visibili a chiunque sia dotato di raziocinio ed una lampante dimostrazione è, fra le altre, la pratica odierna di gruppi armati (quali le BR) che agiscono unicamente perseguendo il loro utopico «stato proletario», nonostante la quasi totalità dei proletari non solo non si interessi alla loro lotta ma, anzi, vi sia decisamente contraria. (Un'avversione, comunque, pilotata ad arte da «mass-media», «sinistra storica» e sindacati).



Oltre alla pratica che ne consegue anche il valore di improvvisa e totale rottura con ogni aspetto del presente attribuito all'insurrezione (vista come unica via per rifiutare la mediazione col presente in vista della costruzione dell'utopia) è a mio parere irrealistico e pericoloso. Irrealistico perché in nessuna situazione, in nessun momento storico, una rivoluzione è avvenuta improvvisamente. A ben guardare le rivolte e le insurrezioni, oltreché essere favorite dalle condizioni sociali, sono sempre state preparate da un'azione capillare ed incessante volta principalmente alla crescita delle coscienze e non tanto dalla «propaganda col fatto» attuata da un'élite militarista e fuori dal mondo. Un'azione di crescita che si è espressa in mille modi (in qualche caso ed in situazioni molto particolari non escludendo neanche l'atto eclatante di un individuo o di un piccolo gruppo) finalizzata non tanto al momento insurrezionale in sé ma a far maturare la volontà di un mutamento, nella speranza e nel tentativo di sperimentare un mondo in cui non avesse più posto la dominazione. In questo senso anche le passate insurrezioni non sono state tanto rotture nichilistiche col mondo e soprattutto coi modi di vivere e di essere fino ad allora imperanti, quanto momenti attraverso cui si è espressa la progressiva presa di coscienza e la volontà di mutamento di individui che, essendosi posti «contro la storia» (cioè contro il processo di sviluppo dell'oppressione e della dominazione, fino ad ora fattori vincenti dei mutamenti storici), hanno cercato di distruggere le strutture sociali che impedivano loro di cercare e sperimentare modi diversi di vivere. A mio modo di vedere quindi concepire il mutamento come rottura assoluta di ogni precedente modo di vivere permette poi di attuare, in nome di una già totalmente delineata utopia e dell'avvento dell'«uomo nuovo» ogni nefandezza, mentre concepire e preparare la rivoluzione come un processo che nasce, cresce e si realizza fin da ora permette di agire concretamente contro la storia e la quotidianità dell'oppressione con gli individui di ogni giorno, senza attendere alcun «momento magico» ma preparando costantemente un mondo diverso. Un mondo che non fuoriesce già ben delineato da un «buco nero» della storia o/e della natura umana ma le cui caratteristiche si delineano con il procedere della sperimentazione quotidiana.

Giunti a questo punto verrebbe da chiedersi se, in effetti, il desiderio di prefigurare un mondo utopico non sia che la culla per nuovi totalitarismi e se quanto dipende dall'«immaginario utopico» altro non sia che un'assurda ed irrealizzabile speranza di redenzione, religiosa e misticheggiante. Ebbene, io non credo sia così. Si diceva all'inizio come la speranza in un'utopia sia per molti il necessario sale della vita e come questa speranza poggi sulla volontà di un radicale mutamento. Una tensione al mutamento ed

un «sogno» che continuano a manifestarsi in tutti coloro (non molti purtroppo) che non si sentono di accettare tranquillamente la progressiva e totale irragionevolezza nelle spire del potere e che dimostrano come non tutte le speranze siano perdute. Se è così, diventa necessaria anche l'individuazione di quali siano i binari su cui far andare un'utopia libertaria. Se è vero che, interpretando la tensione e la visione utopica in modo schematico e restrittivo, si giunge ai negativi risultati prima accennati è altrettanto vero che, situandole nella viva e mutevole realtà sociale ed in un'ottica laica ed antidogmatica, esse costituiscono il necessario humus per una prospettiva ed una pratica libertarie. L'utopia è quindi necessaria. Le passate esperienze ci mostrano che le sole condizioni sociali, anche le più misere, possono favorire la nascita di movimenti sociali, possono dar vita a rivolte e moti di piazza, ma se i movimenti sociali non giungono a tratteggiare, a far proprio, un progetto verso cui indirizzare la loro volontà di lotta sono quasi sempre destinati o a durare lo spazio di un mattino (basti pensare al Movimento del '77) oppure a cadere nella politica del giorno per giorno, nella teorizzazione delle riforme istituzionali e dei «piccoli passi», nel tradeunionismo; mentre quando la rivolta immediata contro una società oppressiva si salda col «sogno utopico» riprende realmente il cammino sulla strada della liberazione umana.

