

volontá

rivista
anarchica
trimestrale

1982/n.4
lire 3000



femminismo e anarchismo

Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982
Una copia: L. 3.000
Abbonamento annuo: L. 10.000
Abbonamento sostenitore: L. 20.000
(Estero/aeree: L. 15.000)
Redattore responsabile: Luciano Lanza
Redazione e Amministrazione
«Volontà», viale Monza, 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza:
«Volontà», C.P. 10667 - 20110 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 Milano
Stampa: Officina Grafica Sabaini,
Via Casoretto, 35 - Milano
Distribuita nelle edicole delle
stazioni ferroviarie e nelle
edicole di Milano e Roma
dalla SO.DI.P. «A. Patuzzi»
Via Zuretti, 25 - 20125 Milano

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione
con il
centro studi
libertari
g. pinelli

anno XXXVI n. 4
ottobre / dicembre 1982
ISSN 0392-5013

3	Nico Berti	La quadratura del cerchio
19	Roberto Ambrosoli	Volontà e natura umana
33		Conversazioni
44	Peggy Kornegger	La via femminista all'anarchismo
65	Nicole Laurin - Frenette	Il movimento delle donne, l'anarchismo e lo stato
92		Lettere
99	Lourau/Alberoni	Movimento e istituzione: una critica e una risposta
106	René Lourau	Movimento e istituzioni: un vecchio problema sociologico
116		Incontri

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

● ● ● ●

Aprono questo numero di Volontà le riflessioni di Berti sul progetto lottarmatista in Italia, il cui ovvio spunto d'attualità è costituito dai « mega-processi » in corso contro le Brigate Rosse (a Roma), contro Prima Linea (a Firenze) e quello detto « 7 aprile » (in frigorifero).

Come preannunciato, continua la tematica della natura umana, con uno scritto di Ambrosoli (trascrizione rielaborata della sua relazione al seminario « Uomo: natura e cultura », organizzato nel maggio scorso dal Centro Studi Libertari) e con le interviste a Laborit e Morin (che inaugurano la nuova rubrica « conversazioni »).

La sezione monografica di questo numero, dedicata ad « Anarchismo e femminismo », è costituita da due scritti. Il primo, quello della Kornegger, è stato una sorta di « manifesto » dell'anarco-femminismo, cioè di una tendenza esplicitamente libertaria del femminismo, manifestatasi con forza crescente negli Stati Uniti a partire dalla metà degli anni '70. Il secondo, della Laurin-Frenette, ripercorre rapidamente ma rigorosamente la storia del femminismo moderno collegandola ad un più ampio e significativo contesto di trasformazioni socio-economiche ed ideologiche. La lucidità analitica ed il largo respiro di questo studio bilancia, a nostro avviso, la prevalente emotività del primo, che ha tutti i caratteri di un « appello » rivolto all'interno del movimento femminista. I due, insieme, ci sembra costituiscano un buon materiale per aprire una discussione che nella cultura libertaria italiana ci pare ancora tutto da cominciare. O quasi. Manifestamente si ricollega alla sezione monografica la rubrica « letture », dedicata questa volta all'antropologia delle donne.

Completa il numero una botta-risposta (più botta che risposta) tra Lourau e Alberoni, su « movimenti e istituzioni », che comprende anche la traduzione di uno scritto di Lourau del 1973, che non solo documenta il « pionierismo » del nostro sul tema specifico, ma conserva anche, crediamo, un rilevante interesse attuale.

● ● ● ●

La quadratura del cerchio

ovvero il fallimento della lotta armata in Italia

Nico Berti

Una irrisolta eredità storica. All'origine c'è un assoluto, irrimediabile vizio ideologico di fondo coniugato con una quasi irrimediabile situazione storica, e cioè l'aver voluto tentare una rivoluzione leninista nell'occidente del dopo-Yalta. Dico assoluto, irrimediabile vizio ideologico di fondo proprio perché esso, coniugandosi con una quasi irrimediabile situazione storica, porta — e non può che portare — a questi e questi soli risultati: che rivoluzioni leniniste si possono fare, ma fuori dell'occidente; oppure si possono forse fare rivoluzioni in occidente, a patto però che non siano leniniste. Quando invece si vogliono mettere insieme queste due cose si ottiene più o meno il risultato di chi tenta la quadratura del cerchio, vale a dire un esito nullo (in questo caso storicamente disastroso).

Ci si potrebbe subito obiettare che la nostra è una saggezza del «senno di poi», che, in altri termini, è facile oggi sentenziare dopo che il tentativo è già stato fatto e consumato. Ma noi potremmo rispondere altrettanto immediatamente che questo fallimento l'avevamo fin dall'inizio previsto e che, in tutti i casi, chi si poneva e si ponga con serenità la questione, non poteva e non può non arrivare alle medesime conclusioni.

Non ci interessa, in questa sede, affrontare il problema da un punto di vista etico-politico. Il nostro giudizio su questo tentativo (e su tutto quello che ne è seguito) è risaputo e comunque possiamo brevemente e sinteticamente ancora ripeterlo: per noi qualunque fosse stato l'esito, esso era ed è politicamente ed eticamente inaccet-

tabile. Abissale è la distanza morale e politica che ci separa da questa ideologia e da questa pratica.

Non ci interessa affrontare la questione da un punto di vista etico-politico, perché qui non tanto vogliamo (per l'ennesima volta) confrontare i nostri programmi, le nostre idee, i nostri propositi con quelli marxisti-leninisti, ma solo e soltanto cercare di capire che cosa è avvenuto in Italia negli ultimi dieci anni. Vogliamo tentare questa spiegazione non attraverso una ricostruzione storica, che richiederebbe ben altro spazio e documentazione, ma attraverso un'esegesi, se così si può dire, delle intenzioni *soggettive* di chi ha promosso la lotta armata, confrontandole con le condizioni *oggettive* che hanno portato al suo inevitabile fallimento.

Il metodo da noi scelto vuole così esplicitare fin dall'inizio la nostra tesi di fondo, nel senso che vogliamo confrontare il soggettivismo rivoluzionario con la situazione oggettiva assolutamente non rivoluzionaria che allora, come adesso, si dava e si dà. Precisamente, il confronto avviene e dà spiegazione del fenomeno assumendo questi due momenti — il soggettivo e l'oggettivo — sotto una chiave categoriale, che così si può sintetizzare: il soggettivismo rivoluzionario va assunto sotto la categoria della volontà politica, le condizioni oggettive vanno assunte sotto la categoria della refrattarietà economica-sociale del contesto storico dato. In altri termini, per noi può esserci spiegazione del fenomeno della lotta armata in Italia solo qualora si confronti, in tutta la complessità dei suoi molteplici effetti, quella particolare volontà politica con quelle particolari condizioni storiche, tenendo conto, paradossalmente, che l'insorgenza della prima avviene, non a caso, per la refrattarietà non rivoluzionaria delle seconde: insomma, nasce un certo leninismo proprio perché non c'è la rivoluzione all'ordine del giorno.

Vediamo di spiegarci meglio. Quali sono le condizioni storiche nell'occidente del dopo-Yalta? Sono, evidentemente, quelle della spartizione politica dell'Europa, sigillata da una specifica e rispettiva tutela militare, fra USA e URSS. Con la fine della guerra la spinta rivoluzionaria comunista terzointernazionalista è, in Europa, di fatto esaurita. Si propagherà da quel momento fuori dell'occidente europeo, ma nell'area politico-militare controllata dalla Nato essa rimane un esempio concluso ormai costituitosi istituzionalmente nel « socialismo reale ».

Il dopo-Yalta segna dunque la fine della spinta politica

rivoluzionaria leninista nel raggio delle vecchie democrazie occidentali. All'esaurimento di questa spinta va aggiunto anche il progressivo, inarrestabile scarto che sempre maggiormente si viene creando fra le previsioni marxiste — con le sue aspettative (crollo del capitalismo secondo i soliti moduli: miseria crescente, caduta tendenziale del saggio di profitto, contraddizioni insopprimibili dell'imperialismo, ecc. ecc.) — e la realtà sociale ed economica che smentisce ferocemente e implacabilmente sempre di più queste previsioni e queste aspettative. Insomma la rivoluzione è bloccata comunque: essa infatti non si dà né per un processo oggettivo della storia (mancate cause economico-sociali), né si può volontariamente avviarla secondo una iniziativa politica per la presenza militare della Nato. Essa resta irrimediabilmente nella palude.

Di fronte a questa situazione data dalla somma di un doppio scacco — soggettivo e oggettivo — e cioè, come abbiamo detto, fine della spinta politica rivoluzionaria leninista da una parte, e scarto sempre più grande fra teoria e realtà storica dall'altra, due sono, grosso modo, le risposte date dal marxismo italiano. La prima è quella del PCI fondata come è noto sullo storicismo gramsciano che, facendosene una ragione, trae la giustificazione della sua politica come trasposizione dal piano della lotta fra capitale e lavoro al piano della lotta condotta sull'egemonia nella società civile (versione italiana del leninismo); la seconda è quella della sinistra rivoluzionaria la quale ritiene invece questo storicismo profondamente antimarxista e antirivoluzionario. Essa pensa che ci sia un unico modo per uscire da questo *impasse* e cioè — tanto per cambiare — un ritorno a Marx in chiave marxiana, vale a dire un ritorno che riprenda il classico schema dicotomico fra classe operaia e sistema del capitale abbandonato dal partito di Togliatti con la svolta di Salerno del '44.

La specificità tutta « politica » del caso italiano. Tuttavia le due risposte sono, anche se divergenti, strettamente correlate perché si condizionano a vicenda: non vi sarebbe stata la nascita della sinistra rivoluzionaria alla sinistra del PCI se questo — sulla scia di tale svolta — non si fosse spostato dopo il 1960-65 sempre più a destra. E' questa la chiave che consente di spiegare perché la lotta armata prende vita negli anni '70: appunto perché prima il PCI egemonizzava politicamente pressoché

tutta la sinistra marxista. L'osservazione non è banale come può sembrare a prima vista. Essa permette di capire la causa del fenomeno lottarmatista: quelle che saranno in seguito le forze promotrici di questa lotta nascono all'insegna di una denuncia di tradimento, nascono dunque all'interno dell'universo tradizionale, mentale, psicologico, culturale, politico, ideologico, sentimentale, mitico e logico della sinistra marxista. Tutti i campioni del ritorno a Marx si sentono insomma traditi dalla politica sempre più riformista praticata quotidianamente dal PCI, ma nello stesso tempo è a questo partito che continuano a far riferimento. Gran parte della *gauche* rivoluzionaria che balzerà agli onori della cronaca dopo il 1968 non è altro che un effetto — e la storia si incaricherà di dimostrarlo come tale — della generale crisi del movimento comunista e dell'*impasse* in cui si è trovato. I suoi protagonisti in quanto comunisti arrabbiati, delusi ed offesi da questa deviazione riformista, si inseriscono quindi a pieno titolo nella lunga storia delle scissioni *interne* del comunismo internazionale, tanto da poter dire che essi non costituiscono in fondo una grande novità storica.

Questo discorso dei rapporti fra PCI e sinistra rivoluzionaria è molto importante perché introduce l'elemento *decisivo* per comprendere la causa del terrorismo in Italia. Ammetto infatti che il fenomeno lottarmatista sia molto complesso, dovuto a più cause e sia quindi una realtà a più dimensioni; concordo pure che tale fenomeno non sia solo italiano, ma in certa misura anche internazionale; consento infine che per essere completamente spiegato esso vada inserito nel più vasto discorso sulla crescita tumultuosa e incontrollata del processo di modernizzazione tipico delle società industriali avanzate, con tutte le loro nevrosi, convulsioni e contraddizioni. Ma nessuno certamente può sul serio contestare che solo in Italia esso ha assunto proporzioni di massa, reclutando migliaia e migliaia di aderenti, che solo nel nostro paese ha avuto un'importanza politica nazionale, che solo qui si è manifestato con una presenza di lunga durata che è ancora lungi dall'essersi conclusa.

Tutto ciò, mi si consenta, richiede una spiegazione che faccia un preciso riferimento alla specificità del caso italiano.

Ora questa è una specificità *politica*, precisamente la specificità che nasce dalla questione comunista, cioè dal

problema posto dalla presenza del più forte e del più grande partito comunista dell'occidente. Senza questo riferimento credo infatti che la spiegazione del terrorismo in Italia rimarrebbe alquanto oscura. Vediamo dunque quali sono gli effetti derivanti da tale problema.

Fino alla metà degli anni '60 il PCI ha in sostanza monopolizzato, per quasi tutta la sinistra marxista, la speranza nella rivoluzione. Poi con il '68 e tutto quello che ne è seguito questa monopolizzazione è venuta sempre meno e, con essa, pure il controllo delle spinte più oltranziste che albergavano nel suo seno. Si è così costituita alla sua sinistra un'area rivoluzionaria del tutto autonoma che ha visto anzi proprio nel partito comunista l'ostacolo maggiore al perseguimento della rivoluzione.

Ciò significa che il PCI è stato per molto tempo l'ultima frontiera della « legalità democratica », dopo di che incominciava il territorio del rivoluzionarismo marxista. Ma perché esso ha costituito questa frontiera e perché fino al '68 ha potuto, come si suol dire, lanciare i sassi e nascondere la mano? Cioè: perché il PCI ha prima rappresentato o poi bloccato la rivoluzione marxista in Italia? La risposta mi sembra inequivocabile: perché esso proprio per questa posizione non ha potuto accedere democraticamente al potere pur esprimendo la maggiore opposizione. La condizione di frontiera gli ha in tal modo impedito di accedere al Palazzo, ma questo stesso impedimento è stato nello stesso tempo la causa del permanere al suo interno di spinte « estremistiche » e rivoluzionarie. Né di qua né di là, così si potrebbe sintetizzare la posizione del PCI. Da qui, inevitabilmente, la formazione alla sua sinistra di un'area rivoluzionaria stanca dell'indugio, del compromesso e dell'equivoco. Da qui la nascita di un certo leninismo. E da qui, perciò, la posteriori ipotesi e la posteriore pratica lottarmatista.

Questa situazione, come si vede, non esprime né una questione religioso-nazionale (caso dell'Irlanda con l'Ira), né una questione etnico-politica (caso della Spagna con l'Eta), né una questione etnico-religiosa-nazionale (caso della Palestina con l'Olp). Essa è solo e soltanto una questione politica, anzi, a dir meglio, politico-ideologica: ecco dove risiede la specificità del caso italiano. E' dunque questa questione politico-ideologica la causa determinante del terrorismo in Italia. Non solo. Essa è anche la causa determinante della particolare natura di questo stesso terrorismo, tutto centrato, come vedremo, su una

sorta di volontaria e del tutto « artificiale » rivoluzione spinta al parossismo.

La genealogia lottarmatista. Abbiamo detto prima che la sinistra rivoluzionaria è nata attorno ad un fondamentale intento: il ritorno all'autentico Marx. Lo dimostra proprio l'eterogeneità della complessiva formazione dell'area rivoluzionaria marxista comprendente le più disparate tendenze, dal marxismo consiliare allo stalinismo più dogmatico. Infatti proprio perché tutte invase dalla ricerca dell'autentico e proprio perché tutte convinte di averlo, loro e solo loro, finalmente trovato, queste tendenze non possono che essere e presentarsi eterogenee e divise. E' tipico di chi ricerca l'autentico considerare il proprio concorrente nell'errore o nell'eresia per l'evidente logica che non si possono dare più autenticità relative ad una sola cosa. Sta però in questa diversità ed eterogeneità la genealogia della lotta armata in Italia.

Diverse, ma proprio perché diverse, unite in Marx: così si potrebbero definire quelle forze che costituiranno la nebulosa del progetto lottarmatista. Vediamo ancora una volta di spiegarci.

In che cosa consiste questa diversità? Consiste essenzialmente nel fatto che ognuna di queste tendenze cerca di interpretare Marx alla luce della realtà odierna, rapportandolo ai vari problemi che questa esprime. Così il filone spontaneista riscopre il giovane Marx, il filone consiliare il Marx della lotta economica, il filone leninista il Marx della lotta politica, il filone stalinista il Marx giacobino, e via dicendo. Tutte queste diverse interpretazioni riflettono, o se vogliamo rispondono, alla pluridimensionalità ideologica scaturita dal '68. Il fine di ognuna di esse è *però identico*: superare l'*impasse* dato da quel doppio scacco — soggettivo ed oggettivo — che abbiamo visto essere stato il risultato del dopo-Yalta. Soggettivo, cioè una situazione politico-militare che di fatto impedisce una volontaria iniziativa leninista (presenza della Nato); oggettivo, cioè una situazione economico sociale che smentisce tutte le previsioni marxiste circa un presunto crollo del capitalismo per contraddizioni proprie umiliando in tal modo tutte le aspettative dei fedeli in attesa di questa impossibile parusia.

Si capisce quindi perché sia nata e si sia formata una pluralità di marxismi: perché solo il concorso di più tendenze può far fronte alle molteplici difficoltà (econo-

miche, politiche, sociali, militari, ecc.) scaturite dal dopo-Yalta). Solo con più Marx si può forse far fronte alla molteplicità di negazioni e di smentite subite dal marxismo, solo così insomma si può tentare di portar fuori dalla palude la rivoluzione marxista arenatasi in occidente nell'immediato secondo dopoguerra. Si può dire dunque che l'insieme dei marxismi che hanno costituito globalmente il marxismo del '68 e in particolare quell'area rivoluzionaria che darà vita poi alla lotta armata, non sia stato altro quindi che la risposta complessiva tentata dal marxismo stesso per uscire da tale palude.

Da quanto ho detto fin qui si capisce perciò che la genealogia della lotta armata non si ricava semplicemente per me dalla individuazione di alcune forze della sinistra rivoluzionaria, anche se non sarebbe difficile poter indicare in certi percorsi fatti da quest'ultima la strada fatale del terrorismo. Basterebbe a questo proposito ricostruire la storia dei tre principali filoni che confluiranno poi nel fiume comune del lottarmatismo: il castrismo/guevarismo, l'operaismo, e lo stalinismo/leninismo. Non sarebbe difficile ma non sarebbe nemmeno molto utile, perché questa ricostruzione si ridurrebbe ad essere più una storia dei fatti, che non la spiegazione del significato e soprattutto della logica storica che sta dietro ad essi. E' invece la logica di un certo progetto che bisogna innanzi tutto capire per poter afferrare la chiave della spiegazione del fenomeno terroristico. Vero che questa logica è stata il frutto di una complessa elaborazione sviluppata durante gli anni in modo sempre più sofisticato e sofisticato, in un crescendo di distinguo, sottigliezze, puntualizzazioni, sottopuntualizzazioni e chiose su chiose alle sottopuntualizzazioni stesse, per cui risulta difficile oggi poter sintetizzare brevemente l'intero discorso.

La complessità e la tortuosità del percorso però non incrina il significato sostanziale ed unitario di questo stesso ragionamento, che è dato precisamente dai passaggi obbligati a cui inevitabilmente deve sottostare la logica dell'ideologia marxista una volta che questa sia stata attivata con l'intento di superare la duplice smentita — soggettiva ed oggettiva — scaturita dal dopo-Yalta. Qui sta il punto: che Marx è come Roma: mille strade portano alla capitale ma, una volta giunti, è sempre e soltanto quella città non altre. E così come non vi possono essere più Rome così non vi possono essere più Marx, una volta che si voglia, partendo da lui, tentare di annullare le smentite dategli dalla storia. Il risul-

tato infatti sarà sempre identico: *per far ritornare i conti in casa Marx bisogna far violenza alla storia*. Ecco l'ineluttabile matrice del terrorismo.

La logica del terrorismo. Il punto di partenza da stabilire infatti è questo: è possibile far ritornare i conti in casa Marx senza far ricorso a Lenin? Noi diciamo no. Se le cose stanno così, si dovrà dire pertanto che il teorema della lotta armata si pone nel seguente modo: si può avviare una rivoluzione leninista solo qualora essa si ponga completamente al servizio dell'originaria ipotesi marxiana. Ne deriva, di conseguenza, un doppio leninismo, un leninismo « classico » e uno mascherato da spontaneismo. Vediamo come.

L'idea centrale di Marx secondo cui « il capitale è la potenza economica che nella società borghese domina tutto » viene completamente recepita secondo una interpretazione quasi letterale del testo, nel senso che se il capitale domina tutto, vuol dire che la potenza del capitale si esprime dappertutto. Non solo dunque sul piano economico, ma anche in qualsiasi altro piano della vita associata: insomma esso è il criterio generale che informa tutta la realtà. Il concetto del capitale viene, in altre parole, integralmente esteso ad ogni altro ambito fino a comprendere anche la società politica e quella civile. La società odierna è ormai, secondo questa interpretazione, una gigantesca fabbrica assoggettata ad un *unico* sistema: il sistema del Capitale. Con questa interpretazione si arriva pertanto ad allargare le categorie dell'antagonismo economico all'intera vita associata.

Ed è qui che spunta fuori inevitabilmente Lenin. Che cosa comporta infatti sul piano operativo questa totale traslitterazione delle categorie dell'economico all'intera società civile? Comporta di fatto il riconoscimento della preminenza del momento politico, anzi, a dir meglio, dell'autonomia del politico. Avviene così una sostituzione del tutto logica: il significato conflittuale della lotta di classe passa dalla contrapposizione fra classe operaia e capitale alla contrapposizione fra società e Stato. Precisamente: lo Stato assume il ruolo del Capitale, la società civile quello della classe operaia. Poiché l'intera società è un'*unica* gigantesca fabbrica inserita in un *unico* sistema, il sistema del Capitale, è ovvio che tutti i membri di questa società, tranne i veri e propri capitalisti, siano da considerarsi oppressi e sfruttati.

Nello stesso tempo il dettato marxiano rimane appa-

rentemente alla lettera, nel senso che tutte le previsioni sulla miseria crescente, la proletarizzazione generalizzata, la monopolizzazione progressiva restano confermate. Nella sostituzione dell'economico con il politico — perché in sostanza a questo si riduce l'intera operazione — non vengono cambiati per niente i ruoli ermeneutici assegnati prima alla classe operaia e al capitale. L'estensione praticamente indefinita del concetto di proletarizzazione all'intera società civile (tutti ormai sono *operai sociali*, dalla casalinga all'insegnante) permette infatti di far ritornare i conti in casa Marx.

Senonché, la totale traslitterazione delle categorie dell'economico all'intera società implica per forza una loro trasfigurazione. Esse cioè, in questa generalizzazione, perdono ogni « gravidanza ermeneutica ». In effetti, allargando in modo « indiscriminato » il significato conflittuale fra classe operaia e capitale, si ottiene *una rappresentazione del tutto falsa della realtà*. E questo perché non esiste una generale, *unica* contrapposizione fra potere politico e società civile per la semplice ragione che in una democrazia industriale moderna a tendenza fisiologicamente conflittuale come è il caso dell'Italia, tale contrapposizione rimane dislocata e interrotta in più punti dal sistema dei partiti, dei movimenti e di ogni altra associazione che insieme costituiscono globalmente l'intero organismo politico. Ciò vuol dire che il presunto sistema unico del Capitale non esprime automaticamente e parallelamente un pari sistema unico di Stato e società: la contrapposizione economico-sociale non comporta cioè una pari unica contrapposizione politica. In tal modo Marx viene smentito due volte: sul piano economico-sociale — e lo dimostra proprio lo stesso allargamento « indiscriminato » di queste categorie — in quanto esse specificamente non spiegavano più nulla; sul piano politico, perché il modulo ideologico che afferma il rapporto di dipendenza causale fra struttura e sovrastruttura si è rivelato non vero proprio per quell'autonomia del politico che i marxisti hanno dovuto per altri versi riconoscere. Si capisce quindi perché a questo punto il ricorso a Lenin diventi obbligatorio.

Il leninismo è infatti la risposta operativa del marxismo preminentemente politico che interviene per correggere in modo volontario e « artificiale » la realtà, dal momento che questa non risponde alle previsioni date dall'originaria ipotesi marxiana. In questo caso la sua premessa fondamentale è che un intervento volontario nella

lotta politica ha senso solo qualora si dia per scontato uno scontro generalizzato fra società e Stato, fra l'insieme delle classi oppresse coinvolte nel processo generale di proletarizzazione e il potere politico ed economico ormai ridotto ad una pura logica di forza. Ora, e qui bisogna fare molta attenzione, poiché questo scontro in realtà non c'è, *diventa assolutamente necessario presupporlo*. In altri termini, per intervenire leninisticamente nella lotta politica bisogna supporre come tale quella contrapposizione generalizzata che in realtà non esiste affatto. E va supposta proprio perché, paradossalmente, solo supponendola si può veramente intervenire. Questa finzione o autofinzione è dunque l'assioma fondamentale di tutto il teorema della lotta armata, che potremo pertanto definire: *fare come se ci fosse questa contrapposizione fino al punto che la finzione diventi veramente realtà*. E ciò perché, a forza di fare, si dovrà pur ammettere alla fin fine che questo stesso fare ha una sua ragione d'esistere per cui, se ha una ragione d'esistere, ciò vuol dire che esso riflette per l'appunto, una certa realtà! (Si vede qui come spunti sempre quell'irrimediabile vizio hegeliano che vuole identificare il soggetto con l'oggetto, il piano della provvidenza divina con quello mondano della storia, un vizio che in questo caso si esprime nella volontà di far coincidere le proprie soggettive intenzioni rivoluzionarie con le refrattarie condizioni oggettive della realtà).

Lenin normale e Lenin travestito. In questo gigantesco bluff — una sorta di circolare auto-dimostrazione centrata sulla volontà di dimostrare quello che si vuole dimostrare fino al punto che la dimostrazione risulti dimostrata da se stessa — sta dunque il meccanismo parossistico della logica terroristica, quella logica che spingerà il partito armato a ricercare lo scontro sempre più alto e generalizzato. Tutto sta scritto, come si suol dire, nel destino. Cosa comporta infatti presupporre lo scontro generalizzato come realtà in atto? Comporta inevitabilmente il passaggio dalla fase politica alla fase militare dello scontro stesso la quale, a sua volta, implica la creazione e il mantenimento di un rigido apparato partitico capace non solo di riassumere completamente tale combattimento in se stesso ma anche di rilanciarlo a livelli più alti. Lo scopo infatti è quello di ricondurre e di guidare la generalità del conflitto entro un' *unica* contrapposizione perché solo così si dovrebbe potere espri-

mere operativamente in modo efficace quella supposta unica contrapposizione generale espressa dal presunto sistema unico del Capitale.

Ma dal momento che tutto questo non esiste nella realtà, dal momento cioè che la conflittualità politica e sociale non obbedisce alle leggi storiche stabilite dal dettato marxiano, per il semplice motivo che la lotta di classe in una democrazia soggetta ad un rapido processo di modernizzazione si disperde in tanti rivoli senza formare mai il grosso fiume della rivoluzione, ne discende per il marxismo la necessità di una ampia correzione strategica. Nascono così, inevitabilmente, da questa realtà oggettiva delle cose, due leninismi quale frutto di due percorsi diversi della sinistra rivoluzionaria degli anni '60. Un leninismo professato esplicitamente come tale — quello che poi costituirà il cosiddetto nucleo « storico » delle Brigate Rosse — e un leninismo mascherato da spontaneismo che formerà la dirigenza delle forze operaistiche confluite più tardi quasi tutte nell'Autonomia. Entrambi questi due leninismi sono funzionali e complementari al progetto lottarmatista perché, data la loro differente natura, possono porsi ed esprimere due livelli diversi dello scontro di classe. Precisamente il primo giocato sul fronte politico, il secondo sul fronte delle lotte sociali. L'uno si impone pertanto come una pura progettualità soggettiva « pensata a tavolino », vale a dire come una forza organizzata e istituzionalizzata della coscienza politica del proletariato; l'altro assume invece la forma della spontaneità dell'antagonismo di classe, evidenziando una specie di « fatalismo oggettivo » dello scontro. In realtà si tratta sempre dello stesso Lenin anche se da una parte si fa vedere con le sembianze normali, mentre dall'altra si presenta con i connotati alterati.

Naturalmente non credo affatto che per capire questo *complessivo* progetto leninista sia necessario immettere nella spiegazione storica l'elemento inquietante, e probabilmente fantastico, del « complotto » quale disegno concepito da alcune menti pervertite dal mito rivoluzionario. Se mai ci fosse stato, non mi interesserebbe ugualmente rilevarlo, perché ritengo questo modo di procedere secondario rispetto al significato storico che il complessivo progetto *in tutti i casi esprime*. Ritengo cioè, indipendentemente dalle intenzioni dei lottarmatisti, che si siano dati *comunque* due leninismi — l'uno esplicito e l'altro mascherato — in quanto così imponeva la realtà. Essa, ricordiamolo ancora, presentava con il do-

po-Yalta un duplice ordine di problemi per il marxismo: il problema politico-militare (la presenza della Nato) e il problema economico-sociale (lo scollamento fra previsioni e realtà). E, guarda caso, questo duplice ordine di problemi esprimeva perfettamente la circolarità di quell'auto-dimostrazione marxista che abbiamo descritto sopra. La volontà di dimostrare quello che si vuole dimostrare, fino al momento che la dimostrazione risulti dimostrata da se stessa, implica infatti una doppia circolare operazione: da un lato avviare apertamente una lotta politica, dall'altro suscitare con mano « invisibile » una lotta economico-sociale. Il rapporto fra loro deve essere dialettico: la lotta politica accende sotterraneamente la lotta economico-sociale, questa si propaga « spontaneamente » nella direzione impressale però dalla prima che a sua volta « si costringe » ad adeguarsi *politicamente* all'incendio *sociale* da essa stessa scatenato con la seconda. Così il soggetto trova conferma nell'oggettivo, la volontà si identifica nella realtà, le intenzioni si convertono in constatazioni fino al punto che l'intreccio dialettico salda in un unico nesso i due piani del conflitto armato: quello esplicitamente politico-soggettivo che rivendica ormai una legittimità storica della guerra da esso stesso dichiarata (atto unilaterale di dichiarazione di guerra) e quello implicitamente economico-oggettivo che si fonda sulla pura constatazione di una realtà esistente (processo ineludibile della storia). Due punte di una stessa forbice per tentare di tagliare i ferrei nodi dell'impossibile rivoluzione marxiana, due ganasce di una stessa morsa per far ritornare a tutti i costi i conti in casa Marx.

La guerra immaginaria. I conti però non tornano ugualmente *perché questo accerchiamento è giocato in tutti i casi solo sul terreno politico*. La lotta sociale, in effetti, non riesce a propagarsi oltre l'ambito della sfera politica da cui trae vita a causa di quella dispersione conflittuale che abbiamo visto essere tipica della democrazia industriale sottoposta al processo di modernizzazione. E ciò perché il sistema dei partiti e di tutte le altre forze che esprimono globalmente il momento politico della società è il naturale mediatore di tale dispersione. Il rapporto logico ed immediato che intercorre fra il pluralismo oggettivo della realtà sociale e il pluralismo delle forme politiche impedisce di fatto non solo la contrapposizione unica vagheggiata dai lottarmatisti, ma anche la propagazione generale delle lotte sociali solo sul « sociale ».

Qui si vede come l'autonomia della politica, che i marxisti hanno dovuto precedentemente riconoscere nella loro strategica assunzione leninista, si vendichi facendo ora pagare a caro prezzo la *pura* iniziativa politica che proprio loro avevano messo in moto.

Si crea così inevitabilmente un dualismo insanabile fra lo stato reale delle cose e la rappresentazione completamente falsa di questa stessa realtà data dall'indiscriminata traslitterazione delle categorie dell'economico all'intera società civile. La non coincidenza fra realtà e sua rappresentazione implica dunque un immaginario collettivo il quale ha il compito, agli occhi dei militanti della lotta armata, di sostituirsi alla verifica concreta ed empirica delle cose *fino a piegare e ad adeguare la lotta rivoluzionaria a se stesso. In altri termini, il rivoluzionarismo leninista stabilisce e programma le sue azioni non in base alla realtà effettiva dell'esistente, ma in base all'immaginario collettivo che esso ha costruito per colmare la differenza fra questo e la sua falsa rappresentazione. L'intento si potrebbe definire titanico: portare la realtà all'immagine che ne è stata data, cioè fare in modo che essa assuma realmente le sembianze fantastiche attribuitele.* La grandiosità del progetto non può rompere comunque la ferrea logica delle cose: la guerra dei lottarmatisti rimane pertanto una guerra immaginaria. Sì, certamente loro sono in guerra, ma non è in guerra il rimanente della società!