Una liberazione che, in una visione libertaria dell'utopia, non può porsi certo come una meta già delineata ferreamente, «finale», come un «al di là». Una liberazione da intendersi invece come continuo processo, continua costruzione/sperimentazione di un mondo libero, contro la storia e la quotidianità della dominazione. Un'utopia quindi che comincia a nascere e a realizzarsi allorché si rifiuta decisamente ogni mediazione con qualsiasi forma di potere (negazione assoluta di ogni utopia) tenendo contemporaneamente presenti però i limiti oggettivi e soggettivi che la realtà ci pone. Limiti che certamente dobbiamo tendere a superare ma non per questo sottovalutabili. Dobbiamo essere coscienti che la libertà, base del pensiero e del progetto anarchico, non ha a mio modo di vedere alcuna «base naturale» che la renda necessaria ed ineluttabile. La libertà è un valore cui può far riferimento quella che è, io credo, la molla principale dell'agire umano: il desiderio egoistico di autorealizzazione. Gli esseri umani non sono come le formiche (geneticamente predeterminate ad essere parte di un'unità-base, il formicaio, senza la quale i singoli individui non avrebbero vita) ma individui pensanti che, pur potendo avere vita autonoma, trovano nella società e nella cultura (che solo dalla vita sociale può nascere) il necessario completamento della loro umanità; un completamento che non nasce meccanicamente ma che deve essere costantemente ricercato e ridefinito. Dalla ricerca di



una soluzione (compiutamente introvabile) a questa non coincidenza fra individuo e società è nato il potere ma è nato anche, contemporaneamente, il desiderio di libertà e di rivolta, a sottolineare costantemente la ricerca di una socialità diversa da quella imposta dal potere instauratosi.

In quest'ottica la nostra utopia (basata come si è detto sul metodo/fine della libertà) non potrà che essere *aperta* e continuamente rivista alla luce dell'esperienza. Un'utopia quindi che dovrà continuamente tendere non tanto a prefigurare in ogni suo aspetto il nuovo mondo quanto a delineare nuove, libertarie e possibili soluzioni per i problemi sociali e per le esigenze individuali; senza però nulla demandare, illudendosi, ad un'eventuale dopo la rivoluzione tutto rose e fiori. Senza nulla demandarvi soprattutto perché, come già ho detto, non potrà esservi un «dopo» la rivoluzione. Per chi rifiuta il mondo attuale e ricerca, attraverso la libertà, una diversa maniera di vivere la rivoluzione potrà avere fasi «di punta» e fasi «di stanca» ma sicuramente non potrà/dovrà mai avere fine.

Franco Melandri

## **l'utopia artistica**

*«Viandante: non esiste il cammino, il cammino nasce andando» (Antonio Machado in *Cantares*)*

*«Il centro di gravità della crisi passa per i margini» (controcopertina del libro *Stratégies de l'Utopie*, ed. Galilée)*

Vivere l'utopia vuol dire recuperare la spontaneità negata, calpestata dalla realtà sociale, organizzata, rinchiusa in regole e ruoli. Il sogno anarchico contiene l'incontro dell'individuo e l'unione col suo simile per rafforzare le sue potenzialità e realizzare attraverso la forza comune ciò che ciascuno non può assolutamente fare da solo.

Paradossalmente, lo sviluppo economico-sociale comporta discorsi ed azioni chiamate utopiche ed è necessaria la coerenza di una logica utopica e la sua efficacia sociale e politica giacché non sappiamo sempre chiaramente se qualcuno si esprime sull'utopia degli altri o sulla propria esperienza utopica. Vi

sono stati dei convegni interdisciplinari in Europa (1975 e 1978) e ogni volta si tentava di cogliere chiaramente l'uso teorico dell'utopia. E' questa un oggetto di conoscenza della nostra realtà contemporanea? Le riflessioni critiche si rivelano dei passi avanti verso delle strategie utopiche, così da definire il punto in cui i discorsi ed i comportamenti utopici si fondano in una teoria pratica.

Vicino agli anarchici, B. Vincent propone l'utopia come «topia», la ricerca qui e adesso di un *luogo* vivente e di un *tempo* in cui esprimere la nostra natura personale (creatività, sessualità, ecc.) e la nostra natura sociale (convivialità, solidarietà, ospitalità, lavoro comunitario, ecc.). Così questa (utopia-topia) realizzerà la negazione attraverso il non-scarto della realtà. Per quel che riguarda le pratiche utopiche artistiche, come le chiama Dufrenne in *Art et Politique*, 10/18 (U.G.E. 1974), esse analizzano quest'uomo alienato, decadente della civiltà moderna, assumendo come compito urgente da realizzare la distruzione di tutto ciò che gli impedisce di entrare in possesso della sua vera natura (l'uomo integrale) e dell'ambiente (la società senza stato). Non è per caso che sulla stampa anarchica brasiliana legata al movimento sociale dell'epoca, si trova un articolo notevole per la sua attualità e pertinenza al problema delle alternative sociali. Esso inquadrava l'anarchismo sociale e la sua finalità estetica: *«e l'arte è essenzialmente anarchica, poiché l'arte è senza dubbio l'espressione più libera dell'individualismo che ha una funzione creatrice; e tuttavia quasi mai l'arte si trova legata ai motivi della lotta e del combattimento, nel campo della propaganda libertaria»*. L'autore, un militante anarchico, intendeva far risaltare il valore delle idee libertarie in quanto «espressione d'arte e di bellezza» in risposta a «certi intellettuali della borghesia». Poi aggiunge che oggi (nel Brasile del 1948, ma si può spaziare nello spazio e nel tempo...): *«le manifestazioni artistiche sono sospette di mercantilismo della vita sociale oppure esse subiscono le conseguenze di uno squilibrio economico - la crisi - il che porta gli individui a subordinare i loro sentimenti agli interessi creati dal capitalismo»*. L'arte si presenta, secondo il suo giudizio, come sentimento, vibrazione, vita e personalità. E la forza creatrice dell'individuo si trasforma in concezione artistica quando *«non sente la necessità di reprimersi. E' proprio questa la premessa dell'anarchismo, dare all'individuo il controllo di se stesso, integrarlo nella coscienza piena di tutte le sue facoltà creatrici»*.

Libertà senza autorità, lo spirito di indipendenza, la personalità creatrice lotta sempre nell'ambiente sociale; anche se si sottomette agli interessi del potere spirituale, politico, economico e sociale, quel che resta delle opere (ed egli cita ad esempio i «genii» Michelangelo, Camus o Dante, Velasquez o Virgilio) è il fondo rivoluzionario e filosofico che li anima. La



loro sofferenza, la loro ribellione, la loro ansia di perfezione. Dunque, essere libertario, artista utopico e opera libertaria sono condizioni necessarie e complementari all'Aurora. Quindi, l'arte emerge in un'epoca in cui a volte si colgono appena queste concezioni del mondo e dell'avvenire e si aspetta là la teoria pratica dei concetti e manifestazioni artistiche (che) contengono i principi che squarciano i cieli del futuro e aprono la via a nuove forme di espressione. E questo è l'anarchismo, perché la più elevata espressione artistica dell'umanità. (Souza Passos, *A Plebe*, 16.7.48).