L'isolamento a cui giunge il terrorismo è perciò un ap-prodo del tutto logico, come logica è la strada che lo conduce a tal punto. Intendiamo la strada delle azioni sempre più destabilizzanti che costituiscono alla fin fine il succo della strategia lottarmatista. Esse dovrebbero avere il compito di scuotere l'intera società civile dal momento che, secondo il modulo ideologico della proletarizzazione crescente, questa costituisce l'intero *proletariato sociale* sottoposto al sistema unico del Capitale. Da qui il tentativo di coinvolgere, proprio con la destabilizzazione, tale « proletariato » allo scopo di portarlo su un piano di guerra civile, e da qui, per conseguenza, l'esito ineludibile dell'*escalation* terroristica con il suo inevitabile tributo di sangue.

La strategia destabilizzante evidenzia in tal modo la natura puramente terroristica del leninismo e permette di capire quindi come questo puro terrorismo altro non possa essere che il frutto logico di un pseudo volontarismo. Va ricordato infatti che il leninismo è sempre al servizio del-

l'originaria ipotesi marxiana la quale vede il socialismo come la meta finale di un processo oggettivo della storia. Pertanto nell'azione volontaristica del leninismo non c'è mai una vera valenza morale perchè la responsabilità dell'azione non viene assunta dal soggetto che la compie ma viene invece da questo scaricata sulla groppa anonima della storia. Ogni azione cioè non viene valutata per se stessa ma per l'efficacia che essa può avere nell'avvicinare o meno il corso della storia all'originaria ipotesi oggettivistico-deterministica di Marx. Ecco il puro terrorismo. Ed ecco, quale sua naturale conseguenza, anche la fragilità morale dei suoi protagonisti.

Non altrimenti si potrebbe spiegare il fenomeno ormai di « massa » dei *pentiti* (circa 600 stando alle informazioni giornalistiche). Esso riflette molto bene il logico nesso fra la guerra immaginaria e il pseudo volontarismo leninista. Infatti il militante lottarmatista, una volta catturato, viene ricondotto al principio di realtà. L'incantesimo si rompe perchè si accorge che la guerra, ora che egli è impossibilitato a continuarla, non esiste affatto, si accorge cioè che era solo lui a perseguirla. Tutto il significato della sua militanza allora non regge più. *Egli capisce che le azioni commesse non erano state valutate per se stesse ma solo in rapporto ad una erronea rappresentazione della realtà.* Ciò significa che queste non venivano fatte sulla base di una convinzione etico-ideologica, ma storico-ideologica. Vale a dire che il significato morale delle azioni non era assunto responsabilmente in prima persona ma scaricato, come ho già detto, sulla groppa anonima della storia. In altre parole, era la *spiegazione* storica che dava la *giustificazione* etica dell'azione. Tutto questo in base a quel tragico sincretismo metodologico, che è tipico del marxismo, secondo cui si vuole ricavare il dover essere dall'essere, il giudizio di valore dal giudizio di fatto, l'etica da presunte leggi oggettive della storia. Di conseguenza quando la spiegazione, di fronte alla verifica dei fatti, si dimostra fasulla, anche la morale, in quanto sua semplice « sovrastruttura », cade e si dissolve.

Le ragioni irreversibili della sconfitta. A questo punto per capire quali sono state le ragioni del fallimento della lotta armata dobbiamo far riferimento ai due fondamentali obiettivi perseguiti dal « partito combattente » che possono essere così sintetizzati. Primo obiettivo: creare, attraverso il riconoscimento ufficiale da parte dello Stato,

una sorta di « istituzionalizzazione » permanente del dissenso armato, arrivare cioè a creare un contro potere o un contro Stato (a questo proposito basta pensare ai loro tribunali, carceri, alla loro polizia, ecc, ecc); secondo obiettivo: portare il PCI al governo in quanto l'eccezionalità storica dovuta a questo stesso riconoscimento impone al potere borghese un governo di unità nazionale e poi incalzare i « berlingueriani » da sinistra per togliere definitivamente loro ogni credibilità rivoluzionaria e marxista. Su questa base complessiva assumere infine una posizione di guida del proletariato più rivoluzionario per condurlo da una guerra guerreggiata ad una vera e propria rivoluzione.

Il più importante di questi obiettivi era certamente il primo perchè l'istituzionalizzazione della lotta armata dava comunque la possibilità di ritagliarsi uno spazio politico non indifferente ponendo le premesse di un « precedente storico » su cui far avanzare in seguito ogni altra richiesta. Il secondo obiettivo era invece meno importante in quanto dipendeva in un certo senso dalla conquista e dal consolidamento del primo.

Entrambi non sono stati raggiunti perchè non esiste più la lotta di classe a tendenza rivoluzionaria; perchè la società non è un'unica gigantesca fabbrica ma una miriade di micro comunità assoggettate ad una pluralità assai diversificata di particolarismi etnici, culturali, etici, economici, ecc, ecc; perchè lo Stato non ha cuore (non solo nel senso simbolico e metaforico del termine), vale a dire che non c'è un centro vitale unico dove poter colpire, ma una serie complessa di istituzioni differenti e anche divergenti che insieme formano il sistema politico di una società industriale avanzata; perchè il PCI ha una egemonia sul proletariato assai maggiore di quella valutata superficialmente dalla sinistra rivoluzionaria; perchè le cosiddette contraddizioni della società borghese non si ricompongono più sotto il segno fascistico-autoritario ma eventualmente sotto quello comunistico totalitario. Insomma hanno perso perchè, lo ripetiamo, la loro rappresentazione e la loro spiegazione della realtà era ed è sideralmente lontana dallo stato reale delle cose espresso dai processi effettivi della società.

Un'iniziativa volontariamente soggettiva al servizio di un'ipotesi oggettiva: questo è il rapporto che passa fra Lenin e Marx. Ciò vuol dire che il leninismo è un falso soggettivismo e se è un falso soggettivismo non potrà mai costituire una vera spiegazione della realtà, ma solo una

sua modificazione: il cosiddetto realismo leninista è sempre al servizio della metafisica marxiana. E' per questo motivo che ritengo il marxismo-leninismo una contraddizione in termini. Infatti, se vi sono le condizioni economico-sociali stabilite da Marx per fare la rivoluzione non dovrebbe essere necessaria l'iniziativa di Lenin. Diversamente, quando queste condizioni non esistono, Lenin è sufficiente a se stesso ma in tal modo Marx è già smentito a priori. In Russia è bastato Lenin, appunto perchè non c'erano le condizioni vagheggiate da Marx; nei paesi a capitalismo maturo, ci sono le condizioni poste da Marx ma non gli effetti rivoluzionari che egli aveva previsto, in questo caso Lenin non può fare nulla perchè gli risulta letteralmente impossibile far partorire *da queste stesse condizioni* un diverso esito storico: è nato Lenin perchè la storia ha smentito Marx. Ecco perchè insieme essi formano un'impossibile, delirante quadratura del cerchio.

Padova, 30 ottobre

autogestions

Revue trimestrielle - 15^e année - nouvelle série

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

Demande d'abonnement et de numéros à adresser aux Editions Privat, 14 rue des Arts, 31000 Toulouse

**Abonnements
(4 n^{os} /an):**
France
Étranger

	Individuel	Institution
	120 F	145 F
	130 F	170 F

Volontà e natura umana

R. Ambrosoli

La comparsa sulla scena scientifica della sociobiologia, con l'eco suscitato dalle vere o presunte implicazioni reazionarie delle sue tesi, ha avuto certamente il merito di rinnovare l'interesse per la questione della natura umana, contribuendo a restituire al problema quella dimensione esplicitamente politica che giustamente gli compete. In particolare, la rilevanza attribuita, da fautori della Nuova Sintesi, a quanto di geneticamente prestabilito esiste nel nostro essere, ha riproposto in termini più moderni una vecchia domanda: se cioè l'uomo, o in quale misura, subisca nel proprio comportamento l'imperio della sua natura biologica (intesa in senso lato), oppure sia « culturalmente » determinato, condizionato più dalle immagini che ha di se stesso e di quanto lo circonda, che non dai suoi cromosomi. Nel primo caso, il risultato sarebbe un destino, quale che sia, obbligato, non sottomesso all'esercizio della volontà perché ineluttabilmente inscritto nei modi di funzionare della nostra materia vivente, nel secondo sembra venga lasciato aperto un maggiore spazio per la libertà di scelta. Se l'uomo è biologicamente determinato, le mete che ci possiamo proporre non sono materia di speculazione filosofica, ma di indagine scientifica: solo la scienza può decidere con competenza l'organizzazione sociale conforme alle nostre peculiari caratteristiche. E se davvero siamo qualcosa di simile ai lupi di Jack London, la cui « libertà » altro non è che l'inconsapevole esecuzione dei compiti loro assegnati dalla

natura, ben poco potremmo fare allorché tali compiti ci diventassero totalmente noti, se non continuare ad eseguirli. La realizzazione dell'*optimum* consentito dalla nostra conformazione biologica, renderebbe inutile e folle ogni spinta soggettiva al cambiamento. Viceversa, se è la cultura a dettare le ragioni del nostro agire, la possibilità di evoluzione diviene una caratteristica fondamentale della natura umana, e il futuro che ci aspetta non deve più, semplicemente, essere « scoperto », per diventare conosciuto. Deve essere « inventato », poiché noi siamo ciò che decidiamo di essere.

Messo in questi termini, il problema ha tutte le carte in regola per suscitare il dibattito politico di cui si diceva. Il richiamo al determinismo comportamentale sembra atto a rievocare vecchi fantasmi autoritari, che vorrebbero ridurre l'uomo ad un automa ben programmato, mentre l'approccio « culturalista » appare più capace di garantire la salvaguardia delle esigenze di libertà e progresso sociale. Cosicché, la tentazione più forte è di risolvere la questione con una « scelta di campo » ideologica. Ma, anche a non voler mettere in discussione la legittimità di una simile operazione, una scelta che aspirasse ad essere oculata, in questo caso, non sarebbe nient'affatto agevole. Perché il problema ha una complessità assai maggiore di quella che può essere contenuta nella mera contrapposizione tra natura e cultura.

Il pericolo di fantasmi autoritari, infatti, non è insito soltanto nella pretesa di individuare *a priori* i comportamenti possibili, ma anche nell'idea opposta che non vi siano limiti « intrinseci » (cioè biologici, sempre in senso lato) al comportamento umano, e che esso possa indifferentemente riflettere qualsiasi modello culturale. Se le cose stanno così, la necessità di inventare il nostro destino non ci offre, di per sé, nessuna certezza circa la *qualità* di esso e, quel che più è importante, non ci permette in alcun modo di giudicare. Quali ragioni potrebbero essere addotte per preferire un comportamento pacifico ad uno aggressivo, o indipendente invece che gregario, se tutti hanno le medesime possibilità di essere accettati, se tutti, cioè, sono ugualmente compatibili con la nostra umanità? O è possibile trovare un riferimento oggettivo, diverso auspicabilmente da quello di chi ci vorrebbe adatti solo per la pi-

ramide gerarchica, ma pur sempre ancorato alla « materia » di cui siamo fatti, tale da poter rappresentare una discriminante tra ciò che è giusto per noi, e ciò che è ingiusto, ciò che è accettabile e ciò che invece non lo è, oppure la disponibilità totale del proprio comportamento si trasforma in passività. Se l'uomo non ha *in sé* il senso della propria esistenza, l'indeterminazione che ne deriva apre inevitabilmente le porte a qualunque tipo di determinazione « esterna ». Dio. O lo stato, che è poi lo stesso.

In altri termini, il fatto che frequentemente la considerazione della matrice biologica umana venga utilizzata per avallare interpretazioni reazionarie (il che può essere prematura imputazione se riferita ai sociobiologi, ma non lo è certamente in molti altri casi, etologi lorenziani in testa), non implica che tale matrice debba forzatamente essere dimenticata. Con questo, non intendiamo qui sconoscere la facoltà di astrazione propria della nostra specie, e l'influenza che essa esercita sulle azioni che vengono compiute. Si tratta piuttosto di cercare d'attribuirle la giusta collocazione, per evitare di rimanere invischianti nelle pastoie che la semplicistica antinomia natura/cultura porta con sé. La produzione culturale è *un elemento* del comportamento, non l'origine di esso. Vale a dire, è una manifestazione, insieme a tante altre della cui importanza reciproca non è ora il caso di discutere, dei modi di funzionare di quella particolare forma della materia vivente che chiamiamo uomo. Modi di funzionare, si badi, che non sono caotici, o casuali, pur essendo complessi e, se volete, misteriosi. Al di là delle controversie scientifiche circa la loro « natura », e non tenendo conto delle (remote?) possibilità di modificazioni evoluzionistiche, essi sono determinati, tipici della specie. Con la loro esistenza, quindi, definiscono i confini all'interno dei quali si esplica il nostro agire, e in questo senso danno valenza e peso a ciò che altrimenti è soltanto mero accadimento.

Dire che i modi di funzionare umani sono tipici della specie equivale, evidentemente, a dire che sono geneticamente fissati, ereditari. Ma non equivale assolutamente ad ammettere il determinismo comportamentale. Componenti genetiche del comportamento e comportamento, infatti, non

sono la medesima cosa. Nell'uomo come in tutti gli esseri viventi, il comportamento è il *risultato* dell'interazione di diverse variabili: il genotipo è solo una di esse, ancorché importante. Per semplificare il discorso, possiamo ridurre tale interazione all'incontro tra le « tendenze », gli impulsi all'azione per così dire imposti da una determinata conformazione biologica, e ciò che convenzionalmente viene definito come l'« ambiente esterno », cioè gli impulsi degli altri esseri viventi, della stessa o di altre specie, ma anche la natura fisica nel suo complesso, l'andamento metereologico e stagionale, l'escursione termica, eccetera eccetera. Tutto ciò non ha influenza solo a livello specifico, determinando l'ambito nel quale si realizza la selezione naturale e quindi, in ultima analisi, la direzione (e la maggiore o minor rilevanza) di essa. Ha influenza anche sugli individui, indirizzando le tendenze innate, permettendo l'esecuzione di certi atti e impedendone altri, instaurando relazioni, generando competizioni, modellando, appunto, il comportamento. La selezione delle specie non è fatta solamente dal presentarsi dell'alternativa tra morte e sopravvivenza, ma anche dei « contenuti » della sopravvivenza, di una miriade di adeguamenti individuali che rappresentano una sorta di « interpretazione » del patrimonio ereditario, di « applicazione pratica » dei suoi contenuti. Se tale interpretazione si fissa in un comportamento univoco, costante, di quelli che gli etologi amano definire « automatico », ciò è perché univoco e costante è il combinarsi dei diversi fattori che lo determinano: quel certo genotipo incontra un ambiente sempre uguale, almeno nei suoi elementi caratterizzanti.

Certamente, tra la conformazione biologica degli esseri viventi e il loro comportamento esiste una relazione profonda. Come già è detto, è quella a stabilire i confini estremi di questo. Ma è del tutto arbitrario (come pur fanno tanti studiosi del comportamento animale e umano) ritenere che tale relazione sia diretta, che cioè *tutto* quanto è dato constatare in questa o quella manifestazione comportamentale abbia il « supporto » della relativa componente genetica, e sia pertanto immodificabile. Un'idea del genere equivale a pretendere una corrispondenza fedele tra genotipo e fenotipo su cui nessun selezionatore di ibridi vegetali si azzar-

derebbe a basare il proprio lavoro (pena l'insuccesso), e che invece molti danno tranquillamente per scontata quando parlano degli istinti dei merli o della natura umana. Il comportamento, infatti, così come si presenta al rilevamento obbiettivo, è una manifestazione fenotipica, « esteriore », nella quale il riconoscimento esatto dell'influenza del patrimonio ereditario è reso estremamente complicato dalla difficoltà di tenere sotto controllo tutte le molteplici azioni esercitate dall'ambiente, nel senso precedentemente definito. In tali condizioni, risulta evidente come sia presuntuoso credere di poter risalire, dagli *a posteriori* di un comportamento osservato, agli *a priori* che possono renderlo sempre e comunque prevedibile. Resta sempre aperta la possibilità che, in condizioni ambientali diverse, il medesimo corredo genetico si combini in modo da produrre azioni nuove e inaspettate.

Dunque l'analisi del comportamento, così come « storicamente » si manifesta, non serve a delimitare l'arco dei comportamenti possibili, e a trarre da ciò indicazioni circa l'essenza della nostra conformazione biologica. Il problema, pertanto, è ancora aperto. Non ci illudiamo di poterlo risolvere in modo definitivo, né di convincere con i nostri argomenti l'eventuale avversario accademico (il quale certo ci rimprovererà la mancanza di quelle citazioni che volutamente abbiamo ommesso per evitare di appesantire eccessivamente il discorso). Crediamo però che qualche lume possa essere trovato, forse inopinatamente, in un approccio sintetico, invece che analitico, e più esattamente in un confronto tra comportamento animale e comportamento umano. Questo, assai più l'esame specialistico dei diversi *ethos*, crediamo permetta di prescindere dalle mascherature fenotipiche, per raggiungere, se non al nocciolo della questione, per lo meno in sua prossimità. Animali e uomo, infatti, non sono categorie fittizie o convenzionali. Al di là delle innumerevoli similitudini che l'amore del paradosso e della polemica induce spesso ad individuare tra noi e le altre forme viventi, la distanza che ci separa da quest'ultime è obbiettivamente rilevante e universalmente, anche se confusamente, percepita. La constatazione delle differenze che generano tale distanza, quindi, mette in evidenza qual-

cosa che appartiene solo all'uomo e, in quanto tale, ne costituisce un elemento caratterizzante.

Certamente, tale modo di operare non consente il raggiungimento di una conoscenza dettagliata dei modi di funzionare che ci distinguono dagli animali. Non sostituisce acquisizioni più perfezionate circa l'intima natura dei fenomeni, la localizzazione degli organi che ad essi presiedono, i biochimismi che li regolano, e via dicendo. Tale modo di operare fornisce un « apprezzamento sintetico » dell'oggetto della nostra osservazione. Ma, appunto per questo, può darci ciò che i risultati delle ricerche specialistiche, scarsi e difficilmente coordinabili, non sanno garantire: una valutazione complessiva, o una chiave di interpretazione. Il confronto dimostra che nel comportamento umano è presente un elemento che in quello animale è invece assente, che non proviene da quanto è definibile come ambiente, ed è pertanto probabilmente legato, in qualche modo, al patrimonio ereditario specifico. Ma andiamo per ordine.

Il comportamento animale è sostanzialmente eterodeterminato. Le prestazioni « teoriche » consentite dalla conformazione biologica, si trasformano in azioni concretamente eseguite attraverso il condizionamento esercitato dall'ambiente, di cui sono un risultato « passivo ». Ci sia consentito un esempio che non ha niente a che fare col mondo animale *sensu strictu*, ma ci permette di spiegare il nostro pensiero. Un batterio ha un corredo enzimatico (ereditario) assai vario, che gli permette di attaccare una certa gamma di substrati diversi. A seconda del substrato che incontra, la natura della sua *performance* cambia. Un batterio lattico, tanto per essere più espliciti, ha gli enzimi adatti per fermentare sia il glucosio che il lattosio, ma nella realtà fermenta, dei due zuccheri, quello che il caso, o l'uomo, gli mette a disposizione. E' il substrato che determina il suo comportamento effettivo, dunque, creando le condizioni perché emerga questa o quella delle sue capacità biochimiche. In questo senso il comportamento del batterio è il risultato « passivo » delle caratteristiche del substrato, cioè dell'ambiente.

Fatte le debite proporzioni, questo è ciò che succede in tutto il mondo vivente e, in particolare in quello animale. Certo, le cose diventano sempre più complicate, man mano

che si sale lungo la scala evolutiva, perché si complicano le conformazioni biologiche, e la qualità e quantità delle loro prestazioni. Inoltre, si complica l'ambiente con cui gli esseri via via più evoluti vengono a contatto: di esso entrano a far parte non solo le diverse forme della materia inerte, ma altri viventi, altre conformazioni biologiche capaci di azione. Le relazioni che si instaurano all'interno di un gruppo di mammiferi sociali, o l'influenza esercitata sul loro comportamento dal posto che occupano (sia come oggetti che come soggetti) in una certa catena alimentare, sono ben più difficili da descrivere brevemente, e meno comode per l'esemplificazione, che non il semplice rapporto batterico/substrato. Così come ci porterebbe troppo lontano dal tema del nostro discorso, il dar conto delle profonde, interessantissime, modificazioni comportamentali subite dalla fauna selvatica in conseguenza dell'estendersi delle aree urbane. Resta comunque l'elemento costante di un comportamento che risulta dalla sottomissione delle manifestazioni del genotipo all'azione modellatrice dell'ambiente. Gli animali fanno solo ciò che sono geneticamente in grado di fare, questo è chiaro. Ma in quest'ambito, fanno quanto l'ambiente il *costringe* a fare.

Anche nell'uomo il comportamento è il risultato dell'incontro tra conformazione biologica e ambiente, nel senso che è sempre la situazione ambientale a fornire l'occasione perché si ponga in atto questa o quella potenzialità del patrimonio ereditario. Notiamo però che, per l'uomo, « ambiente » ha un significato più ampio di quanto ne abbia per gli animali, poiché la porzione di « realtà esterna » con cui ciascun individuo umano viene a contatto nel corso della sua vita è assai maggiore, e quindi più variegata, più eterogenea. Inoltre, l'ambiente che influenza l'esistenza degli uomini è costituito in massima parte di altri individui della medesima specie, cioè dagli uomini stessi, che hanno la possibilità di esercitare condizionamenti vicendevoli rilevanti, anche in assenza di contatto diretto. Anche nel caso umano, pertanto, possono darsi situazioni di equilibrio tra conformazione biologica e ambiente, col risultato di comportamenti fissati, costanti. Ma resta molto più elevata,

comunque, la probabilità di comportamenti individuali differenziati.

Al di là di queste particolarità (tutt'altro che irrilevanti, beninteso), ciò che distingue constatabilmente il comportamento umano da quello animale riguarda il meccanismo dell'incontro tra conformazione biologica e ambiente. Gli equilibri ambientali, tra gli animali, sono *subiti*, nell'uomo sono *accettati*. Vale a dire che, mentre il comportamento animale è l'effetto diretto, « brutale », dell'azione costringitiva dell'ambiente, il comportamento umano è un risultato *mediato* di tale azione, filtrato da una caratteristica esclusivamente umana: la *volontà*. Il comportamento umano è *volontario*: pur traendo la sua origine « storica » dalle sollecitazioni provenienti dall'esterno (in buona misura, dai « problemi » posti dalle relazioni con gli altri uomini) esso presuppone il riconoscimento della sollecitazione e la decisione di rispondervi. Ciò avviene indipendentemente dal fatto che la risposta implichi una qualche scelta tra possibilità diverse (pur potendosi presentare, ovviamente, tale eventualità): anche quando si tratta di imboccare l'unica strada aperta, l'azione umana è frutto di una sorta di « iniziativa mentale », che costituisce la premessa soggettiva all'azione stessa.

Qualche precisazione si rende necessaria. Abbiamo infatti volutamente contrastato la distinzione tra comportamento animale e umano, allo scopo di chiarire fin dall'inizio i tratti essenziali della nostra concezione. Ma le differenze non sono così nette come le abbiamo finora esposte. Nella realtà, anche gli animali lasciano vedere comportamenti volontari, e in misura tanto più rilevante quanto più si sale nella scala evolutiva. La preda che fugge dinanzi al predatore certo *vuole* evitare un pericolo perfettamente individuato. Viceversa, anche nelle società umane sono riscontrabili comportamenti in cui la volontà è assente: basti pensare alle modifiche comportamentali subite da chi viene condannato ad una pena detentiva, perfettamente equiparabili, nel loro meccanismo d'azione, a quelle di un animale costretto a variare il proprio regime alimentare in seguito ad una qualche modificazione ecologica.

Negli animali, però, l'ambito in cui la volontà viene esercitata è estremamente più ridotto che fra gli umani.

Essa è presente in singole azioni, staccate le une dalle altre, ininfluenti ai fini della determinazione del comportamento complessivo. Ciò che le coordina in una *consecutio* « razionale », che dà loro « un senso », è in massima parte l'ambiente con le sue caratteristiche. Proprio come nel caso del galeotto, che certo vuole recarsi all'aria, vuole ricevere i parenti in parlatorio, vuole andare a fare la doccia, ma certo non vuole stare in prigione. Chi trasforma questa serie di azioni volontarie in un « comportamento » (il comportamento « da galeotto ») non è lui, bensì l'autorità che lo ha condannato. L'ambiente. La similitudine è valida particolarmente per gli animali sottoposti al controllo umano, ma anche per quelli selvaggi, presso i quali le « regole » secondo cui i singoli atti si concatenano sono quelle imposte dalle esigenze obbiettive della sopravvivenza, a loro volta determinate (data una certa conformazione biologica) dalle caratteristiche ambientali.

Nell'uomo, invece, il numero delle azioni sottoposte al filtro volontaristico è talmente elevato che la differenza, da quantitativa, si trasforma in qualitativa: la volontà si manifesta in *gruppi* di azioni fra loro coordinate, con la conseguenza di una capacità operativa maggiorata, di cui tutti gli altri esseri viventi sono privi. La volontà umana permette una possibilità di *iniziativa* che conduce ad interferire con l'ambiente, e quindi con i risultati che questo potrebbe determinare sul comportamento. La volontà diviene concorrente all'azione dell'ambiente nella determinazione del comportamento.

Questo non significa che il comportamento umano individuale può prescindere totalmente dalle sollecitazioni provenienti dall'esterno. Gli elementi del comportamento restano sempre la conformazione biologica propria della specie e l'ambiente che la circonda. Ma nella conformazione biologica umana c'è un elemento (la volontà, appunto) che si manifesta indipendentemente dall'azione modellatrice dell'ambiente, e si configura quindi come « un elemento in più » rispetto allo schema tipico del mondo animale. Tale fatto viene, per così dire, esaltato dalla particolare natura dell'ambiente in cui l'uomo si trova normalmente ad agire, costituito, come già si è fatto notare, prevalentemen-

te di altri uomini, cioè di altre volontà che continuamente si intersecano, si urtano, si stimolano.

Per dovere di precisione, bisogna dire che la constatazione della volontà nel comportamento umano, di per sé, non garantisce circa la sua effettiva presenza nel patrimonio ereditario. In quanto elemento osservato, essa resta ancora una manifestaione fenotipica. Ma la costanza di tale manifestarsi, in situazioni ambientali diverse e all'interno di comportamenti eterogenei, nonché il fatto di essere caratteristico unicamente della specie umana, cioè di rappresentare un elemento rilevante di distinzione tra questa e le altre, indica con un buon grado di probabilità che esiste una connessione tra tale elemento fenotipico e il genotipo specifico dell'uomo.

In altri termini, noi non possiamo, solo sulla base dell'osservazione comparata del comportamento animale e umano, individuare quali caratteri trasmissibili presiedano alla « produzione della volontà ». E' probabile che essi abbiano a che fare da vicino con qualche peculiarità delle nostre attività cerebrali: notiamo di sfuggita, al proposito, che la già ricordata capacità d'astrazione, che permette all'uomo di « raffigurarsi » l'ambiente o la propria posizione in esso, può ragionevolmente essere ipotizzata come uno (almeno) dei presupposti funzionali della volontà. E quest'ultima è certamente non estranea, per parte sua, alla produzione della cultura. Comunque, le conoscenze scientifiche disponibili su questi argomenti sono, purtroppo, ancora scarse e frammentarie, e non possono fornirci certezze interpretative. In assenza di esse, però, il confronto tra i comportamenti umani e animali ci fornisce un'indicazione preziosa per accostarsi al problema della nostra natura con qualche speranza di comprensione: l'esistenza della volontà nel comportamento umano è il sintomo che, annidata da qualche parte nel nostro organismo, abbiamo una « capacità di volontà », una « volitività », che non è mero accessorio occasionale, ma costituisce un carattere intrinseco della nostra conformazione biologica, un « modo di funzionare » al quale non possiamo assolutamente rinunciare.

E' opinione diffusa, anche tra gli studiosi definibili come progressisti, che l'uomo sia un essere biologicamente *meno*

determinato degli animali, e che supplisca a questa sua indeterminazione con le proprie attività intellettuali, « completando » la scarsità delle indicazioni operative che gli vengono dalla sua biologia con le produzioni del suo cervello. E' un altro modo (neppur tanto diverso) di esprimere quell'idea del comportamento come « invenzione », di cui abbiamo accennato all'inizio di questa riflessione. Quanto è stato sviluppato sin qui, però, ci porta ad essere in sostanziale disaccordo con siffatta opinione. La nostra concezione della volontà ci fa ritenere legittimo affermare che, al contrario, l'uomo è un essere *più* determinato degli animali, nel senso che il suo comportamento è più rigidamente influenzato dalla conformazione biologica e meno dagli influssi dell'ambiente. Ciò, per la presenza di quella capacità di volere che abbiamo testé riconosciuto essere parte integrante del suo patrimonio genetico, elemento « in più » nella determinazione del comportamento.

L'uomo non può acquisire comportamenti se non dopo averli accettati. Questo non significa che non possa venire eccezionalmente indotto, con l'impiego della costrizione fisica, ad eseguire azioni in contrasto con la sua volontà, ma è certo che la quantità d'energia necessaria ad ottenere tale orribile risultato è enormemente superiore a quella che bisognerebbe impiegare su di un animale. Come un cavallo che scatta al via, accelera fino al massimo dello sforzo, supera gli altri, e finalmente taglia il traguardo, purché abbia un fantino che gli fornisce la sequenza coordinata di impulsi (voce, redini, frusta), così anche l'uomo può essere ridotto a tale livello, automa cieco ed obbediente. Ma, mentre ciò è relativamente facile nel caso del cavallo, perché la volontà del fantino si inserisce agevolmente nel vuoto di volontà della bestia, non lo è altrettanto per l'individuo umano, che è *naturalmente* volitivo, e la cui volontà deve prima essere spezzata, annullata, per poter permettere ad un'altra, esterna, di sostituirvisi. Più esattamente, dunque, e con un pizzico di paradossale, bisognerebbe dire che l'uomo può essere indotto ad eseguire azioni contro la sua volontà, a patto di distruggere preventivamente tale volontà. Azioni singole, comunque, non un comportamento coordinato: in assenza di volontà, il risultato è quanto di meno « economico » si possa pensare, perché costringe il fantino

di turno a seguire passo passo il proprio cavallo, a vivere a suo stretto contatto, per potergli fornire la sequenza di impulsi (voce, redini, frusta) senza la quale le reazioni immediate mai e poi mai potrebbero concatenarsi efficacemente.

Non per nulla, tale « tecnica di controllo » del comportamento è usata solo episodicamente nella società degli uomini, anche sotto i regimi più oppressivi, mentre assai più frequenti sono quelle attraverso cui si cerca di generare il consenso, l'adesione volontaria a determinati modelli comportamentali. Anche qui, detto per inciso, il costo energetico è tutt'altro che indifferente, ma il risultato è per lo meno più « comodo ». Un pendolare che volontariamente (cioè costretto da circostanze che ha riconosciuto e accettato) si alza tutte le mattine alle cinque, caricando coscienziosamente la sveglia prima di coricarsi, è certamente più comodo, da governare, di una recluta che dev'essere ogni volta tirata giù dalla branda dal sergente, altrimenti continuerebbe beatamente a dormire. Risultato più comodo, ma mai completamente garantito, comunque. Proprio per la presenza delle componenti volontaristiche, il comportamento umano non è mai completamente controllabile. Nessun regime è mai riuscito ad ottenere dai propri sottoposti un'adesione totale ad un modello comportamentale prestabilito. Nella società umana è sempre presente la *trasgressione*, come effetto di ritorno di una volitività non soddisfatta, sintomo della resistenza a subire un condizionamento ambientale che non rispetti questo elemento essenziale della conformazione biologica dell'uomo. Non nel mondo animale, dove l'unica trasgressione possibile, in caso di incompatibilità tra conformazione biologica e ambiente, è la mancata sopravvivenza, la morte.