La visione anarchica dell'avvenire è basata sulla riconciliazione di due nozioni a prima vista antinomiche: la libertà e l'uguaglianza. André Reszler osserva anche che *la società attuale è caratterizzata dal gioco dicotomico di due principi diametralmente opposti: l'azione creatrice e il principio autoritario*. Tuttavia non ci interessa l'arte in quanto potere, malgrado la sua esistenza, bensì le ricerche artistiche, «teoria pratica dell'utopia» e «sogno anarchico» considerati come prolungamento di una cultura non direttiva, non autoritaria.

La musica contemporanea (John Cage, P. Boulez, ecc.) riunita all'IRCAM (Istituto di ricerca e coordinamento acustica/musica) – Centro Georges Pompidou, realizza la sua rivoluzione interna, curando un programma a France Culture intitolato «Rivoluzione Sonora». Vi sono tendenze, aspirazioni al superamento, a rotture innovatrici ovunque e persino l'industria culturale le riconosce e allora, credendo che il vitale si realizzi nell'interpenetrazione di molteplici forme d'espressione, si ritrova la poesia trasformata in risposta alle domande, sulla linea sonora dei lavori musicali di Egberto Gismonti, Tom Jobim, Baden Powell (musicisti brasiliani contemporanei): *Non c'è speranza di trovare in una canzone nulla al di fuori di un sogno, di una illusione: questa forse è la verità, l'infinita volontà di strappare dalla notte la ragione del giorno*. (Egberto Gismonti parla nel suo «disco, cassetta, partiture, ecc. *Cirque* – Brasile 1980).

Mônica Siqueira Leite de Barros

## **l'utopia come gioia**

I capi religiosi tupi-guarany, di cui parlava Pierre Clastres, descrivevano con entusiasmo – per controbilanciare gli ordini di mobilitazione dei capi guerrieri – una contrada meravigliosa verso la quale «sarebbe meglio» che tutta la tribù si mettesse in marcia. Questo luogo immaginario, questa città ideale, secondo loro, era paradisiaca perché «le donne erano di tutti e le frecce partivano da sole». Niente di meglio per un capo religioso che fare appello ai desideri dei suoi fedeli. Calcolo scaltro, questo, basato sul fatto che nelle società indie senza stato le guerre tribali venivano dichiarate soprattutto per catturare le donne dei vicini nemici e che la promessa delle «frecce che partono da sole» equivaleva, per dei cacciatori di selvaggina, all'ottenimento definitivo del diritto alla pigrizia.

A mio avviso non esiste uno scarto qualitativo tra l'utopia sociale dei profeti della società senza stato, studiata da Clastres in Amazzonia, e le visioni formulate dai socialisti utopici nel XIX e XX secolo in Francia, in Russia e in America. Qualunque utopia rivoluzionaria si basa sul desiderio di trasformare da cima a fondo il sistema di funzionamento della macchina sociale e culturale, e qualunque costruzione della città ideale implica un cambiamento radicale in almeno due settori: la sessualità e il lavoro. La maggior parte delle città ideali, se non tutte, propongono molto più sesso e molto meno lavoro. Sono le utopie di tipo libertario che portano, o dicono di portare, i colori della libertà, dell'anarchia, della felicità umana e del piacere se non assoluto, almeno totale. Al contrario, i progetti che più spesso vengono realizzati – sotto il capitalismo di stato o «liberale» – propongono e impongono molto più lavoro e molto meno sesso. E' l'esatto contrario della città ideale dal punto di vista libertario. E' dall'attuazione di questa città, non ideale bensì da incubo, che si profila all'orizzonte della società industriale o della società nucleare post-industriale, che il movimento del maggio '68 e gli altri movimenti sociali della stessa natura hanno voluto e vogliono sfuggire. Non dispiaccia ai poliziotti e ai beccamorti di completa obbedienza se del '68 resta, in effetti, qualcosa di indimenticabile, incancellabile – oltre al piacere inaudito che procura l'azione rivoluzionaria – e sono le scritte murali fiorite un po' dovunque. Vi ricordate che il famoso *gioire senza limiti* dei situazionisti, impossibile da

realizzare come tutte le grandi parole d'ordine poetico, provocò una enorme reazione sia degli stalinisti (soprattutto del sinistro psichiatra Muldworf che imperversava sull' *Humanité* e su la *Nouvelle Critique*, e di Séguy che, durante un congresso della C.G.T., amalgamò «la pornografia e la violenza») sia degli ideologi del vecchio regime (Cau, Dutourd, Marcelin, Peyrefitte, ecc.). Questa reazione paranoica che prendeva alla lettera un altro celebre graffito – «Prendete i vostri desideri per la realtà» – cercava di identificare, isolare e denunciare le tendenze più radicali del movimento del maggio '68. A questi gli arrabbiati risposero: «Più io faccio la rivoluzione, più io ho voglia di fare l'amore». Ritorno di «io» nella storia, da non confondere con il «noi» più cristiano e conformista dei cappelloni anglosassoni («Noi siamo tutt'uno», cantavano i Beatles; «Noi vogliamo il mondo e lo vogliamo subito» cantavano i Doord).

Senza dubbio non vi è memoria storica, o molto poca, ma, in ogni caso, esistono grandi momenti di forte intensità in cui la separazione tra «passato», «presente» e «futuro» non ha senso: l'utopia sorge nel reale in modo rovesciato, pressoché atemporale. Nel '68 si è visto anche fiorire sul muro esterno del convento delle religiose dell'Avenue de l'Observatoire uno slogan conciso e assolutista riferito per antitesi precisa alla condanna della Comune da parte di Monsieur Thiers: «Gioisci!». Sì, d'accordo, ma come? E con chi? Le religiose, che in seguito si sono vantate di aver contribuito al maremoto gollista nelle elezioni legislative del 1969, erano probabilmente dall'altra parte del muro di cinta in procinto anch'esse di mettere in pratica una certa forma – molto diversa – di godimento. Forse meditavano sugli scritti di Santa Teresa di Lisieux, che bisognerebbe riabilitare come analista del piacere masochista, mentre è stata giudicata ingiustamente e affrettatamente da Pierre Mabille. Ecco una santa che non si è fatta scrupolo di esaltare il godimento supremo della rinuncia, l'estasi del non-godimento: «Oh! quale gioia provo a vedermi distruggere!» – nello stesso tempo veggente e guardona – e poi: «Sono ben felice che la carne mi disgusti come il resto, perché almeno non vi trovo piacere». Non è un caso che una certa religiosità si sia ripresentata, negli anni '70, tra molti sinistresi e femministe. Chiedo scaccia chiodo.

Bisogna domandarsi se, in epoche diverse, la vita di clausura, «liberamente scelta» o imposta con la violenza – non come la tebaide rabelaisiana ma come la reclusione monacale imperniata sulla negazione fobica della sessualità – non è servita come modello al campo di concentramento, soluzione finale del problema del desiderio. Sono infatti i gesuiti del XVI secolo che hanno inventato i «campi di concentramento» – contemporaneamente campi di lavoro e penitenziari – in cui furono incarcerati gli indios amazzonici, allergici al lavoro poiché «congenita-

mente pigri e sognatori», indios che i coloni hanno in seguito sostituito con gli schiavi africani per mancanza di mano d'opera. Io non so qual'è o quale sarà la città ideale ma so che cos'è il suo contrario: il campo di concentramento, il cui funzionamento riduce a zero o quasi la sessualità per moltiplicare, nello stesso tempo, la quantità di energia redditizia dello schiavo. Questa utopia al rovescio è stata realizzata da nazisti e stalinisti. «*Arbeit macht frei*». In altre parole, nella città ideale al contrario, quella dei fascisti, non sono il piacere o il «godimento», con o senza limiti, che permettono di arrivare alla libertà utopica, bensì il lavoro forzato e il divieto di godere.