Nell'uomo, la possibilità di restare fisicamente in vita non è direttamente collegata con la possibilità di esprimere la propria volitività. La volontà umana non è incomprimibile, purtroppo: comprimerla è « costoso », non impossibile. E l'uomo continua a vivere anche quando la propria capacità di volere viene limitata in misura rilevante. A ciò è dovuta la sua apparente « plasticità ». Un controllo appena più accurato delle situazioni, però, dimostra che quando la volitività è in qualche modo ostacolata, si generano ten-

sioni, malesseri, conflitti, che rendono l'esistenza più faticosa, meno accettabile, e sono indicativi di una sua non conformità, parziale o totale, ai modi di funzionare specificatamente umani.

In conclusione, quando diciamo che l'uomo è un essere più determinato di quanto non siano gli animali, intendiamo sostenere che è meno adattabile al variare delle situazioni ambientali: nella sua natura, la presenza della capacità di volere funziona come « una condizione in più da rispettare », che restringe il campo delle situazioni accettabili. Mentre per gli animali la mancanza di un atteggiamento intensamente volitivo fa coincidere l'accettabile con quanto rende possibile la sopravvivenza, nell'uomo la sopravvivenza assume gradi di appetibilità diversi a seconda del rispetto della sua volontà che gli viene garantito. Il che equivale ad ammettere che la sopravvivenza, per l'uomo, ha una connotazione più ricca, più definita, che non implica unicamente il restare in vita, ma coinvolge un *giudizio* sulla *qualità* di questa vita. Giudizio che non è il frutto di un valore di origine culturale, almeno alla partenza, ma di quella particolare conformazione biologica che rende l'uomo capace di volontà. (A tale proposito, notiamo anche che non tutte le culture tengono in egual conto la volitività, anzi ne sono conosciute non poche che nutrono per essa un sommo disprezzo. Cionondimeno, gli uomini sono volitivi anche quando aspirano a non esserlo. La volontà esiste al di là della cultura, prima di essa).

Ecco che la volitività umana, proprio per non essere strettamente una *conditio sine qua non* della sopravvivenza, è in grado di « colorare » la sopravvivenza stessa di una valenza che non è oggetto di opzione. L'uomo ha *in sé* almeno un elemento che gli permette di discriminare non semplicemente tra la vita e la morte, ma tra diversi tipi di vita, cioè di *dare un senso* alla propria esistenza. Non un senso qualsiasi: *quel* senso che gli proviene dalla propria capacità di azione volontaria. La presenza della volitività tra i fattori del comportamento genera un criterio di valutazione non del comportamento come tale, bensì dei *rapporti* che si instaurano (o potrebbero instaurarsi) tra comportamento e ambiente che lo influenza. Quanto favorisce l'espressione della mia capacità di volere è positivo, quanto la limita è negativo.

Ciò che viene valutata, dunque, è la rispondenza delle diverse situazioni ambientali alla capacità dell'uomo di autodeterminarsi attraverso la propria volitività, elemento distintivo della particolare ricchezza della sua conformazione biologica. Il senso di tale autodeterminazione viene espresso dall'uomo nel concetto di *libertà*. La libertà è la condizione che permette l'espressione della capacità di volere, la condizione della volitività, e in quanto tale non richiede ulteriori specificazioni. E' la volitività, carattere eminentemente umano, in grado di dare un « significato » all'esistenza, a racchiudere ed esprimere tutte le possibili attribuzioni della libertà. In altri termini, noi non sappiamo (almeno, non come vorremmo) quale sia, in concreto, *la* condizione che permette l'espressione della capacità di volere, e siamo quindi costretti a suddividerla in tante « sottocondizioni ». Ciò non toglie che il rispetto della volitività sia, in tutte, l'elemento comune, lo scopo che ci prefiggiamo di raggiungere ogni volta. E questo scopo sta radicato nella materia di cui siamo fatti. La presenza della volitività nella natura umana è il presupposto « biologico » della libertà.

Assorbendo l'inflazione '82, nell'83 il prezzo di una copia di Volontà passa a 3.500 lire; l'abbonamento ordinario a 12.000; l'abbonamento estero a 15.000 (via aerea 20.000). Perciò . . . abbonatevi, entro dicembre, alle tariffe '82!

conversazioni

LA NATURA DELL'UOMO

1. EDGAR MORIN

Parigi. La parte che mi è tanto cara di questa città — quella dei bistrot, dei caffè della rive gauche, ma anche dei circoli disadorni e polverosi di mitici ricordi — sembra lontana mille miglia. Sono su un ascensore che a folle velocità mi deposita al ventiseiesimo piano della Tour Jade, vicino a Place d'Italie. Nulla in questa zona ha quell'aspetto bohémien che stuzzica le mie velleità tardo-romantiche. Eppure benché il luogo sia tutt'altro che « eccitante », non posso nascondere una certa ansia: sto per incontrare Edgar Morin. Uno dei tre grandi della sociologia francese, assieme a Cornelius Castoriadis e Claude Lefort.

Il lettore italiano ha potuto conoscere Morin solo attraverso pochi libri: L'industria culturale (Il Mulino), Il paradigma perduto (Bompiani), L'uomo e la morte (Newton Compton), Il medioevo moderno a Orleans (E.R.I.) e Il cinema o l'uomo immaginario (Feltrinelli). Ma fortunatamente tra non molto saranno tradotti sia il primo volume di La Méthode —

la sua opera più impegnativa, composta da cinque volumi di cui due già pubblicati — e il recentissimo Pour sortir du vingtième siècle. Comunque sempre una goccia in confronto alla mole dei suoi saggi che spaziano dall'antropo-sociologia alla sociologia contemporanea e alla politica, tra i quali non possiamo dimenticare il famosissimo Mai 68 la brèche, pubblicato alla fine del 1968 in collaborazione proprio con Lefort e Castoriadis, e che rimane ancor oggi una delle più lucide analisi di quell'evento che ha così radicalmente cambiato i costumi della società occidentale.

Sguardo bonario, modi gentili, atteggiamento affabile. Morin parla con quella tranquillità e sicurezza tipica degli intellettuali celebri, nulla in lui della irruenza e veemenza di chi si deve imporre. E' un « grande » e sa di esserlo. Partendo dalla sociologia lei ha sempre più accentuato il suo interesse per la biologia. Qual'è il senso di questa sua « migrazione culturale »?

Non credo vi sia stato un passaggio d'interesse. Credo che ci sia un errore di valutazione perché dirigo la sezione di sociologia del

CNRS e perché in Italia sono conosciuto soprattutto per il mio libro *L'industria culturale*, dove apparivo come un sociologo dei media, della cultura, ma in realtà questo libro era stato preceduto da altri, tra cui *L'uomo e la morte*, pubblicato dieci anni prima cioè nel 1951, ma tradotto solo da poco in italiano. In questo libro io mi ponevo l'interrogativo di una scienza dell'uomo e consideravo la sociologia « pura » terribilmente mutilata perché non teneva in conto che l'uomo è contemporaneamente un essere biologico e un essere culturale. Considerando il problema della morte mi sono reso conto che questa è l'accadimento più ineluttabilmente biologico e nello stesso tempo il fatto più culturale, perché la grande originalità dell'homo sapiens, rispetto ai suoi predecessori, è il mito, l'immaginario, è la credenza di un'altra vita dopo la morte. Da quel periodo il mio campo di ricerche si è focalizzato su una visione antropo-sociologica dell'uomo, cioè su una scienza multidimensionale che considera la biologia e l'immaginario come elementi inseparabili e costitutivi della « dimensione uomo ». Successivamente, a partire dal 1968, collaborando ad un gruppo interdisciplinare chiamato « Il gruppo dei dieci » e ad un istituto di ricerche biologiche, ho ampliato la mia cultura biologica e ho compreso che la biologia su cui basavo *L'uomo e la morte* era obsoleta perché non teneva conto della struttura del DNA e della rivoluzione biologica che si stava producendo proprio in quegli anni. Così mi sono ritrovato in possesso di elementi nuovi per riaddestrarmi nella mia « ossessione principale »: la conoscenza dell'uomo.

Quindi in un certo senso c'è sta-

to un superamento da parte sua della sociologia.

Beh, in un certo senso sì, perché ho scoperto che le scienze sociali non erano sufficientemente elaborate e complesse. In sostanza la sociologia aveva come modello la scienza fisica del XIX secolo, cioè il determinismo, il modello quantitativo, la volontà di avere una spiegazione semplice. Per questi motivi le scienze sociali non riuscivano ad avere un sufficiente rigore scientifico e in più erano incapaci di analizzare compiutamente l'individualità, l'autonomia, la libertà, la soggettività. Addentrandomi in studi di cibernetica e della teoria dei sistemi, ho individuato dei concetti capaci di fondare la « nozione d'autonomia ». Inoltre approfondendo gli studi di biologia ho trovato gli strumenti per fondare una « teoria dell'individualità e del soggetto ». Grazie a questa ricerca interdisciplinare ho potuto ritornare sul problema antropologico con il libro *Il paradigma perduto*, nel quale sostenevo la necessità di riprendere il termine « natura umana ». Infatti alla luce di importanti scoperte scientifiche sui primati, sulla preistoria e sull'inizio del processo di ominizzazione — circa quattro o cinque milioni di anni fa — si poteva operare una « saldatura epistemologica », e quindi mettere in discussione il conformismo culturale che regna nelle università, dove domina ancora una visione dell'uomo legata all'antropologia strutturale. Visione che sostiene la nascita dell'umanità come fenomeno repentino e totale grazie al linguaggio, alle strutture della parentela, alla proibizione dell'incesto.

Ma nonostante i limiti dell'antropologia strutturale, bisogna riconoscere che questa è in grado di

dare una spiegazione razionale dell'uomo...

Non è affatto vero! Noi oggi sappiamo che il processo evolutivo — l'avventura dell'ominidizzazione — non è un fenomeno che si attua con il prodursi contemporaneo di più eventi, ma attraverso un arricchimento in successione progressiva. Ad esempio il fenomeno della proibizione dell'incesto è molto più complesso di quanto comunemente si creda e inoltre non è una caratteristica del solo genere umano. Abbiamo sempre pensato che l'atto della cultura sia quello di imporre delle distinzioni nella promiscuità dell'orda. Anche Freud riprende questa vera e propria leggenda. Ma se osserviamo le società dei primati, ad esempio quelle degli scimpanzè, notiamo che non viene praticato l'incesto tra madre e figli, anche se continuano ad avere rapporti diciamo « amichevoli », quasi esistesse una sorta di inibizione psico-biologica. Anche se non riusciamo a spiegare, per il momento, la non-esistenza dell'incesto, tuttavia questa rilevazione ci dice una cosa molto importante: per capire l'uomo dobbiamo analizzare la sua evoluzione, cioè come sia passato dai primati allo stadio attuale. Come mai siamo diventati non solo dei meta-primati, dei meta-mammiferi, ma dei super-primati, dei super-mammiferi. Bisogna capire come sia avvenuta questa « evoluzione totale ».

Secondo questa sua visione l'uomo possiede una natura specifica, una natura completamente e qualitativamente diversa da tutti gli altri esseri viventi. Che cos'è allora la « natura umana », quali sono le sue connotazioni particolari?

La particolarità consiste nel fatto che la specie umana ha una

serie di elementi fondamentali di unità anatomica, genetica, psicologica, ma al contempo presenta uno straordinario « principio di diversità », non solo diversità razziali, ma un'incredibile diversità da individuo a individuo, anche tra quelli di un piccolo e isolato gruppo sociale. Studiando una piccola tribù amazzonica si scoprirà — mi riferisco alle ricerche dell'antropologo J. Neel — l'enorme diversità psicologica dei suoi membri. Una diversità simile a quella che si può rilevare tra gli abitanti di una grande città come Milano o Parigi. E quello che è ancora più sbalorditivo è la diversità socio-culturale. Pur avendo delle « strutture innate » (cervello, bocca, ecc.) l'uomo, contrariamente agli animali, ha pochissimi « programmi innati ». Si può dire che i nostri « programmi innati » siano solo residuali. Infatti è la cultura che ci dà i programmi di comportamento e anche se la struttura mentale è innata, a partire da questa siamo capaci di apprendere. La nostra diversità è straordinaria. Ad esempio tutti gli uomini ridono e piangono, ma non si ride e non si piange per gli stessi motivi in Cina e in Italia. Inoltre esistono diverse ritualizzazioni del riso e del pianto: in alcune civiltà si piange in pubblico, in altre ci si nasconde. Dunque, a mio parere, la specificità dell'uomo si manifesta nella sua *unità* e nella sua *diversità*, anzi è proprio questa unità che permette l'estrema diversità.

Questo vuol dire che la cultura è l'elemento che modifica l'uomo e che gli permette questa « estrema diversità »?

Non è completamente esatto. Se è vero che l'uomo non può più essere definito unicamente come essere biologico, è perché dovreb-

be essere definito come un essere bio-culturale e allo stesso tempo un essere socio-ideologico e anche pratico-immaginario. Il termine bio-culturale sta a significare che queste due nozioni rinviano sempre l'una all'altra: è impossibile che l'homo sapiens abbia potuto apparire sulla terra senza che prima si fosse formata una cultura.

Cosa intende dire?

Molto semplicemente che per avere un'evoluzione biologica fino all'homo sapiens è stata necessaria una condizione preliminare legata alla creazione di una cultura che permettesse all'evoluzione biologica di perfezionarsi. Dunque si può affermare che la cultura non è semplicemente il prodotto di un'evoluzione biologica, perché quando si ha produzione di cultura, anche se primordiale, questa acquisisce una relativa autonomia dal soggetto che l'ha prodotta e da quel momento retroagisce sull'evoluzione biologica. Un'evoluzione che è durata fino a circa centomila, cinquantamila anni fa. La saldatura epistemologica di cui parlavo prima appare ora più chiara: natura e cultura sono due aspetti non identificabili e non separabili nell'uomo. Quando dico che l'uomo è un essere bio-culturale non voglio dire che l'uomo è al 50% naturale e al 50% culturale, ma che è al 100% naturale e al 100% culturale.

Se come lei dice la cultura retroagisce sull'evoluzione biologica, allora l'evoluzione della cultura avrebbe dovuto sempre influenzare la dimensione biologica dell'uomo, mentre questo non è avvenuto. Come mai l'evoluzione biologica si è arrestata cento, cinquantamila anni fa?

Certo non c'è più stato nessun cambiamento dopo il passaggio del-

l'homo erectus all'homo sapiens. Passaggio che si è concretizzato nell'enorme sviluppo della struttura cerebrale, con una trasformazione non solo quantitativa, ma anche di riorganizzazione del cervello. Però bisogna anche pensare che il cervello è considerevolmente « in anticipo » sull'evoluzione, se consideriamo, come diceva Einstein, che solo il 15% del cervello viene utilizzato. Questo vuol dire che ci sono delle potenzialità favolose inutilizzate. Tutta la nostra evoluzione, dopo la comparsa dell'homo sapiens, si riduce alle interazioni tra gli esseri umani. Quindi c'è stata un'evoluzione, ma tutta circoscritta nell'ambito culturale, senza influenze sull'evoluzione biologica, perché l'evoluzione culturale è divenuta un elemento senza più punti di contatto con la dimensione biologica.

Perché questa cesura?

Forse — azzardo un'ipotesi — perché accanto alle società arcaiche, cioè società di cacciatori e raccoglitori composte da qualche centinaio di membri e soprattutto società senza stato, nascono le società storiche caratterizzate dalla presenza dello stato. Questo fenomeno è dovuto probabilmente ad un'espansione demografica, allo sviluppo dell'agricoltura, alla nascita della città, e quindi dello stato con le sue necessarie pertinenze: esercito e guerre. Dal momento in cui si sviluppa questa « macchina infernale » che si chiama stato, noi assistiamo ad un continuo sviluppo di queste società: diventano sempre più forti, sempre più agguerrite e cominciano a sottomettere e a distruggere tutte le società arcaiche. Tanto che oggi siamo alla liquidazione finale, come sta succedendo con gli indios della foresta amazzonica. In

questo modo stiamo perdendo dei tesori immensi di conoscenze, di cultura, di saggezza. Questo è in definitiva un tipo di evoluzione che porta all'affermazione di un'unica cultura, forse è anche per questo motivo che non è possibile scorgere alcuna possibilità di evoluzione biologica: proprio perché siamo diventati un'umanità monoculturale.

Lei ritiene che la nascita delle società storiche, cioè di società che si organizzano all'interno dello spazio politico dello stato, distruggendo le società arcaiche, senza stato, ci abbiano privato di alternative molto importanti. Ma anche nelle società senza stato esisteva una forma di potere: il capo tribù. Non sarebbe possibile vedere in questa distruzione nulla di più che una forma di «selezione storica», che si è realizzata nel prevalere di quelle società che hanno maggiormente sviluppato uno degli elementi caratterizzanti la natura umana, cioè il potere?

Per prima cosa bisogna rilevare che le manifestazioni sociali del potere non si presetano in modo univoco. Ci sono casi in cui il potere è detenuto dal consiglio degli anziani, oppure c'è un doppio potere, lo stregone e il capo tribù, oppure un capo nominato per la guerra e un altro per il tempo di pace. C'è tutta una serie di situazioni che ci indicano che non esiste una regola assoluta. Con la nascita dello stato assistiamo ad una rivoluzione molto importante. Lo stato assume una capacità di autoriproduzione, una straordinaria autonomia rispetto alla società civile. E si può anche affermare che la violenza e l'aggressività siano un prodotto molto tipico dell'urbanizzazione, della congestione della città. L'uomo-cacciatore non

era un uomo aggressivo come troppo spesso si è scritto. Con questo non voglio certo negare che negli individui possa esistere il «desiderio del dominio», ma se questo «desiderio» si manifesta in una struttura sociale articolata secondo la «logica del dominio», allora assisteremo ad un'esaltazione perversa di questa tendenza; mentre una struttura sociale diversamente articolata sarebbe in grado di neutralizzarla o quantomeno di attenuarla. Dunque il vero problema, a mio avviso, risiede nelle strutture sociali.

Giustamente lei pone l'accento sull'importanza delle strutture sociali, ma perché nel momento in cui l'uomo deve coordinare i suoi rapporti sociali sceglie la forma della dominazione? Tutte le società storiche sono regolate da rapporti di dominazione, se l'uomo ha — come lei dice — una straordinaria gamma di potenzialità, perché nel costituire la società sceglie una e una sola forma di espressione: il potere?

Questo è forse uno dei grandi enigmi, uno dei punti oscuri della nostra storia. Come mai in tutte le situazioni sociali nasce questa macchina infernale, lo stato? Forse c'è una «follia casuale» che una volta concretizzatasi ha una straordinaria capacità di uniformare il corso della storia. Da quel momento tutta la nostra storia è la storia degli stati e delle loro guerre. La logica del dominio è una logica folle e incoerente, purtroppo è quella che si è affermata. Ma per fortuna possiamo sempre pensare, perché nell'uomo esiste questa possibilità della diversità, che la storia futura non sarà solo la storia del dominio e di questo «mostro paranoico» che è lo stato con la sua follia nucleare.

2. HENRI LABORIT

Parigi. Biologo di fama internazionale, Henri Laborit, si presenta come un equilibrato composto di scienziato, manager, attore dai modi raffinati del gentiluomo d'altri tempi. Impostosi già all'inizio degli anni cinquanta per aver inventato l'ibernazione artificiale, Laborit vive intensamente la sua vita, iniziata sessantotto anni fa ad Hanoi. La rarefatta atmosfera del laboratorio di eutonologia — che lui dirige dal 1958 — fornisce un magico contrappunto alla sua stimolante produzione intellettuale, che si snoda lungo decine di libri destinati sia agli specialisti sia al grosso pubblico. Ma non solo seri saggi, anche film; infatti l'uomo della strada ha scoperto Laborit nel 1980, quando ha girato con il regista Alain Resnais il famoso *Mon oncle d'Amérique*, ispirato al suo libro *Elogio della fuga* (Mondadori 1982).

Sorridendo ironicamente, quasi a voler rompere il ghiaccio, Laborit mi dice: «La politica, la psicoanalisi, l'economia, la sociologia non sono nient'altro che aspetti particolari della biologia. Quando parliamo di sistemi viventi siamo inevitabilmente nel campo della biologia. Non esiste una sociologia dei sassi, ma solo la fisica. L'economista, lo psicologo, il sociologo credono che il loro campo di investigazioni sia definito nell'ambito della loro specializzazione. E' una grossa ingenuità! E' una nostra invenzione credere di poter suddividere la conoscenza dell'uomo in diversi settori, mentre tutto è biologia, a cominciare dal plancton fino all'uomo».

Coerentemente alla sua visione della biologia, Henri Laborit è uno scienziato composito: il suo

interesse dominante è la comprensione dell'uomo nell'eccezione più totale. Usando un termine alla moda potremmo definirlo un «tutto-ologo», ma la connotazione negativa assunta dal termine non gli renderebbe giustizia. Eppure il suo rigore scientifico che spesso si coniuga con il paradosso, con l'immagine figurata, con la provocazione intellettuale, ci da un'immagine di Laborit difficilmente circoscrivibile. Entrare nel mondo di Laborit significa interrogarsi sul senso dell'uomo, su noi stessi. Interrogativo forse metafisico, a cui Laborit crede però si debba dare una risposta. «Ma il mondo sociale nel quale viviamo — premette Laborit — è contrassegnato da una pressoché totale ignoranza degli elementi che ci determinano, dunque l'unica risposta possibile è la fuga. Si fugge soprattutto nell'immaginario perché se l'individuo resta nella logica del gruppo sociale non potrà mai essere in equilibrio biologico. Le finalità dell'individuo non sono le stesse del gruppo sociale, cioè del "livello d'organizzazione" che lo ingloba. Più i gruppi sociali si sclerotizzano, si dogmatizzano, più appaiono delle malattie che io ritengo determinate dall'*Inibizione dell'azione* (che è poi il titolo di un mio libro di prossima pubblicazione in italiano), cioè situazioni patologiche che si manifestano attraverso forme tumorali, malattie cardiovascolari, dell'apparato digerente e altre ancora. Dunque se volete stare bene non c'è che una sola soluzione: la fuga. La fuga può essere la psicosi: lo psicotico vive nel suo immaginario e non soffrirà più (le statistiche lo confermano) delle malattie degli uomini normali. Lo psicotico ha superato l'inibizione dell'azione. Se prima stava male, era angoscia-

to, dopo che è divenuto "folle" trova un equilibrio perfetto proprio perché è fuggito dalla società contemporanea. Egli regredirà, perché non apprende più nulla, ma nel suo immaginario ha ritrovato il piacere e non si ammalerà più. Un altro modo di fuggire è la creatività, altra situazione che rasenta la follia, ma che permette di arrivare in una dimensione "altra" rispetto a questo mondo insopportabile. E infine il suicidio. Non ci si uccide per caso, ma per ritrovare il piacere, cioè eliminando le cose che ci fanno stare male, soprattutto noi stessi. Il suicidio è un atto di ricerca del piacere ».

*Laborit, pur se induge nell'elogio della fuga, sembra avere i piedi ben piantati nella realtà. Per lui comprendere l'uomo vuol dire soprattutto comprendere quali sono gli automatismi che ci determinano, comprendere le « leggi » biologico-culturali che regolano la nostra esistenza. Per questo motivo molti hanno ravvisato in lui un precursore di quella nuova scienza denominata sociobiologia. Il clamore suscitato dal saggio Sociobiologia. La nuova sintesi (Zanichelli) scritto nel 1975 dallo zoologo statunitense Edward O. Wilson, ha riacceso l'interesse per alcuni scritti di Laborit, anche se lui si mostra decisamente critico verso Wilson: « Ho fatto delle ricerche che potremmo definire di sociobiologia molto prima di Wilson, circa venticinque anni fa, il mio primo libro di "sociobiologia" si intitolava *Du soleil à l'homme*. Non amo criticare la gente, però non posso nascondere che mi trovo in totale disaccordo con Wilson e i suoi ammiratori. Essi infatti ignorano che i sistemi viventi si strutturano a diversi livelli d'organizzazione. Parlano dei sistemi viventi come se tutto si riducesse ai*

geni, in più analizzano i comportamenti degli animali e pretendono riferirli anche agli uomini, trascurando il fatto che gli animali hanno un cervello diverso e che funziona in un modo non assimilabile a quello dell'uomo. Passano da geni degli insetti a quelli degli animali a quelli degli uomini descrivendo una continuità che non esiste. Facendo affermazioni di carattere morale come quella che il gene è egoista ».

Laborit sorride divertito, ma anche un po' disgustato. E' facile intuire che per lui i sociobiologi non sono dei veri scienziati. E riattacca: « In più fanno un grosso e grave errore scientifico, un errore fondamentale: confondono una causa con una funzione. Per loro la causa è il gene e tutto dipende dal gene che vuole perpetuarsi. Le faccio un esempio banale, ma di immediata comprensibilità. Abbiamo ali presso taluni insetti, abbiamo ali presso gli uccelli, abbiamo ali presso i mammiferi, per esempio i pipistrelli. La stessa funzione serve a tre specie diverse, tutte e tre volano, ma questo evidentemente non ha un'unica causa. Altro errore: credono che l'intelligenza sia misurabile con i quozienti intellettuali e che l'intelligenza distingua gli uomini nella gerarchia sociale. Penso avrà letto che attualmente negli U.S.A., in base a queste concezioni, cominciano a far accoppiare dei premi Nobel con delle donne superdotate, ma il prodotto di quella popolazione, il bambino, se venisse abbandonato fuori dal contesto umano, non sarebbe mai un uomo. Non saprebbe camminare, non saprebbe parlare e sarebbe un piccolo animale, probabilmente meno capace degli altri animali. Questo vuol dire che nessun serio biologo può valutare separatamente

quanto di genetico e quanto di culturale c'è in un uomo. Inoltre bisogna tener presente l'enorme importanza che la dimensione culturale ha nella "produzione" dell'uomo che noi conosciamo. Invece ci sono dei tipi come Eysenck, uno psicologo inglese, che si permette di dire che l'80% della personalità umana è condizionata dai geni e il restante 20% dalla cultura. Ma su quali basi scientifiche lo può dire? E' un'affermazione semplicemente assurda. Per di più si tratta di affermazioni pericolose, si cade in una sorta di fascismo, perché se uno è geneticamente condizionato ad essere quello che è, dovremmo essere contenti di essere un emarginato, un manovale, un operaio malpagato. Mentre chi sarà un uomo importante, lo sarà perché i suoi geni l'hanno determinato così. Non si potrà più dire nulla, perché sono i geni che l'hanno messo in quella situazione di predominanza ».

A tutta prima sembrerebbe che Laborit sostenga la tesi «culturalista» dell'uomo, cioè che la produzione di cultura da parte dell'uomo ne determini una nuova dimensione. Struttura biologica e cultura interagendo determinerebbero la «natura umana». Una natura che vede il prevalere della dimensione culturale rispetto a quella biologica: in questa visione anche i bisogni sarebbero soprattutto una manifestazione della cultura. Ma Laborit sfugge a questa definizione: «Quello che lei definisce biologia io non l'accetto. Ma voglio entrare nel suo gioco. I geni sono biologia, questi geni mi hanno dato un uomo, ma quest'uomo ha un cervello più sviluppato degli altri esseri viventi e, entrando nella sua logica, posso dire che la materia organica

strutturata in un certo modo dà un senso ad un organismo umano. A partire da questo fatto abbiamo un uomo "organico" e da quel momento tutto diviene culturale. Ma il fatto è che noi chiamiamo culturale qualcosa perché non la si tocca. Ma si può toccare cosa separa un elettrone da un protone, si può toccare quello che separa una molecola da una cellula? Allo stesso modo si può toccare cosa separa la biologia dalla cultura in un uomo? Quello che distingue una "struttura vivente" da una "struttura inanimata" è un complesso di relazioni a diversi livelli d'organizzazione: il livello atomico, il livello molecolare, il livello della cellula, il livello dell'organo, il livello dei sistemi, il livello dell'uomo, il livello dei gruppi sociali, il livello delle società e la specie. Per comprendere l'uomo dobbiamo comprendere la globalità del problema, cioè il livello d'organizzazione che ci ingloba ».

A questo punto Henri Laborit si lancia in una serie di considerazioni, di metafore, di allusioni. La sua voce flautata ogni tanto si eleva di tono per poi ripiombare su tonalità bassissime. Uomo di scienza, certo, ma anche attento gestore della sua immagine. Ingegno poliedrico, curioso di tutto, ricorda un po' gli enciclopedisti del settecento. Serio e al contempo ironico e autoironico, con un gusto, tutto francese, per la battuta paradossale, nella quale però si intravede una seria riflessione. Scienziato e filosofo dell'uomo e delle sue manifestazioni: «L'amore è ciò che ci lega ad un oggetto gratificante, un oggetto di cui si ha bisogno per essere in uno stato di equilibrio biologico. Ma se l'oggetto della nostra "voglia" (envie) non corrisponde ai canoni estetici culturali che

ci sono stati inculcati non ci interesserà e non saremo innamorati. Quando abbiamo un oggetto che ci gratifica vogliamo che resti a nostra disposizione per poter ritrovare la gratificazione. Ma se ce lo tolgono non potremo più riprodurre lo stato piacevole che abbiamo scoperto. C'è dunque una nozione di proprietà che si apprende. L'amore non è altro che il bisogno di conservare per sé, per il proprio equilibrio biologico un oggetto attraverso il quale si è ottenuto quella particolare situazione di piacere. E non bisogna confondere la "voglia" (*envie*) con il "desiderio" (*desir*). Noi abbiamo "voglia" di fare l'amore con una donna, mentre "desideriamo" qualcosa che non avremo mai: la Donna, con la D maiuscola. Questa donna mitica, che non esiste e che rincorreremo per tutta la vita, si trasforma con la nostra esperienza sessuale. Il nostro desiderio diverrà sempre più mitico, ma anche sempre più complesso, ricco, multiforme ».

Quasi, quasi mi sembra di rivedere quella scena famosa de La città delle donne di Fellini, quando si vede alzarsi verso il cielo una mongolfiera a forma di donna. Anch'essa donna mitica: puttana e madonna contemporaneamente. Ma il senso del déjà vu scompare quando Laborit, cambiando bruscamente argomento, dichiara: « La libertà non esiste. Per me la libertà è poter realizzare il proprio progetto. Progetto che è determinato dalle nostre pulsioni, dai nostri automatismi culturali, dai nostri desideri e tutto questo è il risultato di un sistema complesso di interrelazioni. Dunque siamo di fronte ad un determinismo complesso non certo lineare: c'è una molteplicità di fattori che intervengono e che reagiscono su altri fattori precedentemente determinati. Ma il progetto

finale è sempre determinato, dunque non è libero ». *Quindi se l'uomo è completamente determinato non ha la possibilità di scelta?* « Infatti — risponde Laborit — ha solo una possibilità di comprendere perchè non è libero. Ed è proprio perchè non ha ancora compreso che non ha possibilità di scelta che ci si uccide. Come dico nel film *Mon oncle d'Amerique*, quando non si conosce la legge di gravità nessuno può impedirvi di esser libero e di fare come Icaro e di sfraccellarvi al suolo. Ma quando conoscete la legge di gravità non siete più libero, siete obbligato ad obbedire a questa legge, però utilizzandola potrete andare sulla luna. Le leggi che regolano l'uomo sono molto più complesse di quelle di gravità. Sono delle leggi che non conosciamo ed è per questo che continuiamo a blaterare ».