Resta da fare uno studio comparativo dei differenti tipi di reclusione – campi della morte, prigioni, ospedali psichiatrici, monasteri/conventi, bordelli – in quanto massime applicazioni razionali del principio di rendimento e città modello interamente consacrata alla redditività, al lavoro. Turba il fatto che la reclusione imposta ai devianti, alle minoranze etniche o libidinali dagli stati totalitari, con diverse gradazioni di barbarie, contengano ancora oggi un ideale, un modello di purezza e di ordine religiosi. Il suicidio collettivo in Guaiana della Chiesa del Popolo – una setta composta in maggioranza di ex militanti leninisti e di membri di minoranze razziali raggruppate in un ghetto politico-religioso – sembra essere la dimostrazione delle finalità dell'anti-città ideale.

Si impone quindi una distinzione tra le utopie totalitarie e le utopie *non intenzionali* (per riprendere il termine usato da John Cage per descrivere la sua pratica musicale). Io preferisco l'utopia aperta all'utopia chiusa, preventivamente definita da intenzioni dogmatiche e da una precisione che si pretende «scientifica». La nascita di una città di libertà implica un mutamento, una partenza verso il non conosciuto, il non detto, l'inaudito. Osare uscire dallo schema, abbandonare le regole normative, in breve, inventare in modo ludico e gioioso altri codici, altri concetti, altre culture, quindi un'altra società. Per consacrarsi all'invenzione – in poesia, in filosofia, in musica o in politica, – è necessario essere completamente autonomi, non appartenere a niente e a nessuno, non aderire a nessun dogma, non sottomettersi ad alcuna chiesa, ad alcun partito, ad alcuna istituzione coercitiva. Ora, in Francia, in Italia, attualmente vi è libertà solo nei margini. La paralisi e la costrizione che reggono le istituzioni politiche e culturali spengono ogni creatività, ogni spirito innovatore.

E arrivo ai ruoli concorrenti, spesso antitetici e conflittuali, tra i capi di guerra, i capi religiosi, i capi politici e gli artisti (nel senso nietzschiano dell'artista filosofo, evidentemente, non del clown commerciale). Chi sarà ad assumere la funzione essenziale per la sopravvivenza stessa della società che consiste nel-



l'immaginare, nell'inventare la società futura? Funzione che consiste anche nell'uscire dalle norme, nel cambiare le regole del gioco sociale e culturale.

*Cambiare la vita* era lo slogan principale del Partito Socialista durante le elezioni del 1974. Questo partito è divenuto, in seguito, il partito dominante in Francia e questa vittoria storica ha creato, in effetti, una situazione relativamente inedita. All'epoca aveva scioccato molti – me compreso – che un partito parlamentare, una macchina per la conquista e l'esercizio del potere politico, «recuperasse» la visione di Arthur Rimbaud già mediata dal gruppo gauchiste «Vive la Révolution» e, prima, dal gruppo surrealista e da André Breton, che aveva accoppiato la visione di Rimbaud a quella di Marx: trasformare il mondo. E' stato dunque necessario un secolo perché un partito politico, divenuto partito di governo, nei discorsi elettorali dei suoi dirigenti facesse sua l'immagine desiderante di Arthur Rimbaud. Meglio tardi che mai, certo, ma come mai i politici, anche di sinistra o di estrema sinistra, hanno sempre un secolo o più di ritardo rispetto ai rivoluzionari, ai poeti e ai filosofi? Che ne è della funzione profetica degli artisti visionari e degli utopisti radicali in queste condizioni particolarmente cattive di ascolto e di apertura di spirito? Cambiando registro e passando dal campo dell'immaginario al campo sociale, dell'utopia cosa di materializza e cosa resta irrealizzato? E cosa si realizza al contrario, come il progetto leninista sotto forma di gulag, o come in Svezia sotto forma di incubo capitalista cogestito dalle istanze padronali e sindacali? Non è sufficiente rovesciare semplicemente la struttura della città nazista o stalinista per ottenere una città ideale.