*Ma come fa concordare questa sua negazione della libertà con la tensione verso la libertà presente in alcuni suoi scritti? Laborit mi guarda sorridendo, stranamente mi sento come uno dei topolini da esperimento del film *Mon oncle d'Amerique*. « La libertà comincia dove finisce la conoscenza — risponde —. Dal momento in cui si avrà una maggiore conoscenza si saprà di non essere liberi, ma la nostra conoscenza sarà sempre limitata, quindi ci sarà sempre spazio per pensare la libertà, per sentirsi liberi ».*

Ma l'idea di libertà non è legata solo alla non-conoscenza, è probabilmente la scoperta culturale più importante dell'uomo. L'idea di libertà e la sua elaborazione hanno profondamente modificato l'uomo e il suo modo di sentire, di agire, di pensare. Non è dunque possibile vedere la libertà come la possibilità di rottura degli automatismi che ci determinano? « Niente affatto, per-

chè l'uomo scopre la libertà solo perchè ci sono dei sistemi gerarchici. Se la società non fosse gerarchica gli uomini saprebbero che dipendono l'uno dall'altro e che dunque non sono liberi. La libertà fa parte del nostro bagaglio idealistico. I rivoluzionari russi nel 1917 credettero di instaurare la libertà e invece hanno creato la dominazione di una burocrazia e di una tecnocrazia altamente oppressiva. Solo pochissimi avevano intuito che una rivoluzione marxista avrebbe

prodotto un nuovo totalitarismo. Tra questi Bakunin, ma è evidente, Bakunin era un anarchico...» *Cosa intende dire?* « Che io sono un anarchico. L'anarchia per me non è il disordine, è l'invenzione costante, è una rivoluzione permanente, un progresso nei rapporti sociali. Penso quindi che la conoscenza non ci darà la libertà, ma che la conoscenza dei determinismi ci permetterà di fare qualcosa di diverso e in meglio ».

Luciano Lanza



rivista anarchica

redazione e amministrazione: Editrice A, c.p. 17120, 20170 Milano. Telefono 02 - 2896627 (ore 16 - 19).

A è in vendita in molte edicole e librerie in tutt'Italia/se non la trovi, abbonati o chiedici il più vicino punto-vendita/se vuoi diffonderla, scrivici/una copia, 1.500 lire/abbonamento annuo, 15.000 lire/estero, 30.000/via aerea (solo paesi extraeuropei), 50.000/sostenitore, da lire 50.000 in su/versamenti sul c.c.p. 12552204 intestato a « Editrice A - Milano »/

FEMMINISMO E ANARCHISMO



La via femminista all'anarchismo

Peggy Kornegger *

Undici anni fa, quand'ero studentessa nel liceo d'una cittadina dell'Illinois, non avevo mai sentito la parola « anarchismo ». Il massimo cui ero arrivata era sapere che anarchia significava « caos ». Quanto al socialismo ed al comunismo, le mie lezioni scolastiche di storia trasmettevano in qualche modo il messaggio che non c'era differenza tra essi ed il fascismo, una parola che a sua volta suscitava l'immagine di Hitler, dei campi di concentramento e d'ogni genere di cose orribili che non erano mai accadute in un paese libero come il nostro. Mi veniva impercettibilmente insegnato a mandar giù il blando nutrimento della politica americana tradizionale: moderazione, compromesso, tenere il piede in due staffe. Imparai bene la lezione: mi ci vollero *anni* per riconoscere i pregiudizi e le distorsioni che avevano modellato tutta la mia « educazione ». La storia dell'umanità** significava la storia del maschio (bianco); come donna ero relegata ad un'esistenza delegata. Come anarchica non

* Peggy Kornegger, che si autodefinisce anarchica, femminista e lesbica, aderisce al neonato Anarchos Institute di Montreal e sta lavorando ad un libro collettivo dal titolo *Le figlie di Emma* (Goldman). Il testo che qui presentiamo è uscito nel 1975, con il titolo *Anarchism, The Feminist Connection*, sulla rivista femminista americana « The Second Wave » e poi, ristampato in opuscolo in più edizioni successive, ha avuto una straordinaria diffusione ed un impatto notevole nel movimento femminista nord-americano.

** C'è nel testo inglese (*his-story of mankind*) un doppio gioco di parole intraducibile dove storia è storia di lui e umanità ha una connotazione maschile [N.d.T.].

esisteva affatto. Un bel pezzo di passato (e perciò di futuro possibile) m'era stato sottratto. Solo recentemente ho scoperto che molti dei miei impulsi politici disordinati e delle mie inclinazioni si potevano inserire in un quadro coerente, vale a dire nella tradizione di pensiero anarchica o libertaria. Era come vedere improvvisamente il rosso dopo anni di grigi daltonici.

Emma Goldman mi diede la prima definizione di anarchismo:

L'anarchismo, dunque, si batte per la liberazione della mente umana dal dominio della religione; per la liberazione del corpo umano dal dominio della proprietà; per l'emancipazione dalle catene e dalla coercizione dei governi. L'anarchismo si batte per un ordine sociale basato sulla libera associazione degli individui allo scopo di produrre ricchezza sociale reale, un ordine che garantirà ad ogni essere umano il libero accesso alla terra ed al pieno soddisfacimento dei bisogni vitali, a seconda dei desideri, gusti, inclinazioni individuali (1).

Ben presto iniziai a tracciare connessioni mentali tra l'anarchismo ed il femminismo radicale, e divenne per me molto importante mettere per iscritto qualcuna delle mie idee in merito, come un modo di comunicare ad altre donne l'eccezione che suscitava in me questo anarco-femminismo. Mi sembra essenziale comunicarci l'un l'altra le nostre visioni, per infrangere alcune delle barriere innalzate tra di noi dall'incomprensione e dallo scissionismo. Sebbene io mi definisca anarco-femminista *, questa definizione può includere il socialismo, il comunismo, il femminismo culturale, il separatismo lesbico, o una dozzina d'altre etichette. Come dice Su Negrin: « Nessun ombrello politico può coprire tutti i miei bisogni » (2). Abbiamo, io credo, più cose in comune di quante pensiamo d'averne. Proprio ora, mentre sto scrivendo queste mie sensazioni ed opinioni, non vedo la

(1) Emma Goldman, *Anarchism What It Really Stands For*, in *Red Emma Speaks*, Vintage Books, 1972, p. 59.

* L'autrice usa i neologismi *anarcha-feminist* e *anarcha-feminism* che abbiamo tradotto con anarco-femminista e anarco-femminismo [N.d.T.].

(2) Su Negrin, *Begin at Start*, Times Change Press, 1972, p. 128.

mia vita ed i miei pensieri come separati da quelli delle altre donne. In realtà, una delle miei più forti convinzioni in merito al movimento delle donne è che noi condividiamo una visione del mondo incredibilmente simile. Il mio contributo personale a questa visione comune è di proporre non delle asserzioni definitive o delle risposte rigide, ma possibilità e connessioni mutevoli che spero rimbalzeranno tra noi e contribuiranno ad un processo continuo di crescita individuale e collettiva ed all'evoluzione/rivoluzione.

Che cosa significa veramente l'anarchismo?

L'anarchismo è stato diffamato e travisato per tanto tempo che forse la prima cosa da fare è spiegare che cosa è e che cosa non è.

Probabilmente lo stereotipo prevalente dell'anarchico è quello d'un uomo dall'apparenza malvagia che nasconde in un nero mantello una bomba con la miccia accesa, pronto a distruggere o assassinare qualunque cosa o persona trovi sul suo cammino. Quest'immagine genera paura e repulsione nella maggior parte della gente, indipendentemente dalle loro opinioni politiche; perciò l'anarchismo viene rifiutato perché « brutto, violento ed estremistico ». Un altro travisamento dell'anarchico è quello di un idealista privo di senso pratico, dedito a speculazioni inutili, utopiche, prive di contatto con la realtà. Risultato: l'anarchismo viene anche in questo caso rifiutato, perché è un « sogno impossibile ».

Nessuna di queste due immagini è giusta (sebbene vi siano stati sia degli anarchici assassini sia degli anarchici idealisti — il che è vero, del resto, per molti altri movimenti politici, sia di sinistra sia di destra). Ciò che è giusto dipende, naturalmente, dal singolo quadro di riferimento. Ci sono diversi generi d'anarchici, proprio come ci sono diversi generi di socialisti. Quello di cui parlo io è l'anarchismo comunista, che mi pare sostanzialmente identico al socialismo libertario (cioè non-autoritario). Le etichette possono generare un sacco di confusione, perciò, nella speranza di chiarire il concetto, definirò l'anarchismo usando tre principi fondamentali (ognuno dei quali credo sia coerente con l'analisi femminista radicale della società — ma di ciò parleremo più avanti):

1. *Abolizione dell'autorità, della gerarchia, del governo.* Gli anarchici lottano per la *dissoluzione* (e non per la conquista) del potere degli essere umani sugli essere umani, del potere dello Stato sulla comunità. Mentre molti socialisti auspicano un governo della classe operaia e una successiva, finale, estinzione dello Stato, gli anarchici credono che i mezzi determinano i fini, che uno Stato forte si autopropaghi. Il solo modo per raggiungere l'anarchia (secondo la teoria anarchica) è tramite la creazione di forme sociali cooperative non autoritarie.

2. *Individualità e collettività.* L'individualità non è incompatibile con il pensiero comunista. Si deve tuttavia distinguere l'« individualismo rozzo », che alimenta la competizione e l'indifferenza per i bisogni degli altri, dalla vera individualità, che implica una libertà che non viola la libertà altrui. In particolare, in termini di organizzazione politica e sociale, questo significa equilibrare l'iniziativa individuale con l'azione sociale, tramite la creazione di strutture tali da consentire che il processo decisionale resti nelle mani di tutti coloro che fanno parte di un gruppo, di una comunità, di una fabbrica, e non finisca nelle mani di « capi » e « rappresentanti ». Significa agire e coordinarsi grazie ad una rete non-gerarchica (non una piramide, ma cerchi inanellati) di piccoli gruppi o piccole comunità (si veda nel prossimo paragrafo la descrizione delle collettività anarchiche spagnole). Infine, significa che una rivoluzione riuscita è quella in cui individui e gruppi autonomi, non manipolati, lavorano assieme per il « controllo diretto, non-mediato della società e della loro vita ». (3)

3. *Spontaneità e organizzazione.* Gli anarchici sono stati a lungo accusati di invocare il caos. In effetti, la maggior parte della gente crede che anarchia sia sinonimo di disordine, confusione, violenza. E', questo, un completo travisamento del significato vero dell'anarchismo. Gli anarchici non negano affatto la necessità dell'organizzazione; solo, vogliono che essa venga dal basso, non dall'alto, dall'interno, non dall'esterno. Una struttura imposta dall'esterno o delle regole rigide, che alimentano la manipolazione e la passività, sono le forme più pericolose che può assumere una cosiddetta « rivoluzione ». Nessuno può dettare la forma esatta del futuro. L'azione spontanea nel contesto di situazioni specifiche è necessaria, se vogliamo creare una società che corrisponda ai bisogni mutevoli di mutevoli

(3) Murray Bookchin, *On Spontaneity and Organization*, in « Liberation », marzo 1972, p. 6.

individui e gruppi. Gli anarchici credono nelle forme fluide: democrazia partecipatoria su piccola scala, coniugata con la cooperazione ed il coordinamento collettivi su grande scala (senza che con ciò vada persa l'iniziativa individuale).

Detta così, la cosa sembra splendida, ma come potrebbe mai funzionare? Un romanticismo utopico di questo genere non potrà mai avere nulla a che fare con il mondo reale... vero? Sbagliato! In realtà gli anarchici possono vantare un certo numero di realizzazioni esemplari, seppure effimere e pochissimo note. In particolare, la Spagna e la Francia hanno una lunga storia di attività anarchiche ed è in questi due paesi che ho trovato la concretizzazione più eccitante dell'anarchismo teorico. *

[...]

Ciò che accadde in Francia nel 1968 è vitalmente connesso con la Rivoluzione spagnola del 1936. In entrambi i casi i principi anarchici vennero non solo discussi ma realizzati. Il fatto che i lavoratori francesi non siano arrivati all'auto-gestione può essere dovuto al fatto che l'anarco-sindacalismo non era forte in Francia negli anni '60 come era in Spagna prima del '36. Questa è, naturalmente, una super-semplificazione; le spiegazioni di una rivoluzione « fallita » possono andare avanti all'infinito. Ciò che, in questo contesto, ci sembra fondamentale è il fatto che una situazione rivoluzionaria ci sia comunque stata. Il maggio '68 dimostra infatti che è sbagliata l'opinione comune secondo cui la rivoluzione in un paese capitalista avanzato è impossibile. I figli della classe operaia e del ceto medio francese, educati alla passività, al consumismo e/o al lavoro alienato, rifiutavano molto di più del capitalismo. Essi mettevano in discussione l'autorità stessa e rivendicavano il diritto ad un'esistenza libera e *ricca di significato*. Le ragioni d'una rivoluzione nella società industriale moderna non sono più quindi limitate alla fame ed alla scarsità materiale; esse includono il desiderio di liberazione umana da tutte le forme di dominazione, cioè sostanzialmente un mutamento ra-

* Omettiamo, qui, quasi tutto il paragrafo *Oltre la teoria: Spagna 1936-1939, Francia 1968*, per ragioni di spazio e perché racconta, a livello divulgativo, fatti ben noti — crediamo — alla maggior parte dei nostri lettori. [N.d.T.]

dicale nella « qualità stessa della vita quotidiana » (4). E ciò presuppone la necessità di una società libertaria. L'anarchismo non può più essere considerato un anacronismo.

E' per te che fai rivoluzione

Si dice spesso che gli anarchici vivono in un mondo di sogni di là da venire e non vedono le cose che accadono oggi. In realtà le vediamo anche troppo bene e con i loro veri colori, ed è proprio ciò che ci spinge ad aprirci la strada, a colpi d'accetta, nella foresta di pregiudizi che ci circonda (5). [Pëtr Kropotkin]

Ci sono due ragioni principali per cui la rivoluzione è abortita in Francia: 1) un'inadeguata preparazione teorica e pratica dell'anarchismo e 2) l'alleanza oggettiva dell'enorme potere statale con l'autoritarismo ed il burocratismo presenti nei gruppi della sinistra potenzialmente favorevoli alla rivoluzione. In Spagna la rivoluzione era maggiormente diffusa e tenace, grazie ad un'estesa preparazione. Ciononostante, essa venne alla fine schiacciata da uno Stato fascista e dalla sinistra autoritaria. E' importante, ora, prendere in considerazione questi due fattori in riferimento alla situazione attuale negli Stati Uniti. Non solo ci troviamo di fronte ad uno Stato potente, con le sue forze armate, la sua polizia, le sue armi atomiche che potrebbero distruggere istantaneamente l'intera specie umana, ma dobbiamo anche affrontare una diffusa riverenza per l'autorità e per le forme gerarchiche, la cui riproduzione viene assicurata quotidianamente attraverso la passività indotta dalla famiglia, dalla scuola, dalla chiesa, dalla televisione.

Ma dove ci porta quest'immagine di un nemico gigantesco, spietato e formidabile? Se non ci lasciamo paralizzare dal fatalismo e dal senso d'impotenza, potremmo essere indotte a ridefinire l'anarchismo ed a riconoscere nell'anarco-femminismo il quadro generale in cui concepire la lotta per la liberazione umana. Sono le donne ad avere oggi la chiave per una nuova concezione della rivoluzione, sono le donne a rendersi conto che la rivoluzione non può più si-

(4) Murray Bookchin, *Post Scarcity Anarchism*, p. 249; ediz. italiana: *Post scarcity anarchism*, La Salamandra, Milano, 1979.

(5) Paul Berman, *Quotations from the Anarchists*, Prager Publishers, 1972, p. 146.

gnificare la presa del potere o la dominazione di un gruppo sociale da parte di un altro — in *nessuna* circostanza, per *nessun* periodo di tempo. E' il dominio stesso che deve essere abolito. Ne dipende la stessa sopravvivenza del pianeta. Non si può più permettere agli uomini di manipolare irresponsabilmente l'ambiente per il loro proprio interesse, esattamente come non gli si può più permettere di distruggere sistematicamente intere razze di esseri umani.

Gli Stati Uniti sono un paese molto vasto, con una storia d'azione anarchica ridotta e sporadica. Sembrerebbe che siamo non solo impreparati, ma letteralmente rimpiccioliti da uno Stato più potente di quello francese e di quello spagnolo messi insieme. Dire che la probabilità di successo sono terribilmente basse è ancora poco.

D'altronde, l'esistenza della gerarchia e di una struttura mentale autoritaria minaccia, dicevamo, la nostra stessa esistenza umana e planetaria. La liberazione globale e la politica libertaria è diventata perciò *necessaria*, non è un sogno utopistico. Dobbiamo « conquistare le condizioni vitali per poter sopravvivere » (6).

Focalizzare l'anarco-femminismo come contesto rivoluzionario necessario della nostra lotta non significa negare l'immensità del compito che ci sta di fronte. Ma d'altronde l'uscita dallo storico circolo chiuso delle rivoluzioni incomplete od abortite esige da noi nuove definizioni e nuove tattiche — per realizzare quel processo di « erosione » (7) che descriverò nel paragrafo *Realizzare l'utopia*. Come donne siamo particolarmente adatte a questo processo. « Sotterranee » per millenni, abbiamo imparato a nasconderci, ad essere ingegnose, astute, silenziose, tenaci, acutamente sensibili ed esperte nell'arte della comunicazione. Per la nostra stessa sopravvivenza abbiamo imparato a tessere regnatele di ribellione invisibili all'occhio del « padrone ».

D'altro canto la preparazione anarchica non è inesistente nel nostro paese. Esiste nella mente e nelle azioni delle donne che si preparano (spesso inconsapevolmente) per una rivoluzione le cui forme manderanno in frantumi l'inevitabilità storica ed il processo storico stesso.

(6) Bookchin, *Post Scarcity Anarchism*, p. 40.

(7) Bookchin, *On Spontaneity and Organization*, p. 10.

Sappiamo che aspetto ha uno stivale / visto da sotto /
conosciamo la filosofia degli stivali... / Ben presto ci diffonderemo
come gramigna / ovunque ma lentamente. / Le piante coltivate
si ribelleranno / con noi, le recinzioni cadranno / non ci saranno
più stivali. / Intanto mangiamo fango / e dormiamo; aspettiamo /
sotto il tuo piede / Quando diremo all'attacco! / non sentirai
nulla / dapprima / (8).

L'anarchismo ed il movimento delle donne

Lo sviluppo della solidarietà femminile è una sfida unica, perché è rivolta contro il modello basilare, sociale e psichico, della gerarchia e della dominazione ... (9) [Mary Daly]

In tutto il paese gruppi indipendenti di donne cominciano a funzionare senza la struttura, i capi e gli altri factotum della sinistra maschile, creando, indipendentemente e simultaneamente, organizzazioni simili a quelle degli anarchici ... E non è un caso. (10) [Cathy Levine]

Non mi sono occupata della questione del ruolo della donna in Spagna ed in Francia, perché può essere sintetizzata in una parola: immutato. Gli uomini anarchici sono stati poco meglio degli altri maschi, quanto a sottomissione della donna (11). Ecco dunque l'assoluta necessità di una rivoluzione anarchica *femminista*. Altrimenti gli stessi principi su cui si basa l'anarchismo diventano pura ipocrisia.

L'attuale movimento delle donne e l'analisi sociale di tipo femminista radicale hanno contribuito molto al pensiero libertario. In effetti, la mia tesi è che le femministe sono state per anni anarchiche inconscie sia nella teoria sia nella pratica. E' tempo di divenire consapevoli delle connessioni esistenti tra anarchismo e femminismo e di usare il quadro contestuale che ne deriva per il nostro pensiero e la nostra azione. Dobbiamo riuscire a vedere molto chiara-

(8) Margaret Atwood, *You Are Happy*, in *Songs of the Worms*, Harper & Row, 1974, p. 35.

(9) Mary Daly, *Beyond God the Father*, Beacon Press, 1973, p. 133.

(10) Cathy Levine, *The Tyranny of Tyranny*, in «Black Rose», n. 1, p. 56.

(11) Temma Kaplan, dell'Istituto di Storia dell'Università statale di Los Angeles ha condotto un considerevole numero di ricerche sui gruppi anarchici femminili (soprattutto su «Mujeres Libres») durante la rivoluzione spagnola.

mente dove vogliamo andare e come arrivarci. Per essere più efficaci, per creare il futuro che sentiamo possibile, dobbiamo renderci conto che ciò che vogliamo non è un semplice mutamento ma una *trasformazione* totale.

La prospettiva femminista radicale è pressoché anarchismo puro. Una sua teoria basilare postula, infatti, che la famiglia nucleare è la base di tutti i sistemi autoritari. La lezione che imparano i bambini, dal padre o dall'insegnante, dal padrone o da dio, è l'obbedienza alla grande voce anonima dell'Autorità. Essere promossi dall'infanzia allo stato adulto significa diventare un completo automa, incapace di porsi domande e persino di pensare lucidamente. Si diventa americani-medi credendo a tutto ciò che ci viene detto ed accettando torpidamente la distruzione della vita tutt'intorno a noi.

Ciò contro cui lottano le femministe è l'atteggiamento dispotico del maschio verso il mondo esterno, che consente solo relazioni soggetto/oggetto. La politica maschile tradizionale riduce gli esseri umani allo status di oggetti e poi li domina e li manipola per « fini » astratti. Le donne invece cercano di sviluppare una coscienza dell'« altro » in tutti i campi. Noi crediamo che relazioni soggetto/soggetto siano non solo desiderabili ma necessarie. (Molte di noi hanno scelto di lavorare solo con donne e di amare solo donne proprio per questa ragione: questo genere di relazioni è molto più facile tra donne). Insieme lavoriamo per espandere la nostra empatia e la nostra comprensione degli esseri viventi e per identificarci con le entità esterne a noi, anziché oggettivarle e manipolarle. A questo punto, il rispetto per tutte le forme di vita è un requisito essenziale della nostra stessa sopravvivenza.

La teoria femminista radicale, inoltre, critica i modelli gerarchici del pensiero maschile — in cui la razionalità domina la sensualità, la mente domina l'intuizione, e fratture e polarità permanenti (attivo/passivo, bambino/adulto, sano/pazzo, lavoro/gioco, spontaneità/organizzazione) ci alienano dall'esperienza della mente e del corpo come di un *tutto*, ci alienano dal *continuum* dell'esperienza umana. Noi donne stiamo cercando di sbarazzarci di queste scissioni, di vivere in armonia con l'universo, come esseri umani inte-

grali, impegnati a cicatrizzare collettivamente le nostre ferite ed i nostri scismi individuali.

Nella pratica attuale del movimento delle donne, le femministe hanno avuto sia successi sia fallimenti, nell'abolizione della gerarchia e del dominio. Io credo che noi donne assai spesso parliamo ed agiamo come anarchiche « intuitive », vale a dire che ci *approssimiamo* al rifiuto completo di tutto il pensiero e l'organizzazione patriarcale. Questo approssimarsi viene tuttavia bloccato dalle forme potenti ed insidiose assunte dal patriarcato nelle nostre menti e nelle nostre relazioni reciproche. Vivere dentro ed essere condizionati da una società autoritaria ci impedisce spesso di tracciare i nessi fondamentali tra femminismo ed anarchismo. Quando diciamo che stiamo lottando contro il patriarcato, non è sempre chiaro a tutte che ciò significa combattere *ogni* gerarchia, *ogni* leadership, *ogni* governo, e l'idea stessa di autorità. Le nostre spinte verso il lavoro collettivo e verso i piccoli gruppi senza capi sono state anarchiche, ma nella maggior parte dei casi non le abbiamo *chiamate* con quel nome. E ciò è importante, perché la comprensione del femminismo *come* anarchismo potrebbe allontanare le donne dal riformismo tappabuchi e condurle ad un confronto rivoluzionario con la natura basilare della politica autoritaria.

Se vogliamo « abbattere il patriarcato » dobbiamo parlare di anarchismo, sapere esattamente che cosa significa ed usarlo come quadro generale di riferimento per trasformare noi stesse e la struttura della nostra vita quotidiana. Il femminismo non significa potere femminile nelle imprese od una donna presidentessa della repubblica; significa *nessun* potere nelle imprese e *nessun* presidente. L'Equal Rights Amendment (Legge per l'uguaglianza dei diritti tra i sessi) non trasformerà la società; dà soltanto il « diritto » alle donne di inserirsi nella gerarchia economica. Mettere in discussione il sessismo significa mettere in discussione *ogni* gerarchia — economica, politica e personale. E ciò significa rivoluzione anarco-femminista.

In particolare, quando, noi femministe, siamo state anarchiche e quando ci siamo fermate? Quando la seconda ondata di femminismo si diffuse per il paese negli ultimi anni '60, le forme prese dai gruppi di donne spesso riflette-

vano un'inespressa coscienza libertaria. In rivolta contro i giochi competitivi del potere, contro la gerarchia impersonale e contro le tattiche organizzative di massa della politica maschile, le donne si frammentarono in piccoli gruppi — senza capi — di auto-coscienza, che si occupavano dei problemi della nostra vita quotidiana. Faccia a faccia, cercavamo di arrivare alle radici della nostra oppressione condividendo percezioni ed esperienze fino ad allora sottovalutate. Imparammo le une dalle altre che la politica non è « là fuori », ma nelle nostre menti e nei nostri corpi e tra gli individui. Le relazioni personali potevano opprimerci e ci opprimevano tanto quanto una classe politica. La nostra miseria e l'odio per noi stesse erano un diretto risultato della dominazione maschile — a casa, in strada, sul lavoro e nell'organizzazione politica.

Così, in molti luoghi degli Stati Uniti, gruppi di auto-coscienza non collegati tra loro svilupparono una (re)azione spontanea e diretta alle forme patriarcali. L'importanza attribuita ai piccoli gruppi come unità organizzative basilari, alla tematica del personale e del politico, all'anti-autoritarismo, all'azione diretta spontanea era essenzialmente anarchica. Ma dove erano gli anni e anni di preparazione che avevano fatto esplodere l'azione rivoluzionaria in Spagna? La struttura dei gruppi femminili presentava una spiccata somiglianza con quella dei gruppi d'affinità in seno alle organizzazioni anarco-sindacaliste in Spagna, in Francia ed in altri paesi. Eppure non ci eravamo consapevolmente organizzate attorno a principi anarchici. All'epoca, non avevamo neppure una rete sotterranea di comunicazione che consentisse di mettere in comune le nostre idee e le nostre capacità. Quando ancora il movimento non era che una manciata di gruppi isolati che s'aggregavano nel buio cercando delle risposte, c'era nelle nostre menti un ideale indistinto: l'anarchismo.

Credo che questo fatto collochi le donne in una posizione unica: esse sono portatrici di una coscienza anarchica sommersa che, se articolata e concretizzata, può portare assai più avanti sul cammino della rivoluzione totale di qualsiasi altra categoria sociale. L'anarchismo intuitivo delle donne, se affilato e chiarificato, rappresenta un incredibile balzo in avanti nella lotta per la liberazione umana. La teoria femminista radicale proclama che il femminismo è

l'Ultima Rivoluzione. Ciò è vero se, e solo se, riconosciamo e rivendichiamo le nostre radici anarchiche.

Se non riusciamo a vedere la « coincidenza » femminismo-anarchismo, ci fermiamo bruscamente al di qua della rivoluzione e restiamo intrappolate nel vecchio solco politico maschile. E' ora di smetterla di brancolare nel buio, è ora di vedere quello che abbiamo fatto e stiamo facendo, nel contesto di dove vogliamo alla fine arrivare.

I gruppi di autocoscienza sono stati un buon inizio, ma spesso finivano con l'impantanarsi in chiacchierate su problemi personali e non riuscivano così a fare il salto verso l'azione diretta e lo scontro politico. Gruppi che s'erano organizzati attorno ad un tema o ad un progetto specifico s'accorgevano talora che la « tirannia dell'assenza di strutture » poteva essere altrettanto distruttiva della « tirannia della tirannia » (12). L'incapacità di fondere l'organizzazione con la spontaneità finì spesso con il fare emergere come leader quelle donne che avevano più capacità o più carisma personale. Il risentimento e la frustrazione delle altre fece esplodere lotte interne, masochistici sensi di colpa, lotte di potere. Troppo spesso tutto ciò sboccò nell'inefficienza totale o, per reazione, nel « ciò di cui abbiamo bisogno è d'essere maggiormente strutturate » (nel vecchio senso verticale, maschile, della parola).

Di nuovo, penso che ciò che mancava era un'analisi anarchica esplicita. L'organizzazione non deve soffocare la spontaneità o seguire modelli gerarchici. I gruppi o progetti femminili che hanno avuto migliore riuscita sono quelli che hanno sperimentato varie strutture fluide: rotazione degli incarichi, messa in comune di tutte la capacità, accesso eguale all'informazione ed alle risorse, processo decisionale non monopolizzato e spazi di tempo per la discussione e la dinamica di gruppo. Quest'ultimo elemento strutturale è importante, perché implica uno sforzo continuo da parte dei membri del gruppo nell'identificare le « forme striscianti di potere ». Il lavoro collettivo richiede una vera e propria lotta per disimparare la passività

(12) Si veda Joreen, *The Tyranny of Structurelessness*, in « Second Wave », vol. 2, n. 1 e Cathy Levine, *The Tyranny of Tyranny*, in « Black Rose », n. 1.

(per eliminare i « seguaci ») e per mettere in comune particolari capacità o conoscenze (per evitare i « capi »). Ciò non significa che non ci si deve influenzare a vicenda con le parole e con la vita; l'agire esemplare di forti personalità può essere contagioso e importante. Ma dobbiamo stare attente a non scivolare nei vecchi modelli di comportamento.

D'altro canto, c'è questo di positivo: che la struttura emergente del movimento delle donne in questi ultimi anni ha seguito in genere un modello anarchico di piccoli gruppi, che tessono continuamente una rete sotterranea di comunicazione e di azione collettiva attorno a questioni specifiche. Un discreto successo nell'evitare la formazione di leader/« star » e la diffusione di piccoli progetti d'azione attraverso tutto il paese hanno fatto sì che sia oggi estremamente difficile inchiodare il movimento delle donne ad una singola persona o ad un singolo gruppo. Il femminismo è un mostro dalle molte teste che non può essere ucciso con una sinbola decapitazione. Ci diffondiamo e cresciamo in modi che risultano incomprensibili alla mentalità gerarchica.

Il che non significa, beninteso, sottovalutare l'immenso potere del nemico. La forma più infida che può assumere questo potere è la cooptazione, che si nutre d'una concezione miope e non anarchica del femminismo come puro e semplice « mutamento sociale ». Pensare che il sessismo sia un male che può essere sradicato dalla partecipazione femminile alle cose così come stanno significa assicurare la continuazione del dominio e dell'oppressione. Il capitalismo « femminista » è una contraddizione in termini. Quando istituiamo nostre associazioni di credito, nostri ristoranti, nostre librerie, ecc., dev'essere chiaro che lo facciamo per la nostra sopravvivenza, allo scopo di creare un contro-sistema i cui processi contraddicano e sfidino la concorrenza, il profitto e tutte le forme di oppressione economica. Dobbiamo accettare di « vivere sulla frontiera » (13), dobbiamo adottare valori non-capitalistici e non consumistici. Ciò che vogliamo non è l'integrazione ma neppure un colpo di stato che « trasferirebbe il potere da un gruppo

(13) Daly, *Beyond God the Father*, p. 55.

di ragazzi ad un altro gruppo di ragazzi » (14). Ciò che chiediamo è niente meno che la rivoluzione totale, una rivoluzione le cui forme inventano un futuro non inquinato dalla disegualianza, dal dominio o dal disprezzo per la diversità individuale — in breve, la rivoluzione femminista-anarchica. Io credo che le donne abbiano saputo fin dall'inizio come muoversi nella direzione della liberazione umana; solo, dobbiamo scuoterci di dosso le forme e i dettami residui della politica maschile e concentrarci sulla nostra analisi anarchica femminile.

Realizzare l'utopia

« Ah, la tua visione è una stronzata romantica, è svenevole religiosità, idealismo inconsistente ». « Fai della poesia perché non sei capace di occuparti dei particolari concreti ». Così dice una vicina nel retro della mia (tua?) testa. Ma la parte più consapevole della mia testa sa che se tu fossi vicina a me potremmo parlare. E che, parlando, nascerebbero descrizioni (concrete, particolareggiate) di come questo e quello potrebbe accadere, di come questo o quello sarebbe risolto. Ciò che manca, in realtà, alla mia visione sono corpi umani concreti, particolareggiati. Allora non sarebbe una visione inconsistente, sarebbe realtà carnale (15). [Su Negrin]

Invece di essere scoraggiate ed isolate, dovremmo, nei nostri piccoli gruppi, discutere, programmare, creare e dare fastidio... dovremmo sempre essere attivamente impegnate in attività femministe ed inventarle, perché noi tutte vi prosperiamo; senza di esse, le donne prendono tranquillanti, diventano pazze, commettono suicidio (16) [Cathy Levine]

Quelle, tra noi, che hanno vissuto l'eccitazione dei sit-in, delle marce, degli scioperi studenteschi, delle manifestazioni e della « rivoluzione adesso » degli anni '60 possono ritrovarsi deluse e schiettamente ciniche nei confronti di ciò che è successo negli anni '70. Rinunciare o arrendersi (matrimonio « aperto »? capitalismo « diverso »? il Guru Maharaji?) sembra più facile che non affrontare la prospettiva di anni e anni di lotta e forse anche di fallimento definitivo. A questo punto, ci manca un quadro complessi-

(14) Robin Morgan, conferenza al Boston College, novembre 1973.

(15) Negrin, *Begin at Start*, p. 171.

(16) Levine, *The Tyranny of Tyranny*, p. 50.

vo di riferimento in cui inserire il processo rivoluzionario. Senza di esso siamo condannate ad una lotta isolata e senza sbocchi oppure alle soluzioni individuali. Il tipo di quadro di riferimento (o di luogo d'incontro) che offre l'anarco-femminismo sembrerebbe essere il presupposto per qualunque sforzo duraturo per la realizzazione di fini utopici. Guardando la Spagna e la Francia possiamo vedere che la vera rivoluzione non è « né un fatto casuale, né un colpo di stato progettato artificialmente dall'altro » (17). Ci vogliono anni di preparazione: messa in comune delle idee e delle informazioni, mutamenti nella coscienza e nel comportamento, creazione di alternative politiche ed economiche alle strutture capitalistiche e gerarchiche. Ci vuole un'azione diretta spontanea da parte di individui autonomi che praticano un confronto politico collettivo. E' importante « liberare la tua mente » e la tua vita personale, ma non è sufficiente. La liberazione non è un'esperienza insulare: avviene in stretto collegamento con altri esseri umani. Non esistono donne individualmente liberate.

Così, quello di cui sto parlando è un *processo a lungo termine*, una serie di azioni in cui disimpariamo la passività ed impariamo ad assumere il controllo delle nostre vite. Sto parlando di « erodere » il sistema esistente attraverso la formazione di (concrete) alternative fisiche e mentali alle cose esistenti. L'immagine romantica d'una piccola banda di guerriglieri armati che rovesciano il governo degli Stati Uniti è tanto obsoleta quanto è tipicamente maschile e fondamentalemente irrilevante per questa nuova immagine della rivoluzione. Oltre al fatto che, se tentassimo quella via, saremmo schiacciate, noi, per dirla con uno slogan « non vogliamo la caduta del governo, ma una situazione in cui esso si perda nel gran rimescolamento di carte ». Questo è ciò che accadde (temporaneamente) in Spagna ed è ciò che quasi accadde in Francia. Se la resistenza armata sia necessaria a un certo punto, è ancora tutto da discutere. Il principio anarchico che « i mezzo determinano i fini » sembra implicare il pacifismo, ma la potenza dello Stato è talmente grande che è difficile dare un giudizio assoluto sulla non-violenza. (La resistenza armata ebbe un'importanza cru-

(17) Sam Dolgoff, *The Anarchist Collectives*, Free Life Editions, 1974, p. 19.

ziale in Spagna e apparve importante anche nella Francia del '68). La questione del pacifismo, tuttavia, ci porterebbe in una lunga discussione. Quello che qui mi interessa è, piuttosto, sottolineare l'importanza della preparazione necessaria a trasformare la società, una preparazione che implica una struttura anarco-femminista, una pazienza rivoluzionaria di lungo periodo e una continua azione d'attacco alle trincee degli atteggiamenti patriarcali.

In realtà la tattica preparatoria è una cosa con cui ci siamo di fatto cimentate già a lungo. Dobbiamo insistere e svilupparla ulteriormente. Mi sembra che essa funzioni a tre livelli: 1) « educativo » (condividere le idee, le esperienze), 2) economico-politico e 3) personale-politico.

Il termine « educazione » ha un alone un po' paternalistico, ma per educazione non intendo « portare il verbo alle masse » o utilizzare sensi di colpa per indurre gli individui a determinati modi di essere. Parlo invece dei numerosi metodi che abbiamo sviluppato allo scopo di mettere in comune le nostre vite — dallo scrivere (la nostra rete di pubblicazioni femministe), dai gruppi di studio e dagli spettacoli radiofonici e televisivi alle dimostrazioni, alle marce e al teatro di piazza. I mass media sembrerebbero essere un'area particolarmente importante per la comunicazione e l'influenza rivoluzionaria — pensate solo a come le nostre vite sono state *de-formate* dalla radio e dalla TV (18). Viste separatamente, queste cose potrebbero sembrare inefficaci, ma la gente *veramente* cambia scrivendo, leggendo, parlando, ascoltandosi a vicenda, così come partecipando attivamente ai movimenti politici. Andare insieme in piazza ci scuote di dosso la passività e crea uno spirito di sforzo comunitario e di energia vitale che ci aiuta a tener duro e a trasformarci. La mia stessa trasformazione personale da ragazza-americana-tipo ad anarco-femminista è stata accompagnata da un decennio di letture, di discussioni e di coinvolgimento con molti tipi di persone e di politiche, dal Mid-West alla East Coast ed alla West Coast. Può apparire che le mie esperienze siano state per qualche verso uniche, ma in real-

(18) I fratelli Cohn-Bendit hanno dichiarato che uno dei più grandi errori commessi nel 1968 a Parigi è stato di non esser riusciti a controllare completamente i media, soprattutto la radio e la televisione.

tà non credo che siano straordinarie. In molti, molti posti di questo paese la gente sta lentamente cominciando a contestare il modo in cui è stata condizionata al consenso ed alla passività. Dio ed il governo non sono più quelle autorità indiscutibili che erano una volta. Il che non vuol dire minimizzare la vastità del potere delle chiese o dello Stato, ma sottolineare che mutamenti nel pensiero e nell'azione apparentemente secondari, quando si consolidano nell'azione collettiva, costituiscono una vera e propria sfida al patriarcato.

Le tattiche economico-politiche rientrano nel regno dell'azione diretta e dell'« illegalità finalizzata ». L'anarco-sindacalismo specifica tre principali categorie di azione diretta: sabotaggio, sciopero, boicottaggio. Sabotaggio significa « interrompere con ogni mezzo possibile il regolare processo di produzione » (19). Sempre più frequentemente il sabotaggio viene praticato sia dai « colletti blu » sia dai « colletti bianchi ». La resistenza al datore di lavoro può essere fatta in modo sottile, come il rallentamento dei ritmi di lavoro, oppure in modo aperto e dirompente. Fare il meno lavoro possibile il più lentamente possibile è una pratica comune dei lavoratori dipendenti, così come lo è il mettere sottosopra il processo lavorativo (è spesso una tattica sindacale durante gli scioperi). Ne fanno fede l'erronea archiviazione o la perdita di « carte importanti » come fatto abituale da parte delle segretarie. Un altro esempio particolare è il sistematico scambio di cartelli di destinazione sui treni, durante uno sciopero nel 1967 in Italia.

Le tattiche di sabotaggio possono essere usate per rendere molto più efficaci gli scioperi. Lo sciopero stesso, poi, è la più importante arma dei lavoratori. Ogni singolo sciopero può potenzialmente paralizzare il sistema se si propaga ad altri settori e diventa sciopero generale. La rivoluzione sociale totale è allora solo un passo più avanti se, beninteso, questo sciopero generale si pone come fine ultimo l'autogestione dei lavoratori (e se c'è il senso chiaro di come conseguirla e conservarla), altrimenti la rivoluzione sarà nata morta, come nel '68 in Francia.

Anche il boicottaggio può essere una potente tattica sin-

(19) Goldman, *Syndicalism: Its Theory and Practice*, in *Red Emma Speaks*, p. 71.

dacale (per esempio il boicottaggio dei prodotti di imprese che hanno un comportamento anti-sindacale, com'è stato fatto recentemente per uve, lattughe, vini, pantaloni, ecc.). Inoltre può essere usato per indurre mutamenti economici e sociali. Il rifiuto di votare, di pagare le tasse belliche, di partecipare alla concorrenza capitalistica ed al superconsumo sono tutte azioni importanti se accoppiate a strutture alternative (come cooperative alimentari, collettivi legali e sanitari, negozi di abiti e libri usati, scuole libere, ecc.). Il consumismo è una delle roccaforti del capitalismo. Boicottare l'acquisto stesso (specialmente di prodotti votati all'obsolescenza e di quelli pubblicizzati in modo offensivo) è una tattica che ha il potere di cambiare la « qualità della vita quotidiana ». Il rifiuto di votare è spesso dovuto a disperazione o passività, piuttosto che ad una consapevole scelta politica contro una pseudodemocrazia in cui il potere ed il denaro eleggono un'élite politica; ma il non votare può significare qualcosa di ben diverso del consenso silenzioso se contemporaneamente partecipiamo alla creazione di forme genuinamente democratiche, in una rete alternativa di gruppi anarchici d'affinità.

Questo ci porta alla terza area, personal/politica, che è naturalmente connessa in modo vitale alle altre due. Il gruppo anarchico d'affinità è stato per molto tempo una struttura organizzativa rivoluzionaria. Nelle organizzazioni anarco-sindacaliste essi fungevano da nuclei d'addestramento all'autogestione operaia. Può trattarsi di aggregati temporanei d'individui per uno scopo specifico a breve termine, oppure di collettivi di lavoro di più lunga durata (come alternativa al professionalismo ed all'elitismo carrieristico), oppure, ancora, comunità di vita in cui gli individui imparano a liberarsi dal dominio o dalla possessività nelle loro relazioni reciproche. Potenzialmente, i gruppi anarchici di affinità sono la base su cui si può costruire una nuova società libertaria, non-gerarchica.

Realizzare l'utopia implica molteplici livelli di lotta. Oltre alle tattiche specifiche che si possono continuamente sviluppare e modificare, abbiamo bisogno di tenacia politica: la forza e la capacità di vedere oltre il presente verso un futuro gioioso e rivoluzionario. Per andare di qui a là ci vuole più che un salto di fede. Ci vuole, da parte d'ognu-

no di noi, un impegno di lungo termine, giorno dopo giorno, con il possibile e con l'azione diretta.

La trasformazione del futuro

La creazione di una cultura femminista è il processo più globale che si possa immaginare, perché si tratta di partecipare ad una concezione che si dispiega e si rinnova continuamente in ogni cosa, dalle nostre conversazioni tra amiche, al boicottaggio della carne, all'occupazione dei locali per farne asili, al fare l'amore con una sorella. E' rivelatorio ed indefinibile se non come processo di mutamento. La cultura delle donne siamo tutte noi che esorcizziamo, diamo nomi, creiamo, in vista d'una concezione di armonia con noi stesse, le une con le altre o con nostra sorella la terra. Il fatto che negli ultimi dieci anni siamo arrivate più velocemente e più dappresso che mai, nella storia del patriarcato, al rovesciamento del suo potere... è motivo di speranza esilarante — selvaggia, contagiosa, invincibile, pazza SPERANZA!... La speranza, la vittoria della vita sulla morte, sulla disperazione e sull'insensatezza è ovunque arriva ora il mio sguardo e dà forza alla mia fede nella concezione femminile del mondo... (20). [Laurel]

Ero solita pensare che se la rivoluzione non arriva *domani*, saremmo stati tutti condannati ad un fato catastrofico (o quanto meno catatonico). Non credo più che sia necessariamente vero. In realtà non credo più neppure in quei termini di prima-e-dopo la rivoluzione, e penso che ci predisponiamo al fallimento ed alla disperazione se pensiamo in tali termini. Io credo che ciò di cui abbiamo bisogno tutte, ciò che ci serve assolutamente per continuare a lottare (nonostante l'oppressione della nostra vita quotidiana) è la SPERANZA, cioè una concezione del futuro così bella e così forte da trascinarci saldamente verso la costruzione dal basso di un mondo interiore ed esteriore abitabile e soddisfacente per *tutti* (21). Credo che questa speranza esista

(20) Laurel, *Toward a Woman Vision*, in « Amazon Quarterly », vol. 1, n. 2, p. 40.

(21) E la soddisfazione di cui parlo non si riferisce solo ai bisogni vitali per la sopravvivenza (cibo, vestiti, casa, ecc.), ma anche a quelli psicologici (p.e. ad un ambiente non oppressivo che consenta una totale libertà di scelta di fronte a specifiche alternative concretamente possibili).

e si trovi nella « concezione femminile del mondo » della Laurel, nel « coraggio esistenziale » di Mary Daly (22), nell'anarco-femminismo. Le nostre diverse voci descrivono lo stesso sogno e « solo il sogno può infrangere il sasso che blocca le nostre bocche » (23). Parlando cambiamo, e cambiando trasformiamo contemporaneamente noi stesse ed il futuro.

E' vero che non c'è soluzione, individuale o collettiva, in questa società (24). Ma se riusciamo a controbilanciare questo fatto piuttosto deprimente con la consapevolezza della metamorfosi radicale che abbiamo sperimentato — nella nostra coscienza e nella nostra vita — allora forse possiamo avere il coraggio di continuare a creare ciò che noi SOGNAMO sia possibile. Ovviamente, non è facile affrontare quotidianamente l'oppressione eppure continuare a sperare. Ma è la nostra sola possibilità. Se abbandoniamo la speranza (la capacità di vedere connessioni, di sognare il presente nel futuro), allora abbiamo già perso. La speranza è per le donne lo strumento rivoluzionario più potente; ed è quello che ci diamo l'un l'altra ogniqualvolta mettiamo in comune la nostra vita, il nostro lavoro, il nostro amore. Ci tira fuori dall'odio di noi stesse, dal crogiolarci in sensi di colpa, dal fatalismo che ci tengono prigioniere in celle separate. Se ora ci arrendiamo alla depressione ed alla disperazione, accettiamo l'inevitabilità della politica autoritaria e della dominazione patriarcale. (« La disperazione è il peggior tradimento, la seduzione più fredda: è credere che il nemico prevarrà » (25) - Marge Piercy). Non dobbiamo permettere che il nostro dolore e la nostra rabbia svaniscano nello sconforto e nelle semi-« soluzioni » miopi. Nulla di ciò che possiamo fare è abbastanza, ma d'altro canto quei « piccoli cambiamenti » che facciamo nella nostra mente, nella nostra vita, nelle vite l'una dell'altra, non sono completamente futili e inefficaci. Ci vuole molto tempo per fare

(22) Daly, *Beyond God the Father*, p. 23.

(23) Marge Piercy, *Provocation of the Dream*.

(24) Fran Taylor, *A Depressing Discourse on Romance, the Individual Solution and Related Misfortunes*, in « Second Wave », vol. 3, n. 4.

(25) Marge Piercy, *Laying Down the Tower*, in *To Be of Use*, Doubleday, 1973, p. 88.

la rivoluzione: è qualcosa che si prepara e che si vive ora. La trasformazione del futuro non sarà istantanea, ma può essere *totale*... un continuum di pensiero e di azione, di individualità e di collettività, di spontaneità e di organizzazione, che si stende tra ciò che è e ciò che può essere.

L'anarchismo fornisce un quadro plausibile per questa trasformazione. E' una visione, un sogno, una possibilità che diventa « reale » nella misura in cui lo viviamo. Il femminismo è la via che lega l'anarchismo al futuro. Quando arriveremo a vedere chiaramente il nesso tra femminismo e anarchismo e lo faremo nostro, quando ci rifiuteremo di essere rapinate della SPERANZA che ne deriva, staremo camminando oltre l'orlo dell'inutilità, verso un essere per ora solo vagamente immaginabile. Quella concezione femminile del mondo che è l'anarco-femminismo è stata per secoli dentro i nostri corpi di donna. « Sarà una lotta crescente dentro ciascuno di noi, per dare alla luce questa concezione » (26), ma dobbiamo farlo.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

26) Laurel, *Toward a Woman Vision*, p. 40.

Il movimento delle donne, l'anarchismo e lo stato.*

Nicole Laurin-Frenette **

Per quasi tutta la storia le donne sono state definite dal loro posto nella produzione domestica, vale a dire in quanto mogli, madri, casalinghe. Le donne si sono sviluppate come esseri sociali in relazione ad un modello di femminilità che, paradossalmente, varia notevolmente, a seconda dei periodi, dei sistemi sociali e delle classi, rispetto a quella natura femminile che presuppone l'« eterno femminile » (1).

Nonostante queste variazioni, la femminilità comunemente fa riferimento ad una gamma di qualità fisiche e psichiche, di capacità e di predisposizioni associate all'espletamento di compiti di funzioni domestiche, comprese le relazioni di sfruttamento e di dominio che queste implicano. La partecipazione delle donne alla sfera non domestica della produzione, peraltro, non è inconciliabile con la femminilità così intesa. Le donne hanno sempre

* da « Our Generation », vol. XV n. 2, estate 1982.

** N. Laurin-Frenette insegna sociologia nell'università di Montreal. Autrice di numerosi scritti sullo Stato, ha recentemente curato un numero speciale sulle donne di « Sociologie et Société ». E' membro dell'Anarchos Institute.

(1) La migliore analisi del discorso sulla femminilità è a mio parere quella di Simon de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Parigi, 1949 (trad. ital.: *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1979). Vale la pena di ricordare, a questo proposito, anche i lavori di Julia Kristeva, *Les Chinoises*, Les Editions des Femmes, Parigi, 1974 (trad. it.: *Donne cinesi*, Feltrinelli, Milano, 1975), e *Polylogue*, Le Seuil, Parigi, 1977.

partecipato alla produzione non-domestica: quantomeno vi hanno preso parte ben prima dell'avvento del capitalismo. Né quest'ultimo ha inventato ciò che viene chiamata la doppia giornata di lavoro delle donne. Altri modi di produzione hanno utilizzato la femminilità nella produzione non-domestica, facendone un pretesto per varie forme di discriminazione e di segregazione (2). Lo sviluppo del capitalismo, tuttavia, ha fatto sì che un numero molto più elevato di donne prendesse parte al processo di produzione non-domestico. Quest'espansione del lavoro femminile pagato riguardò dapprima la classe contadina e la classe operaia e solo più tardi il lavoro pagato s'estese ad una parte delle donne della classe privilegiata borghese (3).

Tuttavia, questa crescente partecipazione delle donne alla produzione non-domestica non è in sé l'origine delle contraddizioni della condizione femminile connesse allo sviluppo del capitalismo. Tali contraddizioni sono principalmente il risultato dei mutamenti che lo sviluppo capitalistico ha determinato nella sfera della produzione domestica: una notevole diminuzione della produzione domestica stessa, compresa la procreazione, ed allo stesso tempo una riorganizzazione delle relazioni di subordinazione tra le sfere domestica e non-domestica.

Questo doppio movimento ha modificato i compiti e le funzioni dei soggetti della produzione domestica e di conseguenza anche le relazioni fra i soggetti stessi nei loro luoghi. Istituzioni diverse dalla famiglia si sono assunte gradualmente l'organizzazione di una parte considerevole dell'attività produttiva e regolativa, precedentemente svolta entro il quadro familiare, sulla base della differenziazione sessuale. Questo mutamento ha riguardato uomini e donne,

(2) Per una rassegna della partecipazione delle donne alla produzione domestica e non-domestica, dall'era paleolitica in avanti, si veda Elise Boulding, *The Underside of History: A view of Women through Time*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1976. Per il medio evo si veda Eileen Power, *Les Femmes au Moyen Age*, Aubier, Parigi, 1979; per il primo periodo dello sviluppo capitalistico, si veda, tra gli altri Sheila Rowbothan, *Hidden from History: Rediscovering Women in History from the 17th Century to the Present*, Random House, New York, 1974.

(3) Si veda Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*: Basic Books, New York, 1975, cap. 7.

ma per quest'ultime ha tutto l'aspetto di un paradosso. Infatti, le donne sono prodotte secondo un modello di femminilità relativo alla loro posizione nei processi di produzione domestica, ma questi processi non implicano più i compiti e le funzioni sostenute da quella posizione. Inoltre, le condizioni della partecipazione delle donne alla produzione non-domestica e la sua regolazione sono negativamente influenzate dalla femminilità, vale a dire dalla posizione delle donne nella sfera domestica. E ciò è vero qualunque sia la loro classe d'appartenenza e qualunque sia la posizione da loro occupata nei processi non-domestici.

Non sorprende perciò che negli ultimi due secoli un numero crescente di donne abbiano considerato assurda, alienante ed iniqua la loro condizione sociale ed abbiano preteso di migliorarla. E' invece sorprendente che questa richiesta sia stata soddisfatta senza che siano state risolte le contraddizioni che l'hanno originata.

Dalla famiglia borghese alla famiglia in stato d'assedio

Il primo stadio del processo capitalistico di riorganizzazione familiare si sviluppa alla fine del 18° ed all'inizio del 19° secolo. Questa riorganizzazione dà forma alla famiglia borghese e coincide con la prima ondata di femminismo moderno (4). La distinzione e la separazione gradualmente stabilite tra vita pubblica e vita privata culminano in profondi mutamenti nei comportamenti. Il termine « vita privata » copre l'intero arco delle relazioni coniugali e parentali in seno alla famiglia nucleare; la « vita pubblica » concerne tutte le relazioni extra-familiari, nelle attività professionali, politiche, civili e religiose. Su questa distinzione

(4) Mi sono avvalsa soprattutto dei seguenti lavori: Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: la Volonté de Savoir*, Gallimard, Parigi, 1976 (trad. ital.: *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano, 1978); Jacques Donzelot, *La Police des Familles*, Editions de Minuit, Parigi, 1977; Philippe Meyer, *L'Enfant et la Raison d'Etat*, Le Seuil, Parigi, 1977; I. Joseph, P. Fritsch, A. Battegay, *Disciplines à Domicile: l'Edification de la Famille*, « Recherches », n. 28, 1977; Michael Gordon (a cura di), *The American Family in Social-Historical Perspective*, St. Martin's Press, New York, 1973; Edward Shorter, *op. cit.*

tra vita pubblica e privata viene costruita una nuova struttura ideologica, che include il modello di matrimonio basato sull'amore romantico ed il modello del legame materno/paterno basato anch'esso sull'amore, in particolare sull'amore materno. Questa ideologia implica anche nuovi criteri estetici e razionali rispetto all'architettura, alla pianificazione urbanistica, all'abitazione; standard d'igiene mentale e salute fisica; norme morali rivolte principalmente a regolare le relazioni emozionali e sessuali. La famiglia borghese diviene il centro della vita privata, una cellula autonoma, isolata, protetta contro il mondo esterno, emozionalmente autosufficiente e, nel caso della coppia, esclusiva per quanto concerne la sessualità. L'esclusione pratica e simbolica dalla famiglia riguarda la servitù, i clienti, i parenti non stretti, i vicini di casa, i soci, i colleghi, gli amici e crea una situazione che impedisce l'osmosi tra la famiglia ed il suo ambiente usuale.

Paradossalmente, è lo stato ad orchestrare questa operazione di « privatizzazione » della famiglia. Le leggi e le regole che riguardano la famiglia vengono emanate da varie istituzioni pubbliche e para-pubbliche oltretutto da gruppi privati, civili o religiosi che operavano sotto l'egida dell'autorità statale: operatori sociali, medici, specialisti sanitari pubblici, educatori, insegnanti, clero, comunità religiose, società filantropiche e riformatori sociali. Questo stuolo di « operatori familiari determina quella che Foucault ed altri hanno chiamato « normalizzazione » delle pratiche concernenti l'ambito privato. Ovunque la chiesa cattolica occupi un posto importante nella gerarchia del controllo istituzionale (per esempio in Francia, Italia, Spagna, nel Quebec), essa assume su di sé gran parte della responsabilità per i servizi familiari, per cui gode di una notevole autonomia nei confronti dello Stato (5). Nei paesi in cui la rete di controllo non è esclusivamente centralizzata nello Stato (ad esempio negli USA e nel Canada inglese), certe attività di « normalizzazione » vengono spontaneamente e liberamente esercitate da gruppi privati e da

(5) Per quanto concerne il modo in cui Stato e Chiesa hanno controllato insieme la famiglia, si veda Nadia Fahmi-Eid e Nicole Laurin-Frenette, *Theories de la Famille et Rapports Famille-Pouvoir dans le Secteur Educatif au Quebec et en France (1850-1960)*, « Revue d'Histoire de l'Amérique Française », autunno 1980.

organizzazioni di natura religiosa, civile e politica. Lo Stato, tuttavia nelle sue articolazioni locali, regionali e centrali, fornisce a questa organizzazione una parte delle risorse tecniche, legali e finanziarie necessarie. Le strategie « normalizzanti » variano a seconda della classe e dell'ambiente cui vengono applicate; esse però invariabilmente impongono il modello di famiglia borghese, visto dalle classi dirigenti come garanzia di prosperità e di ordine sociale.

La famiglia di stile borghese viene così costituita nello e dallo Stato. Da unità di produzione economica diventa unità di controllo sociale, strettamente interconnessa con la rete istituzionale di controllo della società borghese. Certe istituzioni svolgono funzioni di tutela e di repressione, altre organizzano la distribuzione delle risorse e dei servizi. Le interconnessioni della famiglia con le istituzioni centrali di controllo sociale, tuttavia, indeboliscono la sua propria struttura di dominazione. La natura assoluta dell'autorità domestica, maritale e paterna, viene considerevolmente minata dalla legge borghese, in conformità con i principi di libertà e di uguaglianza tra gli individui e, d'altronde, il modello di matrimonio e di famiglia basato sull'amore reciproco tra individui richiede una loro perlomeno relativa libertà ed uguaglianza (6). Queste nuove condizioni comportano, ciononostante, il mantenimento se non addirittura il rafforzamento della responsabilità maschile, paterna e maritale: in diverse società, durante il periodo di transizione verso la società borghese, le donne (ed in particolare le donne sposate) perdono alcuni diritti rispetto alla proprietà ed alla disponibilità dei loro beni, diventando spesso delle « minorenni » agli occhi della legge. La responsabilità maschile costituisce così la cerniera tra la famiglia e le principali istituzioni del controllo sociale ed assume, nella vita privata, la forma dell'autorità personale (7).

Il femminismo moderno fece la sua apparizione all'epoca delle grandi rivoluzioni democratiche e raggiunge una notevole influenza nella prima metà del 19° secolo (8).

(6) Questa è una delle ipotesi di Edward Shorter.

(7) Riguardo alla trasformazione delle relazioni domestiche nella legge civile e canonica, dal 16° al 19° secolo, si veda Jean-Louis Flandrin, *Familles: Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société*, Hachette, Parigi, 1976.

(8) Per il primo periodo del femminismo moderno si veda Elise

Si moltiplicarono i gruppi e le organizzazioni di donne, sia borghesi sia proletarie, e si moltiplicarono i giornali, le riviste, i libri femministi. In Francia ed in Inghilterra il movimento femminista era spesso collegato con il socialismo ed in particolare con il socialismo utopico. Negli Stati Uniti il femminismo era politicamente più neutrale, pur se collegato con le forze progressiste, e divenne ben presto un importante gruppo di pressione, suscitando l'ammirazione delle femministe europee. In questo contesto, vari di quegli aspetti della riorganizzazione della famiglia che abbiamo tratteggiato sembravano (ed erano considerati) miglioramenti della condizione femminile. A quel tempo, la letteratura femminista denunciava soprattutto la condizione e le conseguenze morali e fisiche della partecipazione della donna alla produzione non-domestica (lavoro in fabbrica o a domicilio): lunghi orari lavorativi, paghe inadeguate, difficoltà a mettere da parte una dote ed a trovare un marito in grado di mantenere la famiglia, cura dei figli, problemi igienici e sanitari... Alleviare la miseria delle lavoratrici diventò uno degli obiettivi dell'assistenza pubblica e privata, mentre veniva proposto, come soluzione, il modello borghese di vita coniugale e domestica. Leggi ed ordinanze limitarono e regolamentarono il lavoro salariato di donne e bambini; venne imposta la scolarizzazione obbligatoria; il vagabondaggio venne proibito. I figli erano soggetti alla sorveglianza paterna ed alla sollecitudine materna, sotto l'occhio vigile degli operatori sociali e delle dame di carità. Alle donne, ora relegate in casa e rese responsabili del lavoro domestico e dell'allevamento dei figli (compreso l'allattamento al seno, che era uno dei temi centrali di tutte le campagne di riforma morale e sociale) vennero imposti il matrimonio e la procreazione legittima. Il tocco finale al quadro lo dava la tutela maritale, con la supervisione del dottore e del parroco.

Eppure le femministe d'allora condannavano radicalmente il matrimonio a tutti gli aspetti della condizione dome-

Boulding, *op. cit.*; M. Albistur e D. Armogathe, *Histoire du Féminisme Français*, Editions des Femmes, Parigi, 1977; Laure Adler, *À l'Aube du Féminisme: les Premières Journalistes (1830-1850)*, Payot, Parigi, 1979, p. 213; Sheila Rowbothan, *op. cit.*; ed inoltre i primi tre capitoli dell'antologia *Feminism, the Essential Historical Writings*, a cura di Miriam Schneir, Random House, New York, 1972.

stica imposta alle donne, che esse paragonavano alla servitù, alla schiavitù, ad una forma di prostituzione (9). A questo punto di vista si contrapponeva la promozione della « coniugalità » nel nome dell'amore romantico, la promozione della maternità nel nome dell'amore materno ed il mito della vocazione educatrice delle donne. Inoltre, la scuola obbligatoria e vari programmi educativi per adulti avevano tutta l'aria di rispondere all'ignoranza ed alla mancanza di istruzione delle donne che le femministe continuamente lamentavano.

Dopo la prima metà del 19° secolo il femminismo parve perdere il suo slancio. In Francia, ad esempio, diversi giornali e periodici femministi divennero riviste femminili con ricette e con istruzioni per l'allevamento dei figli (10). Negli Stati Uniti si formò un'alleanza tra il clero delle più importanti chiese protestanti e le donne delle classi superiori: insieme — i pastori nei loro sermoni e le signore nei loro romanzi — formularono un approccio morale, religioso e letterario che è stato definito come cultura del sentimento: conservatrice, pia e centrata sulla famiglia (11). Tuttavia, il tardo ottocento ed il primo novecento segnarono una nuova emergenza del femminismo di proporzioni mai viste prima (12). La sua ideologia e la sua azione era-

(9) Il linguaggio delle femministe è molto esplicito. Per esempio, il titolo del libro, che ebbe notevole influenza, pubblicato in Inghilterra nel 1825 da W. Thompson e A. Wheeler è: *Appello di una metà della razza umana, le donne, contro la pretesa dell'altra metà, gli uomini, di tenerle in schiavitù politica e perciò civile e domestica*. Dello stesso tenore è il manifesto presentato dalle donne all'Assemblea Nazionale Francese durante la rivoluzione del 1789, che affermava: « State per abolire tutti i privilegi, abolite anche i privilegi del sesso maschile... Tredici milioni di schiave trascinano vergognosamente le catene di tredici milioni di despoti ». Tredici milioni di schiave trascinano vergognosamente le catene di tredici milioni di disposti ».

(10) Laure Adler, *op. cit.*

(11) Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, Avon Books, New York, 1977; Barbara Welter, *The Cult of True Womanhood: 1830-1860*, « American Quarterly », 18, 2, 1966.