Oggi, qui, molto dipende da noi, da noi tutti, dalle nostre lotte, dalle nostre proposte, dai nostri desideri, dai nostri atti, che una parte importante del progetto di città ideale divenga realtà. Per ciò che mi riguarda io preferisco utilizzare la mia energia nell'utopia concreta, realizzabile a breve o medio termine. Per ciò che riguarda la convivialità e i modi di produzione e di distribuzione della cultura dobbiamo, in primo luogo, sbarazzarci, se necessario con la forza, di qualunque dittatura, di qualunque coercizione burocratica. Bisogna finirla con la superamministrazione, con la tutela dei burocrati sulle attività creatrici. Bisogna finirla con tutti i dispositivi di controllo politici o religiosi che appesantiscono e castrano i processi creativi individuali o collettivi. Costruiamo circuiti diretti di produzione e di diffusione occupando o ottenendo nei quartieri luoghi di incontro che siano anche luoghi di produzione e di diffusione della cultura vivente e diversificata. Tali luoghi esistono da molto tempo ad Amsterdam, Bruxelles, Amburgo, ma non in Francia, che ha un enorme ritardo culturale a causa del centralismo dispotico. Finiamola con l'uniformizzazione e la centralizzazione in tutti i

settori della vita sociale e culturale. Quello che ha fatto la Lip per l'industria orologiera a Palente – «Si fabbrica, si vende, ci si paga»: autogestione in atto di energie creatrici, dell'organizzazione, della finalità e della diffusione del lavoro – perché non farlo nel settore del teatro, della musica, della danza, della poesia, del cinema, delle radio e televisioni libere, degli altri mezzi di espressione separati o, al contrario, cooperanti l'uno con l'altro? Il mezzo migliore per mettere fine alla paralisi dovuta alla superamministrazione, nel settore culturale come altrove, è di fare altro, altrove. Abbandoniamo il «Centro» Beaubourg al Ministero del Turismo, così come la Tour Eiffel e il Sacré Coeur, e costituiamo unità di produzione e di diffusione, sia fisse che mobili, tribù nomadi di creatori e di creatrici capaci di trasversalizzare le arti e le tecniche, di produrre situazioni nuove, di creare scambi e relazioni di diversi tipi. Non lasciarsi rinchiodare nel museo/mausoleo del Potere, a Beaubourg, all'Università o negli altri zoo. Lasciare deperire e imputridire l'industria culturale nei suoi ipermercati e nei suoi obitori statali. Certo qualche volta si può organizzare qualche grande retrospettiva culturale in una istituzione, ma non col metodo della falsificazione storica come le esposizioni Parigi/Mosca o Parigi/Parigi che dimostrano la truffa intellettuale inerente all'arte ufficiale.

Le istanze governative, di destra o di sinistra, sono quasi sempre state in guerra con le forze della cultura. E sarebbe diverso oggi? Si vedrà di qui a qualche mese. Facciamo in modo, *immediatamente*, che nei mass-media e nella vita quotidiana l'immaginazione eserciti se non il potere, almeno un contropotere vitale, energetico.

L'abolizione del salariato presuppone la realizzazione di una società post-industriale. Questa realizzazione presuppone che, grazie forse alla «crisi» economica, la religione del lavoro salariato sia desueta e che la religione del piacere – politeista, policroma e polimorfa per definizione – o altre attività non religiose si generalizzino al suo posto. Non serve a niente stabilire prima un piano generale, né una norma. La città ideale, per essere ideale ai miei occhi dovrà essere sbarazzata da qualunque assoggettamento salariale e statale. Io mi interessò soprattutto all'arte che è *altra cosa* che non il semplice ingrandimento o la semplice trasposizione sulla tela di uno schizzo preliminare; al testo che è *altra cosa* che non il semplice sviluppo di un piano prestabilito (dall'autore, dall'istanza burocratica o dalla legge di mercato). La città ideale avrà la sua immagine e la sua concretizzazione, difficile se non impossibile da immaginare prima. Essa si baserà, si basa già, non sul *dire* ma sul *fare*. E' forse per questo che, già allo stato di progetto, essa provoca in alcuni il panico e in altri i segni precursori della gioia?