(12) Ci sono molti lavori sulla storia delle donne e del femminismo alla fine del 19° ed all'inizio del 20° secolo. Io mi sono rifatta soprattutto ai seguenti lavori: M. Albistur e D. Armogathe, *op. cit.*; William O'Neill, *Everyone was Brave: the Rise and Fall of Feminism in America*, Quadrangle, Chicago, 1969; Peter G. Filene, *Him, Her, Self: Sex Roles in Modern America*, Harcourt Bra-

no centrate sulla lotta per il riconoscimento dei diritti delle donne, soprattutto per il diritto di voto, per l'accesso alle professioni ed ai mestieri e per l'accesso all'istruzione secondaria e universitaria. Questo periodo di lotte coincide anche questa volta con una fase di riorganizzazione della famiglia, operazione condotta in seno allo Stato ed alle moderne strutture di controllo che fanno capo allo Stato. Questa riorganizzazione era il risultato di mutamenti che riguardavano la produzione domestica, la produzione extra-domestica e le loro relazioni reciproche: la produzione industriale e la commercializzazione di una porzione crescente di beni e servizi tradizionalmente prodotti nel contesto domestico ed, insieme, l'invasione del settore domestico da parte della nuova tecnologia applicata ai lavori di casa. Nello stesso tempo un numero crescente di donne venivano assorbite in lavori salariati, dapprima nel settore industriale e poi nel commercio, nella finanza, nell'amministrazione pubblica.

Due rilevanti conseguenze di questa tendenza furono l'ingresso delle donne nelle professioni liberali, specialmente nell'insegnamento, e la diminuzione del numero di personale domestico, convertito in manodopera industriale. La marcata e costante tendenza alla diminuzione delle nascite, già iniziata nel 18° secolo, è un altro elemento di questa trasformazione complessiva nella condizione della produzione femminile.

Questa crescente « socializzazione » della forza lavoro femminile è paradossalmente concomitante con la crescente « privatizzazione » nella cellula familiare delle donne in quanto mogli, madri e casalinghe. Questa « privatizzazione », già conseguita nel corso del secolo precedente, in nome dei principi della « domesticità » borghese, viene rafforzata da nuovi meccanismi ideologici. All'inizio del 20° secolo fa la sua comparsa il mito della professionalità nella gestione della casa e nella cura dei figli. Una diffusa propaganda elevò le funzioni domestiche femminili al rango di compiti

ce, Jovanovich Inc., New York, 1974; Carol Hymowitz e Michaele Weissman, *A History of Women in America*, Bantam Books, 1978; il 5° capitolo dell'antologia *Feminism, the Essential Historical Writings*, cit.; per il Quebec, gli studi storici della raccolta *Les Femmes dans la Société Québécoise*, a cura di Marie Lavigne e Yolande Pinard, Boreal Press, Montreal, 1977.

professionali, rispondenti a stretti standard di razionalità, di qualità e di rendimento, che richiedevano conoscenze scientifiche e addestramento specialistico. Da un lato, questa propaganda rispondeva alle femministe che continuavano a chiedere educazione ed istruzione per le donne; dall'altro, soddisfaceva il bisogno di identità valorizzata, un bisogno sentito soprattutto dalle donne della borghesia. Il mito della professionalità domestica, che coronava una nuova ideologia della femminilità, metteva un pesante fardello sulle spalle delle donne, soprattutto di quelle della classe lavoratrice, per le quali non era facile trovare il tempo ed i mezzi per rispondere agli obblighi che ne derivavano. In pratica questa nuova femminilità conduceva al doppio lavoro (sia simultaneo sia consecutivo) che sarebbe stato il destino di un numero crescente di donne. L'importanza attribuita alle funzioni domestiche femminili accrebbe inoltre il tempo e le energie che le donne dedicavano all'espletamento di compiti domestici ridotti. Caricaturando la situazione: era ora più duro tirar su tre bambini e tenere in ordine la casa per cinque persone che non tirar su dieci bambini nel medio evo o badare a un'intera tribù nell'antichità.

Gradualmente la funzione della produzione domestica venne ad essere più strettamente correlata all'ordine politico, cioè alla regolazione ed al controllo dei soggetti della produzione domestica, che non all'ordine economico in senso stretto. Lo stesso meccanismo di « privatizzazione domestica » garantì in modo crescente questo controllo, più ancora della struttura familiare di dominio, correlato con il sistema di posizioni domestiche sessualmente differenziate. Non è inutile ricordare a questo punto che, al volger del secolo, il principio della collettivizzazione dei lavori domestici era diventato piuttosto popolare e che erano stati fatti numerosi esperimenti di organizzazione comunitaria della cosiddetta vita privata, soprattutto negli Stati Uniti. Tuttavia questi fatti storici lasciarono ben poche tracce nella memoria della generazione successiva. Lo stesso può dirsi per l'intero movimento femminista di questi primi decenni del nostro secolo, come dimostra la lunga eclissi del femminismo, con l'eccezione delle « suffragette », tra il 1930 ed il 1970.

La nuova femminilità aveva trionfato, coniugando la

« privatizzazione » e la « domesticità » con i diritti civili e con il lavoro salariato (13). C'è la tendenza a passar sopra alla realtà del lavoro salariato quando ci si riferisce al periodo 1930-1970, marcato dal mito della buona moglie relegata ai fornelli della cucina. Tuttavia dopo la Depressione e la seconda guerra mondiale, le donne erano relegate ai fornelli solo nell'immaginario sociale: in realtà la maggior parte delle donne lavoratrici continuarono ad esserlo ed a portare a casa un salario od uno stipendio ed anzi la loro incidenza percentuale sulla forza lavoro s'accrebbe addirittura. Ma la « vera » femminilità era altrove...

All'inizio del 20° secolo, le rivendicazioni e le lotte femministe più importanti riguardavano il diritto delle donne a partecipare alla vita politica e più in generale alla cosiddetta vita pubblica, con particolare riferimento al diritto di voto, all'uguaglianza di fronte alla legge, all'accesso alle professioni ed agli studi superiori, alla possibilità di disporre liberamente delle loro proprietà e di fare affari senza bisogno dell'autorizzazione del marito, di concorrere a cariche pubbliche, eccetera... Prima o poi, tutti gli Stati del mondo occidentale riconobbero ufficialmente questi diritti. Tuttavia, l'esercizio di questi diritti, cioè l'effettiva partecipazione delle donne alla vita pubblica, venne organizzata in modo tale da conservare la « privatizzazione » delle donne. Inoltre, questa partecipazione venne posta al servizio della riproduzione sociale ed incanalata in processi di mutamento funzionale. Vista come un'estensione delle funzioni domestiche di moglie, madre e casalinga, questa partecipazione venne limitata al tempo libero (ore o anni) consentito dal lavoro domestico e dalla procreazione. Gli obiettivi di questa partecipazione vennero principalmente fissati dalle varie organizzazioni impegnate nella riforma morale della società e nella pubblica assistenza. Un gran numero di donne borghesi venne arruolato in attività di carità per i poveri e di emendamento per i devianti; in campa-

(13) Per questo periodo, negli Stati Uniti, si veda soprattutto Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, W.W. Norton, New York, 1963 (trad. ital.: *La mistica della femminilità*, Comunità, Milano, 1978). Per lo stesso periodo in Europa, si veda la brillante analisi della Maccocchi delle relazioni tra donne e Stato totalitario, *Les Femmes et la Traversée du Fascisme*, in *Elements pour une Analyse du Fascisme*, a cura di Maria A. Maccocchi, 10/18, Parigi, 1976.

gne per la temperanza e la moralità pubblica, contro la pornografia e la prostituzione — per non parlare della propaganda di guerra. Nel campo dell'istruzione venne concesso alle donne di frequentare i licei e le università, ma ben presto venne stabilita una « linea » femminile, come testimonia la straordinaria popolarità di studi domestici e para-domestici (alimentazione, economia domestica, pedagogia, ecc.). In campo professionale vennero creati dei ghetti femminili per quanto concerne l'insegnamento e l'infermierato. Successivamente vi s'aggiunsero attività impiegate ed altri mestieri lasciati dagli uomini alle donne. Per ciò stesso questi lavori divennero femminili: le loro qualità e attività specifiche vennero femminilizzate dall'ideologia.

L'incanalamento della partecipazione pubblica delle donne in attività necessarie alla conservazione dell'ordine sociale è opera degli Stati, delle chiese e delle loro strutture di trasmissione: partiti politici, associazioni, società, comitati, organizzazioni di ogni genere. Queste istituzioni si rivolgono esplicitamente alle donne per la difesa dell'ordine pubblico; diffondono il mito della vocazione riformatrice delle donne; sostengono, orchestrano e guidano l'impegno sociale e politico femminile in armonia con i propri interessi. Nel momento stesso in cui queste attività pubbliche delle donne le mettono in grado di ridurre la loro subordinazione domestica ai mariti ed ai padri, proprio queste attività, paradossalmente, rendono possibile la subordinazione diretta ed immediata delle donne alle principali istituzioni centrali di controllo sociale. Le donne divengono spesso addirittura la molla di questo sistema di controllo, attraverso le loro professioni, organizzazioni e campagne d'opinione. Il movimento delle donne, nel contesto delle sue attuali relazioni con lo Stato, è vittima di paradossi simili.

Si dice che le donne sono state assorbite dal sistema perché hanno adottato obiettivi riformistici, come il diritto di voto, o perché non sono divenute pienamente coscienti delle origini profonde dell'oppressione — o di ciò che oggi le femministe credono sia l'origine dell'oppressione: il modo capitalista di produzione o lo squilibrio di potere tra i sessi. Queste opinioni non sono del tutto fondate. Se anche le forme delle rivendicazioni femministe erano in pas-

sato diverse da quelle presenti, tuttavia il senso della lotta femminista resta lo stesso: liberare le donne dalle costrizioni che vengono loro imposte, in quanto donne, nel matrimonio, nella vita familiare, nel lavoro, nelle relazioni sessuali, nell'attività intellettuale e culturale... Nessuna delle rivendicazioni a ciò direttamente o indirettamente finalizzate lascia intatta la femminilità, che è la matrice di tutte le forme e di tutti i modi di questa costrizione. Tutte queste rivendicazioni — che siano considerate riformistiche o rivoluzionarie, fondamentali o secondarie — dimostrano e denunciano, implicitamente o esplicitamente, il carattere disfunzionale per le donne della femminilità: la contraddizione insolubile tra ciò che esse fanno e ciò che devono essere. L'integrazione del femminismo è legata alla capacità del potere di imporre alle donne pseudo-soluzioni simboliche e pratiche di questa contraddizione. Tali soluzioni lasciano intatta la contraddizione, nel mentre garantiscono la riproduzione dell'organizzazione sociale che la genera. Le cose si muovono, eppure niente cambia...

E' impossibile non considerare un'acquisizione fondamentale i diritti che le donne hanno ottenuto, i mutamenti che hanno imposto, la solidarietà che hanno costruito. Ma quest'acquisizione è in ogni momento reversibile, perché le condizioni della sua reversibilità — ciò che io chiamo la femminilità — è stata mantenuta anche attraverso i cambiamenti. Questa è la rupe sisifea cui è incatenato il movimento delle donne.

Il declino della produzione domestica

Nell'attuale contesto, la funzione di produzione della sfera domestica (e la sua regolazione) è ridotta ad un punto tale che molte delle caratteristiche tradizionali dei processi domestici hanno perso gran parte della loro importanza e della loro utilità (14). Ogni individuo adulto è perfettamente in grado di riprodurre materialmente la sua vita e

(14) La mia analisi dei mutamenti nella sfera domestica si basa su fatti osservati da altri autori, che tuttavia li hanno interpretati in modo differente. Non è possibile, in questa sede, citare tutti gli studi importanti, né analizzarli criticamente. Mi limito a segnalare che mi è stata molto utile la lettura della relazione di Carol A.

la sua forza lavorativa (per usare un termine corrente), senza uno speciale addestramento od esperienza dedicandovi un tempo relativamente ridotto. La preparazione dei pasti, la pulizia e la manutenzione, l'abbigliamento, il procacciamento di beni e gli altri compiti necessari hanno raggiunto un elevato grado di semplicità e di facilità perché i prodotti, servizi e strumenti richiesti sono in vendita e relativamente facili da usare. I bambini non riescono a cavarsela da soli, ma gli adulti sono in grado di provvedere ai bisogni dei figli con una quantità relativamente ridotta di tempo e di sforzo, dato soprattutto il numero ridotto di minori che dipendono da ogni adulto.

La procreazione dei figli — un altro aspetto di ciò che è noto come riproduzione della forza lavoro — non richiede più un investimento notevole di tempo e di energia femminile. Le condizioni del processo generale di produzione sociale, a livelli mondiali e regionali, implica un basso tasso di natalità; la crescita zero sta diventando il tasso ideale. Ci troviamo così di fronte al culmine di un mutamento iniziato prima della rivoluzione industriale, e che capovolge un fenomeno che risale forse a migliaia d'anni. Per la società, i bambini hanno ora valore solo in numero limitato: sono molto costosi per i loro genitori e per la società e « ripagano » i costi molto tardi, nella loro vita. Di conseguenza le donne, come capitale produttivo hanno perso molto del loro valore. Per gli uomini la proprietà del capitale femminile e dei loro figli non è più tanto conveniente e ciò vale anche per le classi proprietarie, non essendo più l'ereditarietà il meccanismo privilegiato della loro riproduzione.

I figli della crescita-zero continuano, naturalmente, a nascere e devono essere nutriti, accuditi, sorvegliati, divertiti, socializzati, istruiti, ecc. ... Ma di questi compiti la famiglia è solo parzialmente responsabile e solo per un tempo limi-

Brown, *The Political Economy of Sexual Inequality*, presentato al congresso di sociologia della donna, Boston, agosto 1979. Si veda inoltre Albert Szymanski, *The Socialization of Women Oppression: a Marxist Theory of the Changing Position of Women in Advanced Capitalist Society*, « The Insurgent Sociologist », 6,2,1976 e, per quanto concerne l'appropriazione da parte dello Stato di talune funzioni familiari, si veda Mary McIntosh, *The State and the Oppression of Women*, in *Feminism and Materialism* a cura di Ann Marie Wolpe e Annette Kuhn, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978.

tato. Essi sono assunti in parte dallo Stato e da istituzioni statali e private diverse dalla famiglia: asili, scuole, cliniche, ospedali, enti ed organizzazioni varie, per non parlare dei mass-media. Esagerando un po' si può dire che oggi la principale responsabilità dei genitori è quella di indirizzare i figli verso gli enti e verso i servizi adatti nel momento adatto. Questa tendenza s'è palesemente intensificata nel corso degli ultimi decenni. Per quanto riguarda gli adolescenti, non solo la loro istruzione viene garantita al di fuori della famiglia, ma la maggior parte della loro attività viene determinata da gruppi di coetanei che soddisfano inoltre i loro bisogni emozionali e sociali (15). La ben nota idea di una sub-cultura giovanile è un altro nome per la socializzazione delle funzioni domestiche. Così anche l'idea di una sub-cultura degli anziani rimanda ad una categoria di soggetti ancor più chiaramente staccata dalla famiglia e connessa con lo Stato e con altre istituzioni extra-domestiche. I compiti connessi con la presenza nella famiglia di bambini, di adolescenti e di anziani non giustifica più il lavoro a tempo pieno di un soggetto per ogni famiglia.

Le famiglie delle categorie socio-economiche più svantaggiate sono, fino a un certo punto, un'eccezione a questa regola, non solo perché talvolta essi hanno più figli, ma anche perché non dispongono di un reddito sufficiente a procurare tutte le risorse che consentono di ridurre drasticamente il lavoro domestico. In altre categorie sociali si manifesta una tendenza paradossale ad esagerare artificialmente i compiti e le attività domestiche — cambiare le lenzuola due volte alla settimana, lucidare l'argenteria, confezionare conserve e torte casalinghe, ricamare i vestiti, accompagnare i figli a lezioni di danza, di musica, di equitazione, di vela, ecc. ... Tuttavia questo lavoro non ricrea delle funzioni obsolete, anche se questi meccanismi compensatori sono abbastanza comuni da mantenere relativamente alto il numero di ore non pagate dedicate dalle donne al lavoro domestico: raddoppia solo il numero di ore

(15) Su questo soggetto e su quello degli anziani c'è una massa di scritti sociologici, ma è impossibile farne una rassegna critica nel contesto limitato di questo articolo.

che le donne lavoratrici vi dedicano, a parità di numero e d'età dei figli (16).

Man mano che si riduce la produzione domestica, mentre le sue funzioni vengono soggette in misura crescente al controllo extradomestico, il sistema di posizioni differenziate in base al sesso, tipico dei processi domestici, ne viene modificato: intervengano mutamenti nei compiti e nelle funzioni rispettive dei soggetti, nelle loro interrelazioni e nelle loro posizioni. Le posizioni assegnate in base al sesso sussistono, ma la posizione della moglie-madre-donna di casa viene parzialmente privata delle funzioni che le sono proprie — e ciò vale anche per la posizione del marito-padre-capofamiglia-padrone di casa.

Le posizioni e le relazioni che implicano — specialmente lo sfruttamento e la dominazione delle donne da parte degli uomini — tendono ad apparire arbitrarie ai soggetti, soprattutto ai soggetti femminili. La forza della categoria dominante viene parzialmente minata, il consenso di quella dominata in parte è svanito: le donne vanno « scoprendo » la natura gratuita del lavoro domestico; i bambini « non riconoscono più l'autorità paterna »; quanto agli uomini, essi vanno « perdendo » il senso della responsabilità. In realtà, per una donna che ha un lavoro pagato, non è né possibile né conveniente — e perciò inaccettabile — assumersi l'onere di tutte le faccende domestiche; per un uomo, d'altro canto, non vale più la pena — e perciò non è più desiderabile — mantenere una donna per tutta la vita adulta in cambio dei servizi domestici. E', questo, un lusso che pochi uomini si possono permettere e per le donne è una condizione sempre più dura da sopportare, quando non hanno (o non hanno più) bambini in età pre-scolare. Nella sfera extra-domestica è sempre meno ragionevole —

(16) André Michel, *Problematique Nouvelle de la Production Domestique non Marchande*, in *Les Femmes dans la Société Marchande* a cura di Andrée Michel, P.U.F., Parigi, 1978. Nei vari scritti dell'antologia su indicata si può trovare materiale empirico ed analitico sul lavoro domestico e sul modo in cui varia a seconda delle classi sociali e delle diverse situazioni coniugali e familiari. Su questo argomento si veda anche *Working Women and Families*, a cura di Karen Wolk Feinstein, Sage Publications, Beverly Hills, Londra, 1979. La dimensione esistenziale delle funzioni domestiche femminili viene messa in rilievo dallo studio di Helena Z. Lopata, *Occupation Housewife*, University Press, Oxford, 1971.

e perciò sempre meno accettabile — dare alle donne un'istruzione diversa od una paga più bassa degli uomini od attribuire loro minori responsabilità professionali e sociali, con la scusa che il loro lavoro domestico richiede la maggior parte del loro tempo e delle loro energie, sebbene ciò torni spesso utile ai datori di lavoro, in quanto la doppia giornata lavorativa torna a vantaggio dei loro mariti.

Forse le donne non sono tanto divise — come si dice sovente — tra le esigenze e gli obblighi del loro ruolo di moglie-madre-donna di casa, da un lato, e i ruoli contraddittori del loro impegno professionale, sociale e politico, dall'altro, quanto tra femminilità — cioè l'ideologia che le costituisce in quanto donne — e la loro pratica sia nella sfera domestica sia in quella extra-domestica. In entrambi i settori la femminilità è fonte di delusione, deprezzamento, alienazione. Le numerose forme di contraddizione tra il modello di femminilità e l'esistenza reale delle donne alimentano la teoria e la pratica femminista ed alimentano anche la reazione anti-femminista negli uomini (ma anche in alcune donne): rimettere indietro le lancette del tempo o al contrario scappare nel futuro può essere una tentazione forte, ma naturalmente è impossibile. La contraddizione sta diventando sempre più grave, man mano che le vecchie soluzioni vanno perdendo la loro efficacia pratica e simbolica. La famiglia borghese dell'era vittoriana ha fatto i suoi giorni. La sua versione post-bellica, cioè la famiglia « american-style » del ceto medio suburbano mostra ormai la corda. Siamo già catapultati nell'era della famiglia controllata dallo Stato.

Verso la famiglia controllata dallo Stato

Il concetto di famiglia di Stato sembra una contraddizione in termini e altrettanto inimmaginabile del concetto di Stato-famiglia. Relazioni di natura politica e relazioni di natura familiare sono contraddittorie entro la logica dell'ideologia che le distingue e le definisce, ma sociologicamente sono solo due facce di un processo globale di controllo. La trasformazione dello Stato, della famiglia e del modo in cui queste due strutture sono interconnesse nella società attuale descrive un doppio campo di controllo so-

ziale, diviso dalla linea che separa vita pubblica e vita privata, i cui poli sono la famiglia-Stato e lo Stato-famiglia. Lo Stato gradualmente si assume le funzioni familiari, trasformandole in funzioni politiche. La famiglia resta l'unico rifugio e guardiano delle relazioni interpersonali: quelle che costituiscono la vera base della vita socio-politica, immiserita così e convertita in funzioni familiari.

Questa ristrutturazione del controllo sociale viene condotta tramite lo Stato e le istituzioni statali (17) e, per taluni aspetti, avviene in nome dei principi femministi ed in parte con il consenso e la partecipazione delle donne. Il cammino di quest'operazione varia da società a società e da Stato a Stato, tuttavia, in linea generale, si basa sul processo che tende all'eliminazione della sfera domestica come luogo deputato alla produzione di beni e servizi integrati nel processo generale di produzione, ed incoraggia la trasformazione della sfera domestica in un luogo specificamente deputato alla produzione di emozionalità, cioè di senso e di sentimento. La sfera privata, la famiglia, perde allora la sua specificità come contesto di bisogni materiali (sussistenza, procreazione, salute, sicurezza) e viene ricostruita come contesto di gratuità e spontaneità: identità, autoaffermazione e appagamento nello scambio interpersonale. In forma soggettiva essa dirige l'aspetto privato delle relazioni sociali, mentre il loro aspetto pubblico viene organizzato in seno allo Stato, dove senso e sentimento vengono generati in forma oggettiva, con riferimento ad interessi individuali ed ad interessi di classe: il « noi » delle entità nazionali, etniche, territoriali, politiche, economiche e culturali.

Le relazioni tra i soggetti nella sfera domestica sono ancora basate sul sistema di posizioni differenziate in base al sesso. Tuttavia il declino delle funzioni tradizionali di questi soggetti domestici comporta una graduale attenua-

(17) Sulla recente ristrutturazione dello Stato in generale, i lavori più stimolanti sono, a mio avviso, Henri Lefevre, *De l'Etat*, 10/18, Parigi, 1977 (trad. ital.: *Lo Stato*, Dedalo, Milano, 1976, 1977, 1978); Cornelius Castoriadis, *La Société Bureaucratique*, 10/18, Parigi, 1973 (trad. ital.: *La società burocratica*, Sugarco, Milano, 1978); Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1975; James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, St. Martin's Press, New York, 1973.

zione dello sfruttamento e della dominazione delle donne e dei bambini da parte degli uomini e perciò una relativa eguaglianza domestica *de facto* se non *de jure*. Per le donne, l'eguaglianza domestica è una conquista. Garantita da una (seppur relativa) autosufficienza economica grazie ad un lavoro pagato e/o grazie a contributi statali (18), essa incoraggia una certa « deprivatizzazione » delle donne tramite le attività professionali e l'impegno sociale o politico. Per gli uomini, l'eguaglianza domestica significa una perdita sia di potere sia di vantaggi accessori. Essa implica per loro un certo grado di « privatizzazione », una forma di « addomesticamento » che può essere anche percepita come guadagno affettivo nel contesto delle relazioni familiari. Sotto molti aspetti, questa nuova eguaglianza domestica è la condizione finale che può soddisfare le esigenze e le aspettative generate dal modello di relazioni coniugali basato sull'amore romantico e dal modello di legame parentale basato sull'amore materno e paterno, dal momento che questi modelli presuppongono l'eliminazione di ogni interesse utilitaristico e strumentale dalla scelta affettiva (o erotica). La monogamia « sequenziale » è la più ovvia conseguenza di quest'evoluzione ed è diventata la forma generale della pratica coniugale. Infatti, l'amore romantico, purificato da ogni contaminazione utilitaristica, implica la coppia ed implica anche l'instabilità nel tempo della coppia.

L'eguaglianza domestica estende anche alla relazione genitori-figli, che viene gradualmente svuotata di tutte le motivazioni e comportamenti tradizionali utilitaristici. La procreazione dei figli è perciò vista come atto gratuito: una scelta guidata prioritariamente da considerazioni sentimentali. La natura dei metodi anticoncezionali attualmente usati rende le donne oggettivamente responsabili di queste scel-

(18) Riguardo al rapporto tra uguaglianza domestica e diversità di stipendio e assegni sociali, si vedano le analisi socio-economiche di Elisabeth Durbin, *The Vicious Cycle of Welfare: Problems of the Female-Headed Household in New York City* e di Shirley B. Johnson, *The Impact of Women's Liberation on Marriage, Divorce and Family Life-Style*, in *Sex Discrimination and the Division of Labor*, a cura di Cynthia B. Lloyd, Columbia University Press, New York, 1975; si veda anche Diane Pearce, *Women, Work and Welfare: the Feminization of Poverty*, in *Working Women and Families*, cit. Per il Quebec, si veda Francine Baril, *Le Travail de la Femme au Québec*, Les Presses de l'Université du Québec, Montreal, 1977.

te soggettive. L'obiettivo del controllo sociale della fecondità non è più la coppia, questo controllo opera direttamente sulle donne senza ricorrere all'autorità ed alla responsabilità maritale. E' lo Stato che, attraverso la sua politica demografica, ha il potere di controllare la distribuzione dei contraccettivi e la disponibilità delle pratiche abortive, un potere che viene esercitato tramite la collaborazione di medici, amministratori d'ospedali, servizi d'assistenza sociale, ecc. Lo Stato può sia negare alle donne la fecondità sia imporla. Per quanto riguarda i figli, vari elementi della loro esistenza vengono assunti in misura crescente da istituzioni pubbliche e private, sovvenzionate o controllate dallo Stato: assistenza pre-natale, asili-nido, diversi livelli di scolarizzazione, assistenza sanitaria fisica e mentale, individuazione e cura di anormalità e devianze, tempo libero, cultura... La divisione tra sfera pubblica e privata comincia alla nascita. La relazione parentale organizza solo gli elementi privati della vita dei figli e prende perciò una forma amichevole e spontanea, svuotata dal suo carattere autoritario e coercitivo. La famiglia con un solo genitore, corollario della monogamia « sequenziale », accentua queste tendenze nell'evoluzione della relazione parentale. I capi-famiglia delle famiglie con un solo genitore sono per lo più donne; la loro situazione fa risaltare il graduale trasferimento alle donne della responsabilità verso i figli, *de facto* se non *de jure*: la responsabilità per la loro vita e soprattutto per il loro inserimento nella rete istituzionale. Lo Stato è l'apice di un triangolo familiare basato sulla relazione madre-figlio, una figura da cui il padre è — realmente o potenzialmente — assente.

Riforma e controllo

Lo Stato promuove, istituisce, orienta, regola e sostiene direttamente o indirettamente i programmi ed i servizi educativi, sanitari, assistenziali e ricreativi a disposizione delle donne e dei loro figli. E' responsabile delle varie forme d'aiuto, finanziario ed altro, alle famiglie con un solo genitore ed alle famiglie bisognose e dei provvedimenti relativi alla gravidanza, alla contraccezione, all'aborto. Le autorità responsabili di istituire, orientare e distribuire questi servizi e queste risorse garantiscono così il controllo sugli

utenti, soprattutto donne e bambini. Molti di questi servizi e di queste risorse sono indispensabili alle donne, in molti casi esse hanno combattuto per ottenerli, ma nondimeno essi consentono un controllo più centralizzato ed efficace dei soggetti sociali, nello Stato e da parte dello Stato.

Per molti versi, anche le nuove forme di « domesticità » e di « coniugalità » vengono imposte dalle istituzioni centrali di controllo. Con il pretesto di soddisfare i bisogni e le richieste delle donne, è questa strategia che anima la politica, le leggi, le iniziative concernenti il matrimonio, il divorzio, i diritti reciproci, gli obblighi e le responsabilità della coppia, dei genitori e dei figli. Questi interventi prescrivono e riproducono implicitamente od esplicitamente la separazione della sfera pubblica e privata, così come il nuovo modello di famiglia delimitato dalla sfera privata. Questo modello implica un'estrema « privatizzazione » delle relazioni interpersonali, che confida la significatività e l'affetto in seno alla cellula familiare, come compensazione della loro scomparsa dalla vita pubblica.

Ma la cellula familiare divide ed isola i soggetti — quelli che non unisce — da tutti gli altri, donne, uomini e bambini. La forma più comune di solitudine moderna è senza dubbio la coppia, con o senza figli. La nuova « domesticità » provoca un certo indebolimento della solidarietà maschile, tradizionalmente correlata al lavoro, ed anche l'indebolimento della solidarietà femminile, tradizionalmente correlata al vicinato, anche in un contesto urbano. L'effetto specifico delle due funzioni familiari — compensazione e isolamento — è di aumentare l'efficacia del controllo esercitato sui soggetti in seno allo Stato ed alle altre istituzioni che organizzano la loro vita pubblica: il loro lavoro, il loro tempo libero, le loro attività civili, politiche e religiose.

Altre componenti della nuova « domesticità » sembrano corrispondere più specificamente a esigenze presenti e future dell'organizzazione economica capitalistica. La coppia e la famiglia, anche se controllata dallo Stato, restano le unità basilari di consumo nel sistema economico (19) ed

(19) Su questo argomento si veda Butya Wainbaum ed Amy Bridges, *The Other Side of the Paycheck: Monopoly Capital and the Structure of Consumption*, in *Capitalist Patriarchy and the Case for*

in quanto tali sono l'oggetto prioritario della pubblicità: l'analisi della pubblicità indica che la felicità coniugale e familiare è ancora quello che « vende » meglio... (20. Nell'attuale situazione economica, questo potenziale consumistico viene mantenuto, se non accresciuto, dal lavoro salariato delle donne. Esso viene anche aumentato da una divisione più egualitaria dei lavori domestici tra marito e moglie, in quanto richiede un'infrastruttura meccanizzata ed un uso abbondante di prodotti e servizi commerciali. Inoltre, la relativa indipendenza degli adolescenti rispetto alla famiglia si ricollega all'organizzazione di un mercato specializzato, che simultaneamente crea e soddisfa i bisogni ed i gusti della cosiddetta sub-cultura giovanile.

L'integrazione delle donne nella forza lavoro, che lo Stato facilita creando le condizioni idonee, soddisfa la domanda di manodopera ad un saggio indotto dalle fluttuazioni dell'economia. Sebbene non nuovo, questo fenomeno ha raggiunto proporzioni inusitate negli ultimi decenni. La riserva di forza lavoro, da secoli costituita dalle donne « liberate » grazie alla riduzione graduale della produzione domestica, fornisce al sistema capitalistico un efficiente strumento di controllo degli alti e bassi di manodopera. Tuttavia, la posizione delle donne nella sfera della produzione domestica ha fatto sì che alle lavoratrici fossero riservate, nella produzione extra-domestica, condizioni assai peggiori, nel complesso, di quelle cui è soggetta la controparte maschile (21). Può darsi che il mutamento delle funzioni domestiche femminili possa migliorare queste condizioni, ma il riconoscimento del diritto delle donne al lavoro, ad una paga pari a parità di mansioni, alla sicurezza del posto, al congedo pagato di maternità, alla sindacalizz-

Socialist Feminism, a cura di Zillah R. Eisenstein, Monthly Review Press, New York, Londra, 1979.

(20) Questa questione — e specificatamente l'uso dell'emancipazione femminile a scopi di pubblicità commerciale — viene analizzata da Ann-Marie Dardigna, *La Press « Feminine »*, Maspero, Parigi, 1978.

(21) Per un'analisi socio-economica dei vari aspetti del lavoro salariato femminile, si vedano gli scritti delle prime due sezioni dell'antologia *Sex, Discrimination and the Division of Labor*, cit.

zazione, oggetto di lotte senza tregua, è duro da ottenere anche se, a lungo termine, il riconoscimento di questi diritti non è disfunzionale per i datori di lavoro e sarà probabilmente acquisito prima o poi. Prevedibilmente sarà necessario l'intervento dello Stato, per ottenere e conservare questi diritti, il che darà allo Stato una grande influenza sulle donne e sui loro movimenti, così come lo Stato è riuscito a intrappolare il movimento sindacale: la legislazione lo mette in grado di controllare il movimento operaio a vantaggio degli imprenditori proprio mentre migliora in generale le condizioni dei lavoratori.

La divisione sessuale del lavoro — e quindi delle mansioni — nei processi di produzione non-domestica rimane comunque impregiudicata dagli interventi legislativi ed anche, in molti casi, dalla protesta femminista. Eppure, è proprio questa divisione sessuale dei compiti che, sia a breve sia a lungo termine, è funzionale e vantaggiosa per gli imprenditori e per l'economia capitalistica nel suo complesso. In tutte le classi — sfruttatrici e sfruttate, dominanti e dominate — questa divisione del lavoro crea professioni, mestieri, specializzazioni per donne che sono tipicamente categorie inferiori di impiego, con paghe più basse, inoltre, che alle donne di qualsiasi classe, in qualunque mestiere o livello professionale, vengano affidati compiti che, implicitamente o esplicitamente, sono definiti e concepiti come femminili. Questi compiti abitualmente corrispondono a funzioni subordinate, che comportano condizioni pratiche e simboliche svantaggiate. La divisione sessuale del lavoro extra-domestico è un meccanismo essenziale di regolazione della forza-lavoro, inerente al sistema economico e reso possibile dall'ideologia della femminilità. In larga misura le scelte e le decisioni volontarie dei soggetti — che implicano le loro aspirazioni, orientamenti e preferenze personali nel contesto di relazioni tra i due sessi — consentono una riproduzione della situazione creata da questa divisione sessuale del lavoro che solo una trasformazione della femminilità può impedire. Ma la femminilità è radicata altrove, nelle posizioni differenziate in base al sesso nei processi domestici.

Il nuovo modello di femminilità

Le nuove forme di « coniugalità » e di « domesticità » sorreggono un nuovo modello di femminilità: quello della « donna liberata » secondo un tipo di liberazione che si confà all'economia capitalistica ed alla politica statale. Il principio base di questa femminilità è l'« eguaglianza nella differenza ». Da un lato le donne avrebbero gli stessi diritti e doveri degli uomini rispetto al matrimonio, alla famiglia, al lavoro e più in generale alla vita politica e sociale; dall'altro la loro differenza specifica dovrebbe essere preservata e sottolineata, se non esaltata. Questa specificità si riferisce a tutta una serie di caratteri fisici, intellettuali ed emozionali che vengono considerati tipici della natura femminile. Ora, questa definizione di femminilità non descrive mai adeguatamente le donne, essa piuttosto stabilisce e prescrive la norma imposta alle donne. Eterosessualità, passività, narcisismo, masochismo e sentimentalismo sono ancora le componenti di base di questo modello, ma vengono ridefinite in modo da adattarsi alle nuove caratteristiche aggiuntive decretate per il modello: individualismo, autonomia, forza, autocontrollo, razionalità (22).

Nonostante le sue contraddizioni, questo modello di femminilità rende psicologicamente possibile il rapporto coniugale ed il vincolo materno, così come vengono organizzati nella sfera privata familiare delle relazioni sociali, e rende inoltre psicologicamente possibile la divisione sessuale del lavoro nella sfera pubblica delle relazioni sociali.

Nel contesto politico, la femminilità è oggetto di negoziati tra il movimento delle donne e le istituzioni che producono, diffondono ed inculcano l'ideologia: lo Stato, i

(22) Lo studio di come la femminilità strutturi la personalità dei soggetti femminili appartiene al campo della psicologia e della psicosociologia. Per due esempi molto diversi di studio psicologico della femminilità, si veda Elena Giannini Belotti, *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Milano, 1973 (trad. franc.: *Du Côté des Petites Filles*, Les Edition des Femmes, Paris, 1976) e Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, The University of California Press, 1978. Un buon esempio di studio psico-sociologico della femminilità, basato su valori formulati dalle donne stesse, è quello di Colette Carrise, *Les Femmes Innovatrices*, Le Seuil, Parigi, 1974.

mass-media, l'apparato culturale. Il modello della « donna liberata » riflette l'attuale equilibrio di potere tra i partner di questo negoziato. La nuova femminilità non solo rende possibile forme « avanzate » di oppressione della donna « liberata », ma costituisce anche il fattore chiave della reversibilità del movimento di liberazione della donna in quanto si colloca dentro lo Stato (23). La storia delle donne è una serie di avanzate e di ritirate. In certi periodi le donne hanno acquisito diritti formali ed informali che hanno successivamente perso; ne hanno conquistati altri, in forme diverse in contesti diversi, e così via. Ogni mutamento economico, sociale e politico importante comporta conseguenze positive o negative per la condizione delle donne: i miglioramenti avvengono spesso solo grazie ad una mobilitazione dinamica delle donne che s'innesta sulle contraddizioni di questi mutamenti. L'ideologia della femminilità riflette le variazioni nel tempo di un'essenza ritenuta immutabile: l'« eterno femminile »... sfondo a questi mutamenti periodicamente imposti alle donne, che stanno ora vivendone la fase più recente. L'efficacia del femminismo, a breve e a lungo termine, dipende perciò dalla sua capacità di impedire la formazione e l'istituzionalizzazione di nuove varianti dell'« eterno femminile » anche se esse vengono presentate come parte della liberazione della donna.

Femminismo e anarchismo

Il potenziale di forza delle donne può essere mobilitato ed usato per la loro liberazione se il movimento femminista imbrocca una strada rivoluzionaria, in altre parole se si prefigge un mutamento *dell'ordine sociale* e non *nell'ordine sociale*. Solo la forma anarchica d'organizzazione e di lotta rivoluzionaria può consentire al potenziale sovversivo del femminismo di diventare realtà. Alle sue origini, il femminismo è una sfida al potere nella sua forma elementare e basilare: il controllo interpersonale, nel gioco reciproco

(23) Sull'attuale situazione di riflusso del movimento femminista, si veda l'analisi di Maria A. Macciocchi *Les Post-Féminisme in Les Femmes et leurs Maîtres*, a cura di M.A. Macciocchi, Christian Bourgois, Parigi, 1978, e l'analisi di Julia Kristeva, *La Femme, ce n'est jamais ça*, in *Polylogue*, cit.

di forza e consenso. Ma la forza della protesta femminista può essere ritorta contro le donne se, nella loro lotta contro il dominio esse si alleano alle autorità ed alle istituzioni detentrici del potere: partiti politici, sette e chiese d'ogni genere, Stato... Se però la lotta delle donne non viene intrappolata e deviata, può estendersi ad altri livelli di dominio e ad altre forme di potere.

Lo Stato è apparso interlocutore privilegiato del movimento femminista moderno fin dal suo sorgere ed in modo ancor più spiccato nello stadio attuale. Appellandosi allo Stato, il movimento delle donne ha formulato le sue rivendicazioni principali nel linguaggio dello Stato. Così le donne hanno chiesto diritti che lo Stato può garantire, riforme che lo Stato può realizzare, risorse che lo Stato può distribuire (24). Lo Stato si presenta persino come garante di mutamenti nella sfera privata che non può direttamente realizzare, concernenti le relazioni sessuali ed emozionali tra uomini e donne. Come il movimento operaio del passato, specialmente nelle forme sindacali istituzionalizzate, il movimento femminista è continuamente costretto a negoziare con lo Stato, perché solo esso sembra in grado di imporre il rispetto per i principi difesi dal femminismo alle controparti dirette ed immediate delle donne, e cioè a mariti, padri, concittadini, colleghi, datori di lavoro, dirigenti intellettuali...

Quest'interazione tra movimento femminista e Stato è coerente con la logica dell'attuale sistema sociale: in effetti la principale funzione dello Stato è quella di esprimere e di risolvere le tensioni ed i conflitti causati dalla divisione dei soggetti sociali, specialmente quelle relative alle classi ed ai sessi. Ogni movimento di protesta, ad ogni

(24) Come esempi, citerò solo tre documenti recenti ed importanti, anche se se ne potrebbero citare molti altri simili: Carolin Bird ed i membri della National Commission on the Observance of International Women's Year, *What Women Want*, da *The Official Report to the President, the Congress and the People of the United States* (National Women's Conference, Houston, Texas, novembre 1977), Simon and Schuster, New York, 1979; *Pour les Québécoises: Egalité et Indépendance*, Relazione del Council on the Status of Women al governo del Quebec, Editeur officiel du Quebec, 1978; *Le Programme Commun des Femmes*, presentato da Gisèle Halimi, Grasset, Parigi, 1978.

livello della lotta, viene necessariamente rinviato allo Stato e gli viene chiesto di venire a patti con lo Stato. In cambio, lo Stato dispone delle risorse necessarie per controllare la protesta. Può reprimerla con vari gradi di violenza, ma può anche realizzare e determinare modifiche funzionali del sistema che riducono le tensioni senza compromettere la sua riproduzione. La storia del movimento dei lavoratori, della lotta dei neri americani, della contestazione studentesca offrono un'illustrazione copiosa del meccanismo statale di controllo nelle società capitalistiche.

Così, le donne hanno ottenuto, soprattutto da parte dello Stato, il riconoscimento di certi diritti ed il miglioramento parziale della loro condizione. Nella maggior parte dei casi queste vittorie delle donne sono anche vittorie dello Stato, in quanto hanno in una certa misura accresciuto la sua capacità di controllo sulle donne e sul loro movimento. Alcune delle istituzioni messe in piedi dallo Stato in questi ultimi anni hanno tutta l'apparenza di meccanismi permanenti di controllo delle donne e delle loro organizzazioni come, per esempio, i vari comitati, commissioni, uffici istituiti allo scopo di studiare le donne, ascoltare le loro rivendicazioni, formulare soluzioni per i loro problemi e perfino, in alcuni casi, fondare progetti femministi. Queste istituzioni si vanno moltiplicando nelle società in cui il movimento femminista ha un impatto più forte ed hanno articolazioni a livello sia regionale sia internazionale. Ne fanno parte le donne, specialmente su base professionale; certe organizzazioni femministe e talora anche figure di rilievo del movimento vi sono rappresentate. A dispetto di tutto ciò, le relazioni tra le donne e lo Stato non sono armoniose né lo sono mai state, perché lo Stato non ha risolto — né può risolverle — le contraddizioni che alimentano la rivolta e la resistenza delle donne. Lo Stato ha, tuttavia, dato un interlocutore al femminismo e gli ha fornito canali d'espressione, nel mentre smussava il potenziale sovversivo del movimento, cioè il suo potenziale di liberazione.

Il movimento femminista ha proclamato, come suo principio, che il privato è politico e due secoli di relazioni tra le donne e lo Stato dimostrano che quest'affermazione è vera sotto ogni aspetto. A cosa ci conduce tutto ciò? Al fatto che la sfera privata deve erompere alla ribalta e che la sfera

pubblica deve scivolare tra le ali del privato? Nulla di più ovvio, prevedibile, controllabile finché permane, nell'ideologia, la divisione tra le due sfere: l'una come luogo della vita e del desiderio, l'altra come luogo dell'ordine e della costrizione, costrizione che viene sempre chiamata in aiuto del desiderio, desiderio che è posto al servizio dell'ordine. Perché si tratta, qui, di quel desiderio che l'ordine ha programmato e di quella costrizione che il desiderio ha previsto e già in anticipo rispettato. Per sovvertire questo sistema bisognerebbe infrangere la linea immaginaria che costituisce la sfera pubblica e la sfera privata come le due facce dell'esistente, nello Stato famiglia e nella famiglia Stato; bisognerebbe liberare il senso che, in questi luoghi di solitudine e di divisione, è la moneta corrente del controllo. Tra le altre forme di senso che devono essere liberate c'è quella che ho denunciato, la femminilità, e ciò può essere fatto dimostrando che è il potere che la produce e sono le donne che sono prigioniere.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

ALLA RICERCA DEL SESSO PERDUTO

Michelle Z. Rosaldo e Louise Lamphere (a cura di) **Woman, Culture and Society**, Stanford University Press, Stanford, 1974 (1).

Rayna R. Reiter (a cura di), **Toward an Anthropology of Woman**, Monthly Review Press, New York, 1975 (2).

Merlin Stone, **When God was a Woman**, Harvest, New York, 1978 [1a ed. 1976].

Non tragga in inganno il titolo. Non è sulle tracce di una sessualità perduta che si muovono queste letture antropologiche, bensì alla ricerca di un genere sessuale poco noto: la donna, questa sconosciuta. La donna, si badi bene, e non la femmina dell'uomo, mammifero ben più noto, la cui storia bio-psichica risulta tutta inscritta in quella maschile, la cui lettura culturale è tutta determinata da un codice interpretativo maschile. *Woman the Other*, la donna-altra, specifico e autonomo fenomeno evolutivo del-

la specie umana, è lei il sesso perduto alla cui ricerca vanno queste letture.

Da qui al movimento di liberazione della donna il passo è breve. Ed è appunto questo l'ambito culturale in cui nascono e a cui fanno esplicito riferimento i tre libri recensiti, tutti apparsi alla metà degli anni '70, in uno dei momenti di massimo sviluppo e creatività del movimento femminista americano. Sull'onda della « rivoluzione » femminista, nel tentativo di rispondere ai tanti perché sollevati dalle donne nella ricerca della propria identità e specificità, un certo numero di antropologhe si rivolge con diverso approccio alla propria disciplina, innescando quella che verrà definita la « rivoluzione » antropologica. La critica femminista all'antropologia tradizionale mette sotto accusa tutta l'impostazione metodologica (e l'ideologia che ci sta dietro) sinora utilizzata. Come affermano Rosaldo e Lamphere nell'introduzione al primo volume,

(1) scritti di: Bamberger, Chodorow, Fishburn Collier, Denich, Hoffer, Lamphere, Leis, O'Laughlin, Ortner, Paul, Rosaldo, Sacks, Sanday, Stack, Tanner, Wolf.

(2) scritti di: Leibowitz, Slocum, Gough, Draper, Rohrlach-Leavitt, Sykes, Weatherford, Faithorn, Webster, Rubin, Sacks, Brown, Reiter, Harding, Silverman, Brown, Rubbo, Remy, Diamond.

« ... gli antropologi, scrivendo sulla natura umana, hanno sotteso i preconcetti ideologici propri alla nostra cultura trattando le donne come se fossero invisibili e descrivendo in larga misura le attività e gli interessi degli uomini. Proprio per correggere questi preconcetti, per capirne l'origine, per modificare la nostra concezione della donna, abbiamo bisogno di nuove prospettive. Oggi, ci sembra più ragionevole ritenere che la realtà sociale sia la creazione congiunta di uomini e donne e che una piena comprensione della società umana, ed ogni possibile programma di cambiamento sociale, debba incorporare le finalità, il pensiero e le attività del "secondo sesso" ». Si pone quindi in maniera imprescindibile una rilettura dei dati antropologici finora accumulati e l'elaborazione di una diversa metodologia che si sbarazzi di quell'*androcentrismo* (centralità dell'uomo maschio) che, proiettando su realtà sociali differenti l'asimmetria sessuale propria della cultura occidentale, relega il mondo femminile ai margini dell'indagine conoscitiva, in quanto secondario e poco interessante, o lo ritiene tutto compreso nella realtà socio-culturale impersonificata dal referente maschile.

L'arcuo compito di ricostruire la storia della donna, fuori dagli schemi culturali maschili, attraverso un'indagine proiettata nel tempo e nello spazio — compito nel quale si riconoscono tutte le autrici — deve necessariamente partire dal problema della disegualianza sessuale (o asimmetria, come più propriamente afferma Rosaldo), un' inferiorità sociale e culturale della donna che sembra affermarsi in una prospettiva sia diacronica sia sincronica. Dato ineludibile che pone alla ricerca antropologica una serie di nuove do-

mande che esigono nuove risposte: è mai esistita una società dominata dalle donne oppure una società sessualmente egualitaria? Se la risposta risultasse negativa, bisognerebbe allora supporre una « naturale » inferiorità della donna rispetto all'uomo? La donna — come imposta il problema anche l'antropologa italiana Ida Magli — è *per definizione* incapace di proporre e pensare nuove forme e nuovi ruoli culturali, non avendo creato neppure quei significati culturali che le sono stati costruiti addosso, oppure è riuscita e riesce a creare, modellare, influenzare il mondo circostante?

La comune matrice femminista non basta certo a determinare risposte univoche a queste domande fondamentali. Emerge, tuttavia, la prevalente convinzione che in tempi storici non sia mai esistita, né esista oggi, una società a prevalenza sociale femminile o sessualmente paritaria. La maggior parte dei contributi, inoltre, si astiene programmaticamente dall'ipotizzare l'esistenza di tali società in tempi pre-storici per il carattere eccessivamente speculativo di tali ipotesi, preferendo concentrare la propria attenzione, anziché sulle origini del fenomeno, sull'identificazione di quei meccanismi sociali e culturali che nelle società conosciute permettono il riprodursi dell'asimmetria sessuale. E' in questa prospettiva che s'inseriscono l'analisi sulla separazione tra sfera domestica (di competenza femminile) e sfera pubblica (di competenza maschile); l'analisi sulle forme di socializzazione differenziata tra i sessi; una serie di ricerche comparate (in particolare quella della Draper tra le tribù nomadi e sedentarie dei !Kung africani) che individuano alcune situazioni sociali (mobilità, controllo sul cibo, ecc.)

determinanti per il grado di asimmetria sessuale.

Da questa tendenza prevalente si dissocia un certo numero di contributi che (con motivazioni e percorsi diversi) ipotizzano un'ordine sociale originario in cui la donna è socialmente pari o superiore all'uomo. Si riaffaccia nell'immaginario femminista una favoleggiata età dell'oro, la società matriarcale come immagine speculare della società patriarcale, in cui le donne governano il mondo: mito delle origini che nella pratica del movimento femminista si traduce in spinta utopica. Dal movimento di liberazione della donna il fascino di questa visione si riversa sull'antropologia femminista, che risponde in modo differenziato.

Da una parte c'è la tendenza generalmente prevalente a relegare il matriarcato fuori dalla storia e dentro il mito (interpretato come « parte di una storia culturale che intende fornire una giustificazione al presente o ad una realtà permanente costruendo una spiegazione "storica" inventata », come afferma la Bamberger nel primo volume) o a far coincidere il matriarcato con la matrilinearità (o matrifocalità), cioè un sistema di parentela organizzato lungo linee femminili (oppure un sistema di relazioni sociali in cui la donna, o meglio la madre, ha una posizione « centrale »). Dall'altra parte c'è una rilettura critica dei dati antropologici che, senza giungere ad una pretesa storicità del matriarcato, prospetta una cultura sociale ginecocentrica (cioè con la donna in posizione centrale).

E' questo il caso del libro della Merlin Stone, dal titolo particolarmente felice: *Quando dio era una donna*. Quello che potrebbe sembrare uno slogan irriverente tipico di certo femminismo arrabbiato definisce invece, come di-

mostra l'autrice, una realtà culturale protrattasi per millenni: dal tardo-paleolitico (per taluni dal paleolitico superiore) sino a tutto il neolitico. Una realtà ignorata, taciuta o minimizzata dall'antropologia androcentrica fortemente influenzata dalla cultura giudaico-cristiana. L'indagine della Stone, che si concentra in un'area geografica compresa tra il bacino mediterraneo orientale e l'India, porta alla luce, sostenuta da un'abbondanza di reperti archeologici, un fenomeno socio-culturale dalle implicazioni vastissime: il fenomeno appunto di una prevalente caratterizzazione femminile della divinità creatrice. Ora, questo immaginario religioso, secondo la Stone, non può non riflettere l'immaginario socio-culturale dominante, cioè una valutazione della figura e del ruolo femminile ben diversa da quella elaborata dalla cultura patriarcale, che solo in tempi molto successivi nascerà e si svilupperà nella stessa zona geografica, arrivando infine a cancellare la religione femminile. Secondo la Stone, il trapasso da una religione e quindi da una cultura a prevalenza femminile ad una religione e cultura a prevalenza maschile non investe solamente il problema dell'asimmetria sessuale, ma è una mutazione culturale ben più profonda. Durante questo processo, che si sviluppa nel corso di millenni e che attraversa fasi di estrema violenza, si determina un progressivo deterioramento dello status sociale femminile, che perde con il tempo quelle prerogative di cui godeva "quando dio era una donna": la discendenza matrilineare cede il posto a quella patrilineare; la donna perde il diritto ad essere un soggetto economico; la presenza femminile nell'ambito religioso perde d'importanza e alle

sacerdotesse succedono i sacerdoti; la sessualità femminile, intesa come un dono della divinità, nel culto della fertilità proprio della religiosità femminile, diventa materia di legislazione maschile. Non appena tutte queste trasformazioni si solidificano in una evidente diseguaglianza sessuale, basta alzare gli occhi al cielo per constatare che dio è maschio. E' ovvio che il cambiamento di sesso non è repentino. La divinità maschile, dapprima apparsa nel ruolo secondario e subordinato del figlio-amante, diventa col tempo una figura sempre più potente sino all'abbattimento violento della divinità femminile. Le lunghe fasi storiche in cui avviene questa trasformazione dell'immaginario religioso (e quindi della realtà sociale) sono segnate, secondo la Stone, dalle invasioni succedutesi dopo il terzo millennio a.C. di popolazioni indo-europee provenienti dal Nord, portatrici di una cultura androcentrica estremamente più autoritaria, violenta e meno sviluppata di quella ginecocentrica prevalente in tutta la zona. Il prevalere della nuova cultura androcentrica non determina solo il sorgere dell'asimmetria sessuale; l'affermarsi del patriarcato nella realtà sociale, a cui fa da contrappeso l'affermarsi della divinità maschile nell'immaginario religioso, comporta anche la distruzione di quella struttura sociale a carattere comunitario, propria della cultura religiosa ginecocentrica, che vedeva nel tempio il centro religioso, economico e sociale. A questa cultura comunitaria, che si rifletteva in una pratica decisionale assembleare (anche qui, impersonificata nella realtà dal consiglio degli anziani/e e nella proiezione religiosa dalle assemblee divine), si va sostituendo una struttura sociale sempre più gerarchi-

ca e autoritaria che porterà in ultimo all'affermarsi del potere monarchico e della religione monoteista, trovando la sua apoteosi nella religione giudaico-cristiana, radice culturale di tutta la società occidentale. Una mutazione culturale, suffragata da una quantità di testimonianze che ne provano il carattere violento, che segna la fine progressiva del mito della femmina creatrice, sostituito da quello nascente del maschio ordinatore. Come testimoniano, infatti, le numerose leggende inventate a posteriori, che giustificano l'avvento della divinità maschile (cioè del potere maschile) con la necessità di portare « legge ed ordine » nell'universo.

Se bisogna dar merito alla Stone per questa documentata e appassionata ricostruzione di un'epoca storica (e non mitica) in cui la donna ha rilevanza sociale e culturale, vanno d'altronde rilevati almeno due limiti nella trattazione. Manca innanzitutto una descrizione approfondita della struttura sociale complessiva di queste culture che consenta una indiscussa collocazione di questa rilevanza femminile all'interno del quadro sociale. Manca, per dirla più esattamente, un'analisi della struttura di potere (argomento sul quale torneremo più avanti) che permetta di affermare se ci si trovi di fronte 1) ad una cultura ginecocentrica che si concretizza in una struttura ginecocratica oppure 2) ad una società sessualmente paritaria oppure 3) ad un sistema asimmetrico a bianca prevalenza maschile. Manca quella chiarezza d'analisi necessaria ad evitare frequenti errori di valutazione, come l'identificazione di alcuni sistemi sociali (quali gli Irochesi nord-americani) in forme matriarcali, quando si tratta invece di sistemi matrilineari e matrifocali, dove il potere ulti-

mo del gruppo familiare risiede nello zio materno.

L'altro appunto, più che una critica alla Stone, è una considerazione generale, che concerne un gran numero di ricerche sull'asimmetria sessuale, come la ben nota analisi sulla «mistica della femminilità» della Friedan. Se infatti la Stone traccia un interessantissimo quadro evolutivo che spiega le origini di quella cultura patriarcale che, attraverso la religione giudaico-cristiana, impregna ancora la nostra cultura sociale, non dà alcuna spiegazione (né si proponeva di darla) sul problema fondamentale del perché in luoghi, tempi e culture molto diverse tra loro è presente l'asimmetria sessuale come dato (per i più) universale.

E' proprio l'universalità del fenomeno il nodo gordiano da sciogliere. Per lungo tempo l'antropologia (e più in generale la cultura) aveva sottinteso una inferiorità della donna «naturale» (cioè geneticamente inscritta), che opponeva alla «natura» maschile, astratta, razionale, assertiva e propositiva, una «natura» femminile pratica, impulsiva, subordinata e passiva. L'inferiorità femminile veniva dunque rintracciata nel dato biologico. Successivamente questo grossolano determinismo genetico (che avrebbe, tra l'altro, comportato una completa accettazione femminile della propria subordinazione) viene abbandonato per una più sottile interpretazione del dato biologico.

E' questa, in particolare, la tesi sostenuta da Sherwood, Washburn e Lancaster nell'elaborare la teoria evolutiva centrata sull'uomo-cacciatore. In base a questa teoria, la grande caccia, implicando un coordinamento degli sforzi (che porta ad una maggiore cooperazione), la necessità di elaborare un

codice di comunicazione simbolica più complesso (che determina la nascita del linguaggio) e l'esigenza di inventare strumenti (che dilata la capacità tecnologica), segna il passaggio ad una socialità più complessa e determina il formarsi delle caratteristiche biologiche, psicologiche e comportamentali proprie alla specie umana. O, meglio, a quella parte della specie umana che partecipa alla caccia. Come afferma la Kephart: «Dato che solo i maschi cacciano, e la psicologia della specie si forma intorno alla caccia, siamo costretti a concludere che le donne sono scarsamente umane, non avendo contribuito a costruire la psicologia di base della specie». Ma che cosa impedisce alle donne di partecipare alla caccia e quindi all'evoluzione della specie? Per Sherwood e compagni è il suo destino biologico, che ponendole sulle spalle il peso della maternità, dell'allattamento e della lunga dipendenza del bambino le impedisce quella mobilità ed indipendenza di cui gode l'uomo.

Ecco quindi che il dato biologico non esprime più una «naturale» inferiorità della donna, ma ne determina comunque la funzione sociale subalterna. Non solo, afferma la Ortner ma «la donna, esclusa da progetti culturali trascendenti e limitata ad un'esistenza ampiamente dettata dalla sua biologia, viene vista più «naturale» e meno «culturale» dell'uomo. (...) Un'ideologia che sottende connessioni arbitrarie e non necessarie tra le sue funzioni fisiche e la «natura», a loro volta giudicate in maniera più negativa che positiva».

Contro questa lettura biologica della donna si schiera tutta l'antropologia femminista. Non perché il fatto biologico sia irrilevante o non vi siano differenze tra

i sessi, ma perché questi fatti e queste differenze assumono una valenza positiva o negativa solo all'interno di un sistema di valori culturalmente definito. Osservano Rosaldo e Lamphere: « Per gli umani, la biologia diventa importante soprattutto in base a come viene interpretata dalle norme e dalle aspettative della cultura umana e della società. Un biologo, ad esempio può dirci che, mediamente, gli uomini sono più forti delle donne, ma non può dirci perché generalmente la forza (e l'attività) maschile sembra assumere un valore maggiore in tutte le culture ». Le differenze biologiche tra i sessi non hanno dunque necessariamente implicazioni sociali e comportamentali. Ciò che è maschile e ciò che è femminile dipenderà dall'interpretazione che ogni sistema culturale assocerà alla biologia.

In definitiva si deve concludere con la Ortner che la biologia delimita ma non determina il comportamento dei sessi, le cui differenze riflettono un'interazione tra la costituzione fisica ed i modelli di vita sociale, che rivela la capacità del genere umano, a differenza del mondo animale, di interpretare e forse alterare la propria costituzione biologica, di regolare il proprio comportamento attraverso la mediazione di forme simboliche come il linguaggio: una biologia umana implica una cultura umana. Come acutamente osserva in *Male and Female* Margaret Mead, un'antesignana del concetto di plasticità culturale: « Gli uomini possono cucinare, tessere, vestire bambole o cacciare i colibrì, e se queste attività sono delle occupazioni appropriate agli uomini, allora l'intera società, uomini e donne insieme, le reputeranno importanti. Quando le stesse occupazioni le fanno le donne, queste vengono considerate meno impor-

tanti ». L'origine e la spiegazione dell'universale subordinazione della donna non va quindi ricercata nel dato « naturale », nel suo « destino biologico », ma nell'interpretazione culturale delle differenze sessuali e dei ruoli sociali ad esse connesse.

Si determina, a questo punto, un improvviso spezzarsi del filologico che, pur nella diversità dei contributi, corre parallelo nei tre volumi. Si ha la netta sensazione che ci si sia fermati ai margini di un abisso che non si vuole esplorare: la dimensione del potere. Eppure si sviluppa tutto dentro questa dimensione il tentativo di riscrivere la storia sommersa del secondo sesso. L'antropologia femminista sembra soffrire della stessa chiusura analitica determinatasi nel movimento di liberazione della donna (fatte le dovute, poche, eccezioni), e cioè l'aver appiattito la problematica del potere alla sua attribuzione maschile. Questa ipotesi condiziona profondamente l'approccio antropologico all'asimmetria sessuale, così come viene prospettato nei tre volumi, provocando quella sensazione di incompiutezza prima rilevata. In definitiva il generale fenomeno dell'asimmetria sessuale viene spiegato con una deludente tautologia: la disuguaglianza sessuale esiste perché esiste il potere maschile. Saranno quindi le forme ed i modi di questo potere maschile ad essere assunti come oggetto d'indagine; ma al di là di questo invalidato limite autoimposti rimane inesplorato lo spazio del potere come categoria assoluta. La sua esistenza, proprio perché indiscussa, traspare come fenomeno necessario, come dato iscritto nella « natura » umana (determinismo dal quale l'antropologia femminista ha appena salvato la donna), che emerge e diventa

« culturale » solo quando da categoria assoluta si trasforma in potere maschile.

E' appunto in questo repentino ritrarsi di fronte alla problematica del potere che troviamo il limite comune ai tre volumi. Tuttavia ciò non sminuisce l'importanza del lavoro svolto, sia a livello teorico, sia sul campo, nella comunque difficile ricostruzione della storia del sesso perduto. Attraverso decine di studi comparati (dall'Indonesia al Guatemala, dalle tribù amerindie a quelle africane, dalla Cina alla comunità nera nord-americana) comincia ad emergere un mondo sommerso ben più ricco, articolato e complesso delle piatte rappresentazioni forniteci dall'antropologia androcentrica. Viene rivendicata alla donna (per definizione oggetto e non soggetto di significati culturali) la capacità di concepire e interpretare un mondo simbolico, astratto, soprannaturale. Si dimostra, come fa la Slocum nel suo interessantissimo saggio sulla donna-raccogliatrice, la partecipazione a pieno titolo avuta dalla donna al processo evolutivo della specie umana, grazie alla capacità tecnologica che sviluppa con l'invenzione di strumenti atti alla raccolta ed al trasporto del cibo ed alle complesse forme di cooperazione e capacità comunicativa che sviluppa nel delicato ed elaborato processo di socializzazione dei bambini.

Al di là di necessarie critiche strutturali, bisogna quindi apprezzare il valore complessivo di queste ricerche, singoli tasselli che vanno a comporre un mosaico da cui emergerà, più ancora che l'immagine del sesso perduto, una conoscenza più completa ed equilibrata della specie umana.

Rossella Di Leo

SEMPRE PIÙ DIFFICILE...

... TROVARE VOLONTÀ'

La distribuzione è notoriamente, per la piccola editoria, uno dei problemi di più difficile soluzione. Per oltre un anno siamo stati (più o meno) presenti in un gran numero di edicole grazie alla SODIP, la quale però ci ha disdetto il contratto (e con noi ad un'altra trentina di riviste minori) a partire dal 1983. Questo, cioè, è l'ultimo numero di Volontà che, per un periodo indeterminato di tempo, sarà possibile acquistare in edicola.

Il danno economico non è enorme, perchè le copie vendute tramite questo canale erano poco più di un paio di centinaia a numero. Tuttavia perdiamo una « vetrina » pubblica, attraverso la quale eravamo visti e conosciuti al di fuori del « ghetto ». Cercheremo, da parte nostra, di potenziare la presenza nelle librerie (senza tuttavia eccessive speranze di risultati « miracolosi », perchè anche in questo campo l'editoria minore è pressochè emarginata...). A chi acquistava Volontà in edicola non possiamo che suggerire di abbonarsi, se vogliono avere la certezza di continuare a leggerla.

Movimento e istituzione: una lettura critica

Renè Lourau *

Questo libro ** si presenta come un tentativo di teoria generale, risultato di un lavoro di quasi vent'anni, le cui tappe sono segnate da *Statu nascenti* (1968) e dalla prima edizione (1977) di *Movimento e istituzione*. Più recentemente, l'autore s'è fatto conoscere per *Innamoramento e amore*, un libro che presenta analogie e relazioni con la sua « teoria generale ».

Alberoni ci interessa per più motivi, perché spesso il suo lavoro presenta punti di contatto con teorie e lavori sociologici della corrente di analisi istituzionale in Francia, e questo fatto, di conseguenza, ci permette di fare il punto sulla convergenza e le carenze di queste teorie e lavori.

Infatti, le critiche che si possono indirizzare ad Alberoni sono, almeno in parte, gli elementi di un'autocritica che l'analisi istituzionale francese dovrebbe fare al più presto.

Già Basaglia aveva visto che la psicoterapia istituzionale (Guattari, Oury, ecc.) aveva una spiacevole tendenza a privilegiare ed isolare l'istituzione (il manicomio) con il pretesto di analizzarlo e di riformarlo. Si trattava qui di una

* Sociologo francese, è, con Lapassade, uno dei « padri » della scuola d'analisi istituzionale. E' autore di numerosi volumi di pedagogia, psicologia sociale e di sociologia delle istituzioni, tra cui *L'instituant contre l'institué* (Anthropos, Parigi, 1965), *L'analyse institutionnelle* (Minuit, Parigi, 1970), *L'état inconscient* (Minuit, Parigi, 1978; Ediz. italiana: *Lo stato incoscienze*, Antistato, Milano, 1980), *Autodissolution des avant-gardes* (Gabilée, Parigi 1980).

** Francesco Alberoni, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna, 1981 (2ª edizione).

scelta teorica gravida di conseguenze e la cui politica di settorializzazione non forniva una possibile via d'uscita.

Benché il capitolo « movimento » sia situato dopo quello sull'istituzionalizzazione e sia da questo separato dal capitolo sul progetto, Alberoni sostiene la tesi per cui movimento ed istituzione sono assolutamente indissociabili.

Movimento e istituzione costituisce il primo tentativo di costruire una teoria sistematica dell'erompere dei movimenti e del prodursi delle istituzioni. Più passava il tempo e più, infatti, mi rendevo conto che il movimento e l'istituzione si contrappongono dialetticamente, però hanno una sostanza profonda in comune. L'istituzione sorge infatti dal movimento per realizzarne la premessa in quello spazio ed in quel tempo storico. Ecco perché, interrogando l'istituzione, si trova il messaggio elaborato nel movimento. D'altra parte il movimento è sempre portatore di progetto, ha già, cioè, in sé, potenzialmente, l'istituzione (...). L'istituzione perciò è il destino del movimento ma lo è in quanto prodotto della sconfitta del movimento, della sua resa all'esistente. In tal modo essa ne è l'erede ma, nello stesso tempo, il tradimento. Il movimento è una tensione fra la perfezione-illusione e l'istituzione menzogna. Eppure la storia non è l'eterno ritorno dell'identico, un succedersi illimitato di reincarnazioni senza senso (p. 9).

Vi si può riconoscere, quasi parola per parola, una formulazione condivisa dalla maggior parte della corrente d'analisi istituzionale francese. Molte sono state le applicazioni e le critiche di questa teoria nei campi più diversi. Nella sociologia dell'avanguardismo, ad esempio, in cui il concetto di istituzionalizzazione è articolato con il concetto di autogestione e di autodissoluzione per lottare contro i rischi di istituzionalizzazione, insiti in qualunque esperienza autogestionaria, sembra che l'unica strada sia l'autodissoluzione. Quest'ultima, come momento analizzatore delle contraddizioni, rende immediatamente evidenti gli effetti dell'istituzionalizzazione fino a quel momento nascosti o inconsci (1).

(1) René Lourau, *Autodissolution des avant-gardes*, Galilée, Paris 1980. Un estratto è apparso in « *Autogestions* », n. 1, 1980. (Un estratto è anche stato pubblicato su « *Volontà* », n. 4, 1980).

L'incontro di Alberoni con l'analisi istituzionale (ma anche di altri teorici come ad esempio il pittore Dubuffet (2)) non stupisce per niente poiché l'origine comune di questa tesi si può far risalire all'etnologo tedesco Mühlmann presso il quale ho trovato formulata più chiaramente la teoria dei rapporti tra movimento e istituzione a partire dalle monografie sui « messianismi rivoluzionari del terzo mondo », titolo dell'opera collettiva diretta da Mühlmann (3). E' estremamente significativo che l'esperienza artistica di un Dubuffet si leghi a quella dell'etnologo dei movimenti religiosi di liberazione nel Terzo Mondo e a quella dei socio-analisti dell'analisi istituzionale — per non citare che alcuni esempi. Nel capitolo sulle influenze intellettuali segnaliamo che Alberoni, con Mühlmann, dichiara il suo debito verso Max Weber.

Il capitolo 6, sull'istituzionalizzazione, sembra riprodurre nel suo inizio uno dei capitoli di *Autodissolution des avant-gardes*:

« Il gruppo che si forma nel processo di stato nascente non permane in questo stato e, ad un certo punto, muta di natura o dissolvendosi o estinguendosi o istituzionalizzandosi » (p. 223)

Di fatto, il mio nome non appare nell'indice degli autori utilizzati (4). Come non appare Castoriadis. Ma Sartre, che ha influenzato tutta la nostra corrente attraverso Lapassade, è ben presente con la sua *Critique de la raison dialectique*. La teoria dello « stato nascente », benché sembri mutuata da Weber, ha molto in comune con la teoria sartriana del « gruppo in fusione ». Un'altra categoria importante in Alberoni è quella della « vita quotidiana », stato del sociale che si pone come negazione dello stato nascente (dove *stato* significa stadio, fase).

« I processi di istituzionalizzazione segnano il passaggio alla vita quotidiana, al nuovo assetto strutturato. L'istituzionalizzazione è, in genere, un processo lento, fatto di

(2) Jean Dubuffet, *Asphyxiante culture*, J.J. Pauvert, Paris, 1968.

(3) Wilhem E. Mühlmann, *Messianismes revolutionnaires du tiers monde*, Berlino, 1961, ed. Francese Gallimard, Parigi, 1968.

(4) R. Lourau, « Mouvements et institutions », in *Cahiers du XXème siècle*, n. 1, 1973.

esplorazioni e di pause, di passaggi discreti in cui la forza dello stato nascente continua a vivere nella realtà e simbolicamente » (p. 283).

Il concetto di progetto funziona come legame tra movimento e istituzione: progetto religioso, etico, politico e... amoroso, poiché « lo choc amoroso può essere definito come lo stato nascente di un movimento collettivo a due ». Certo bisognerebbe studiare attentamente le tesi di Alberoni su questi tre elementi: movimento, progetto, istituzionalizzazione. Le implicazioni di queste tesi nella politica italiana degli ultimi vent'anni hanno senza dubbio giocato un ruolo importante (cf. le sue considerazioni sullo *stato di diritto*).

Alcuni quesiti si pongono: il rapporto tra progetto e movimento non dovrebbe forse essere analizzato come rapporto intellettuali/massa, o addirittura come rapporto intellettuali/partito/teoria/massa? Di più, lo stato nascente è qualcosa di altro rispetto a un modello nominale, qualcosa quasi impossibile da osservare nella realtà? Non esiste forse sempre l'istituto al sorgere del movimento? Un immaginario sociale già presente, come Castoriadis l'ha descritto, immaginario senza il quale non esisterebbe né movimento, né storia?

L'opportunismo teorico di Alberoni risulta sensibile soprattutto nei capitoli più filosofici di cui il lettore (francese?) mal vede l'utilità. Forse per giustificare il sottotitolo del libro « teoria generale », la cui ambizione sarebbe perdonabilissima se... non fosse in totale contraddizione con l'idea di una dialettica tra movimento e istituzione in cui è sempre il movimento ad essere il primo, anche quando l'istituzione sembra fissata nell'immobilità. La terribile immobilità del totalitarismo che cova vulcani e, senza saperlo, prepara le catastrofi di Pompei e di Ercolano. La lava che seppellisce lo storico o il « teorico » (cf. Plinio ad Ercolano) non si è prodotta in un giorno. Essa proviene da un fuoco centrale che crede di poter contenere indefinitamente al suo interno la crosta dell'istituto. Forze enormi si mettono in azione in questo sforzo di rimozione, forze paragonabili per intensità a quelle che saranno espresse dalle lotte sociali. Esse sfuggono alla teoria.

Qualunque teoria generale non è, nel peggiore dei casi, che costruzione meccanicistica tendente a oliare i meccani-

smi dell'istituente e dell'istituito, del movimento e dell'istituzione. Nel migliore dei casi è una bella cartolina postale che l'intellettuale invia ai suoi pari ed amici, all'università ed ai media per lasciar loro un buon ricordo.

Nell'articolo del 1973 che ho immodestamente citato prima, la mia prima frase era: « L'opposizione classica tra movimenti sociali ed istituzioni fa parte dell'eredità di Auguste Comte che fonda da un lato la sociologia dinamica e dall'altro la sociologia statica ». Non cambierei una parola di questa valutazione. Mi accontenterei di aggiungere che la connotazione di *statique* (statico) con o senza gioco di parole in francese o in italiano, è... *étatique* (statale).

Cercare senza fine le variazioni nei rapporti tra movimento e istituzioni significa sempre, consciamente o no, cercare la grande riconciliazione tra una visione rivoluzionaria e una visione statale redibitoria. In realtà non esiste una sociologia statica se non per coloro che giudicano soddisfacente uno *statu quo* di rapporti sociali. Compromesso storico, stato di diritto, sono due manifestazioni di questo compromesso teorico e politico.

L'oggetto della sociologia politico non è né l'istituzione né il movimento, col corollario dei loro « rapporti ». Al contrario, è la zona definita da questi famosi « rapporti » che deve sollecitare tutta la nostra attenzione e costituire il nuovo oggetto (se un oggetto esiste) della scienza sociale. Non c'è movimento senza istituzione. E non c'è istituzione senza movimento. La zona transitoria tra i due concetti tappabuchi movimento e istituzione non è altro che la *pratica sociale* di tutte le forze presenti nella società — compresa la sociologia con le sue alleanze volontarie o involontarie con questa o quella forza.

Il sociologo è implicato nell'istituto. E' o non è impegnato nell'azione istituente. E così facendo partecipa o si oppone ai processi di istituzionalizzazione che incessantemente fanno e disfanno la società. *Analizzando la sua pratica sociale di specialista*, di capitalista del sapere egli renderebbe un grande servizio alla scienza sociale e non avrebbe bisogno di fondare una « teoria generale » sul falso problema « movimento e istituzione ».

(Traduzione di Fausta Bizzozzero)

RISPONDE FRANCESCO ALBERONI

Perché tanta ripugnanza per una teoria generale? E' preferibile una lunga serie di studi monografici, oppure nessuno studio del tutto? Che cosa vuol dire « analizzare la propria pratica sociale di specialista, di capitalista del sapere »? Io trovo questa affermazione inutile e demagogica. Inutile perché non si può analizzare nulla se non si hanno gli strumenti per farlo e, perciò, una teoria. Demagogica perché la metafora « capitalista del sapere » è semplicemente spregiativa e non veicola alcun significato.

Trovo sbagliata la tesi secondo cui la mia fonte (per Debuffet non so) è Muhlmann. Per costui il messianismo è il prodotto di una specie di « pensiero selvaggio », proprio di razze inferiori, qualcosa che nei civilizzati si attiva in certi momenti quando si risveglia la parte inferiore della psiche. Una tesi da un lato razzista e, dall'altro, simile a quella di Le Bon sulle folle.

Vero invece che non conoscevo i lavori di René Lourau e mi spiace veramente perché avrebbero potuto costituire uno stimolo critico. Allo stesso modo mi spiace veramente di non aver conosciuto *La violenza e il sacro*, di René Girard (1) che rappresenta il più importante contributo teorico. Per Girard non c'è stato nascente, unanimità spontanea e generosa, esaltante e creatrice. Col crollo delle regole esplode la violenza mimetica, il *bellum omnium contra omnes*, perché quando tutti sono uguali, tutti vogliono le

(1) René Girard *La violenza e il sacro*, Milano Adelphi 1980.

stesse cose. Gli uomini sono come impazziti. Da questa crisi si esce solo con l'unanimità violenta verso una vittima espiatoria. Nel mio modello invece la destrutturazione e la ristrutturazione sono simultanee e prevale il momento positivo. Ritengo che Girard abbia ragione per le società primitive ed antiche, quelle appunto che hanno il sacrificio. I movimenti, così come li ho descritti io, sono posteriori, infatti non c'è sacrificio. Il contributo di Girard mi costringe però a precisare che cosa è il sovraccarico depressivo a livello collettivo. Non è solo autoassunzione della violenza da parte di ogni singolo (mea culpa) ma fallimento dei meccanismi abituali di incanalamento, lacerazione, conflitto. I sacrifici vengono moltiplicati, ma sono inutili. La *crisi sacrificale* di Girard corrisponde, perciò, al sovraccarico depressivo fino alla dissoluzione dell'ordine sociale. Nelle società primitive la vittima espiatoria forse era sufficiente a ricostituire l'identica struttura sociale. Con lo sviluppo delle forze produttive, però, non bastava ricostituire la vecchia struttura. Ne occorre una nuova. Ecco l'importanza della ristrutturazione gestaltica. Il disordine diventa anzi una condizione perché possa emergere una Gestalt più adeguata. Acquistano un senso espressioni come « disordine creativo » e « stato nascente ». Quella che nasce è, infatti, una società diversa.

Perché Lourau parla sempre di Stato? Questo processo non produce necessariamente uno Stato anche se produce sempre una struttura sociale, una solidarietà organizzata, che è stata voluta fra alternative. Questa è l'istituzione. E, infine, come si può sostenere che non ha senso porsi il problema del rapporto fra dissoluzione di un ordine e costruzione di un diverso ordine? Anche eliminando le parole « movimento e istituzione » il fenomeno resta ed il problema pure.

Milano, settembre 1982

Movimento e istituzioni: un vecchio problema sociologico *

Renè Lourau

La classica contrapposizione tra movimenti sociali ed istituzioni fa parte dell'eredità di Auguste Comte e fonda da un lato la sociologia dinamica e dall'altro la sociologia statica. A questi due settori separati della nuova scienza sociale corrispondono i concetti di solidarietà e di continuità. Quest'ultimo viene sempre privilegiato poiché designa la stabilità nell'evoluzione. Il concetto di solidarietà contiene fenomeni sospetti (per Comte) quali la formazione dei movimenti rivoluzionari, il delirio delle folle ed altri processi che mettono in pericolo le istituzioni.

Per capire l'orientamento francamente conservatore della sociologia positivista bisogna tener presente che essa ha le sue radici negli scritti dei rappresentanti della scuola tradizionalista francese, veementi nemici della Rivoluzione francese, cantori di un ritorno all'ordine teocratico, al più lontano passato della monarchia di diritto divino. Essendo la stabilità sociale il valore supremo, il concetto o i concetti di questa stabilità — di fatto la reazione politica — diventano predominanti nella scienza sociale. E tali resteranno fino all'epoca di Durkheim, sebbene l'evoluzione delle forze politiche tra il 1815 e il 1875, lo sviluppo del capitalismo, la definitiva presa del potere della borghesia e le prime grandi crisi del nuovo ordine borghese abbiano spinto il sociologismo verso uno spirito più riformista che reazionario.

* da « Cahiers du 20 e siècle 24, 1, 1973.

In seguito la contrapposizione tra movimenti e istituzioni, pur restando presente se non in tutti i settori della sociologia ufficiale almeno nell'ideologia sociologizzante che io chiamo sociologismo, si è parzialmente dissolta con l'entrata in scena di concetti trionfalisti come quelli di gruppo e di organizzazione. Ma ci si è accorti abbastanza rapidamente che l'antitesi tra gruppo e istituzione era in realtà una complementarietà manipolabile da tecniche specifiche (dinamica di gruppo, ecc.) e che la mobilità, la plasticità del piccolo gruppo potevano costituire la base per il miglioramento e il rafforzamento delle istituzioni esistenti. Quanto all'organizzazione, caricata di tutta la dinamica capitalista, ha polarizzato l'ideologia del cambiamento pianificato e controllato, ed ha permesso anch'essa un rinnovamento, più o meno riuscito, delle istituzioni.

Per contro, l'opposizione tra movimenti e istituzioni si è riattivata col successo del concetto di struttura. I fautori del movimento hanno opposto allo strutturalismo, spesso anti-storico, alcuni il cambiamento, altri la lotta di classe, senza contare i tentativi di sintesi come quello struttural-genetista di Lucien Goldmann. Si potrebbe considerare la disputa sullo strutturalismo come una anticaglia, un dibattito accademico pre '68, se essa non avesse lasciato alcuna traccia. In realtà si incontrano vecchi ex-combattenti strutturalisti che hanno messo un po' di vino marxista nella loro acqua, e marxisti anti-struttura che hanno lasciato cadere un po' d'acqua strutturale nel loro vino. Ed ecco che il concetto di sistema arriva a sua volta a folleggiare nel vuoto glaciale delle scienze sociali: « si può dire che esiste sistema e non più aggregazione — dichiara Michel Crozier — ogni volta che un insieme relativamente stabile, coerente e multidimensionale ha proprietà omeostatiche », e cioè la « tendenza degli organismi viventi a stabilizzare le loro diverse costanti » (1). Tra l'organicismo della pre-sociologia e il neo-organicismo della sociologia moderna il cerchio è chiuso. Sopravvissuto a tutte le discussioni, riattualizzato dalle nuove ricerche sociologiche intraprese nei paesi dell'Est, il funzionalismo domina la visione sociologica di una società basata sull'ideologia della « continuità nel cambiamento ».

(1) Michel Crozier, *Sentiments, organisations et systèmes*, « Revue française de Sociologie », numero speciale, 1971.

Senza pretendere di fare tabula rasa di un dibattito più che secolare, si deve tentare un riesame del problema partendo dalle acquisizioni teoriche dell'analisi istituzionale così come si è sviluppata nelle più recenti ricerche (e non come viene concepita da sociologi come Parsons a partire dall'istituzionalismo durkheimiano). Invece di contrapporre movimento e istituzione (o loro sostituti) come fossero astrazioni, entità sedicenti sociologiche, si possono cercare quei concetti che permettono di analizzare in qualsiasi momento (e non più in una pura successione cronologica) i rapporti, le transizioni, i passaggi tra i movimenti sociali e la forma assunta dalla riproduzione dei rapporti sociali.

Oggettivazione, istituzionalizzazione

Il concetto di *oggettivazione* viene in mente quando si prende in esame il passaggio di una forza sociale bruta o spontanea allo stato di forza organizzata, e poi di istituzione, vale a dire di organizzazione riconosciuta, che riproduce in tutto o in parte i modelli organizzativi dominanti e che, di conseguenza, si integra nel sistema istituzionale esistente garantito dallo Stato.

Una traduzione corrente della parola oggettivazione è il termine « recupero ». Diciamo subito che questa traduzione è valida solo per un aspetto, forse il meno importante, dell'oggettivazione. In effetti gli intellettuali superlucidi sottolineano in tono lamentoso che la tale idea, la tal forma d'arte d'avanguardia, il tale tipo di azione non conformista si sono fatti recuperare, o stanno per farsi recuperare, oppure dimostrano, facendosi recuperare, che in fondo non erano altro che un prodotto avanzato del capitalismo; volendo con ciò dire che la novità e la contestazione, invece di produrre cambiamenti e di portare alla rivoluzione, all'irreversibile (come era nel progetto degli attori), sono condannate ad essere accettate secondo due principali modalità. Sia essendo *tollerate*, come il giullare del re o l'idiota del villaggio erano tollerati malgrado la loro diversità perché non mettevano in pericolo né il re né il villaggio. Sia venendo perfettamente *integrate* nel « sistema », cioè cambiando completamente di significato, poiché da forze dell'opposizione divengono forze della conservazione.

Il margine tra tolleranza ed integrazione è stretto: il giul-

lare del re e l'idiota del villaggio, pur senza essere assolutamente indispensabili alla corte e al villaggio, facevano parte di un sistema di relazioni sociali più o meno conflittuale, che essi contribuivano a rendere relativamente fluido. E contemporaneamente l'uno e l'altro potevano essere presi a carico della comunità. La tolleranza, quindi, conteneva già in sé i segni di un'integrazione. Quanto alle forme sociali cosiddette integrate, esse possono apparire, a seconda dell'occasione, solo tollerate o indispensabili alla sopravvivenza del sistema. E' il caso dei sindacati, a lungo considerati un pericolo per la borghesia e per questo illegali, e poi ufficialmente riconosciuti, e giudicati talvolta ancora pericolosi, talvolta necessari per l'inquadramento della classe operaia, e comunque preferibili a un coacervo di forze disorganizzate che permettono scioperi selvaggi, contrastano radicalmente i padroni, lo Stato, il modo di produzione e l'istituzione sindacale stessa.

Ai concetti di tolleranza e di integrazione, legati in modo particolare al liberalismo, si può aggiungere il concetto più generale di *istituzionalizzazione*.

I movimenti sociali, come ad esempio il movimento operaio, in alcune condizioni storiche finiscono per essere riconosciuti dai diversi Stati. Ma risulta subito evidente che questo riconoscimento modifica la forma e il contenuto del movimento.

Il vecchio contenuto era costituito da un'ideologia di rivendicazione violenta contro l'ordine esistente in vista di una legittimazione attraverso questo stesso ordine esistente. Con l'istituzionalizzazione la contraddizione tra questi due postulati si risolve in un'ideologia più « responsabile », evidenziando la connessione tra questa ideologia e le altre ideologie integrate. Il *principio di equivalenza* ha qui il ruolo di trasformare in una pluralità di opinioni l'antica contrapposizione conflittuale tra l'ideologia rivoluzionaria e l'ideologia dominante.

La forma del movimento viene brutalmente bloccata nel suo sviluppo, nel suo autosuperamento dal verificarsi dell'istituzionalizzazione. Da clandestina e illegale l'azione diviene ufficiale, anche se questo non significa la sua immediata integrazione nei tipi di azioni tollerati dall'istituzione. E' la riproduzione dei rapporti sociali dominanti che viene integrata attraverso l'organizzazione (struttura burocratica rical-

cata sulle altre associazioni). *L'azione non istituzionale* (al di fuori di qualunque istituzione, anche attraverso vie illegali) e *contro-istituzionale* (creazione di sindacati al di fuori del sistema istituzionale dominante), danno luogo all'*azione istituzionale*, nel quadro delle istituzioni esistenti.

Il passaggio del movimento all'istituzione non può quindi essere ridotto a una semplice normalizzazione di tipo giuridico. Il movimento viene negato in quanto tale dall'istituzione e la problematica del movimento e dell'istituzione sorge nuovamente, opponendo il progetto di superamento e di autosuperamento del movimento all'immobilismo organizzativo-burocratico, al reclutamento allargato ed eclettico, all'ideologia stabilizzata dell'istituzione.

L'azione del *principio di equivalenza*, di cui Marx ha dimostrato l'importanza a proposito della merce (2) e di cui Jean Baudrillard sviluppa tutte le implicazioni fino alla negazione del concetto di valore d'uso (3), deve essere messa in rapporto, per ciò che riguarda l'analisi istituzionale, con la genesi teorica e sociale dei concetti. Se si vuole capire il processo di oggettivazione come sviluppo storico, contraddittorio, e non come evento puro, che traccia un segno definitivo tra la storia del movimento come infanzia e preistoria e la storia placida dell'istituzione come fase adulta e seria, non ci si può accontentare di evocare la genesi sociale. L'oggettivazione è un processo mai terminato che l'istituzionalizzazione orienta in modo determinante sostituendo un'immagine sociale (quella dell'integrazione) a un'altra (quella della marginalità, della clandestinità, della delinquenza). La genesi teorica, invece, interviene nella genesi sociale dell'istituzione, come la genesi sociale è intervenuta per indurre l'ideologia e l'immaginario sociale ad accettare (a tollerare, quindi ad integrare) il concetto nel sapere sociale.

L'istituzione sindacale

La legislazione ufficiale sui sindacati e la produzione da parte dei sindacati stessi di una regolamentazione, di una ideologia, di tesi e di mutevoli linee d'azione *respingono* l'energia del movimento e proclamano sul piano simbolico

(2) Marx, *Il Capitale*, libro primo, prima parte, capitolo I.

(3) Jean Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milano, Mazzotta 1974.

l'equivalenza della nuova istituzione sindacale con tutte le istituzioni esistenti. Il sindacato, in quanto forma sociale che si immette in una legislazione prodotta da secoli di diritto e dagli imperativi giuridico-politici del momento, provoca un doppio mutamento: da un lato diviene altrettanto necessario al funzionamento del sistema istituzionale delle altre istituzioni; dall'altro le altre istituzioni non possono ormai fare a meno di avere rapporti col sindacato. Di colpo i loro vecchi rapporti, come i loro vecchi reciproci settori di intervento, vengono modificati. Il che significa non solo che la maggior parte delle altre istituzioni (lavorative, educative, religiose, culturali, ecc.) debbono tener conto di questo nuovo *spazio di legittimazione* nei rapporti di forza, ma anche che la loro ideologia viene parzialmente o profondamente modificata dal riconoscimento e dall'integrazione dell'ideologia sindacalista. L'ideologia padronale, l'ideologia religiosa, sono allora costrette a costruire una « dottrina » sindacale. Naturalmente viene implicata nel cambiamento istituzionale anche quella parte del sapere sociale che, sotto il nome di scienza, legittima la sua funzione di rispecchiare e sistematizzare l'insieme di questo sapere al fine di oggettivarlo. La sociologia, o quello che all'epoca ne faceva le veci, non può parlare nello stesso modo del movimento operaio prima e dopo il 1884 (per ciò che riguarda la legislazione francese).

Il riflusso del movimento, a cui ho già accennato, opera dapprima nella genesi teorica dell'istituzione, fissandone i limiti e i poteri in un codice scritto e in una tradizione politica. Ma la genesi sociale del movimento non viene portata a termine poichè l'istituzionalizzazione è intervenuta ad oggettivare il passato eroico del movimento. Quest'ultimo a volte continua al di fuori del sindacato e delle altre istituzioni, a volte all'interno del sindacato sotto forma di frazioni o scissioni, a volte infine nella crisi e nel cambiamento di altre istituzioni. Il diritto di sindacalizzarsi o il diritto di sciopero vengono a volte strappati da alcune categorie di lavoratori dopo che gli stessi diritti sono stati riconosciuti ad altre categorie. Scioperi selvaggi possono persistere o riapparire anche dopo l'istituzionalizzazione del diritto di sciopero o dopo l'istituzionalizzazione del sindacato come controparte del padronato e dello stato nella regolamentazione degli scioperi. La base del sindacato o una delle

sue tendenze, non sempre segue le direttive dei dirigenti. Quando esiste una pluralità di organizzazioni operaie in uno stesso paese il problema dell'« unità » ispira le tattiche e influisce sulla strategia. Più generalmente l'insieme delle istituzioni può essere superato da un movimento sociale violento che rimette in discussione i concetti di sindacato e di partito così come erano stati oggettivati in una fase precedente. Questo è uno degli aspetti del movimento sociale del 1968-70 in Francia e in Italia.

L'idea di movimento, con le sue realizzazioni sporadiche o massicce, continua quindi ad esistere, e ad offrire in ogni momento una alternativa rispetto ai tipi di azione scelti dalla maggioranza del o dei sindacati, o solo da una minoranza dirigente solidamente installata. Questa idea si oppone al *principio di equivalenza* che regola i rapporti tra le istituzioni e contribuisce al mantenimento della forma Stato, riproducendo l'universalismo astratto statale. L'opposizione al *principio di equivalenza* si attua nel e tramite la battaglia ereditata dalla « preistoria »: la battaglia per il *superamento* delle contraddizioni, con le sue esigenze di *autosuperamento* per il movimento stesso.

L'orientamento verso il superamento delle contraddizioni implica la critica dell'ideologia burocratica in generale (nelle istituzioni esistenti, nello Stato) e la sua messa in discussione in seno all'istituzione cui si appartiene e che si contesta in nome delle esigenze del movimento. L'orientamento verso l'auto-superamento non pone necessariamente in primo piano la battaglia antiburocratica: esso, molto più esigente, nega parzialmente o completamente l'istituzionalizzazione (4), im-

(4) Questo massimalismo è espresso molto chiaramente ad esempio nell'intervento di Selma James in un congresso tenutosi a Manchester, intervento che fondava il programma del movimento di liberazione delle donne in Inghilterra. Dopo aver rimproverato ai sindacati di limitare la loro lotta « al solo luogo di lavoro », Selma James proseguiva: « Non è solo il fatto che essi non organizzano i consumatori. Il fatto è che i sindacati impediscono una tale organizzazione dividendo la classe tra coloro che hanno un salario e coloro che non ne hanno: i disoccupati, i vecchi, i malati, i bambini, e le donne non hanno salario. Così i sindacati ci ignorano, quindi ci separano gli uni dagli altri e ci separano dai salariati. Cioè essi rendono impossibile, per la loro stessa struttura, una generalizzazione della lotta. *Non perché sono burocratizzati. Piuttosto, è questa la ragione per cui si sono burocratizzati* (il corsivo è mio, R.L.). La loro

pone criteri di appartenenza più stretti dei vaghi criteri di riferimento all'istituzione, privilegia spesso il gruppo come nucleo di un movimento che non finisce mai di svilupparsi sotterraneamente sotto l'istituzione o lateralmente ad essa. La dialettica tra il piccolo gruppo di base e il movimento, più vecchia di quella tra movimento ed istituzione, continua la sua opera anche quando l'istituzionalizzazione è già molto avanzata. Al limite, è il modo d'agire dell'istituzione ad essere messo in causa quando l'idea di auto-superamento riprende tutta la sua forza. Si vede allora riapparire la *transgressione* in quanto forma della negatività inscritta nel movimento, negatività che rifiuta di lasciarsi « recuperare » dalla « positività » dell'istituzionalizzazione. Qui la contraddizione tra volontà di riconoscimento, che accompagna l'istituzionalizzazione, e il rapporto di violenza stabilito dalla transgressione, è stupefacente.

Ma l'idea di movimento è determinata da condizioni indipendenti dalla volontà dei gruppi marginali più « volontaristi ». In funzione dei rapporti di forza mutevoli tra base e vertice, tra sindacato e padronato, sindacato e partiti politici, sindacato e altri sindacati, ecc., e nel quadro più globale del modo di produzione i cui alti e bassi agiscono direttamente sul reclutamento e sulla « linea » del sindacato, la genesi sociale dell'istituzione (il suo passato come movimento) viene più o meno occultata. Al di fuori dei vecchi militanti chi si ricorda più le lotte della generazione precedente? Chi è capace di ricostruire la genesi dello stato attuale del sindacato? Chi può riannodare il filo che collega le origini del movimento alle diverse fasi dell'istituzionalizzazione? Chi può immaginare dietro quell'apparato (parte integrante dell'apparato di Stato) che è diventato il sindacato nei regimi totalitari la contro-istituzione degli inizi? Quanto ai regimi liberali, che mantengono o tollerano rapporti più flessibili tra i sindacati e l'apparato di Stato, l'immagine che essi accreditano dell'istituzione sindacale (gruppo di pressione accettato a condizione che reproduca i modi d'agire e l'ideo-

funzione è di fare i mediatori dei conflitti industriali e di mantenerli divisi dalle altre lotte ». (Testo tradotto con il titolo « Les femmes et le travail, ou ce qu'il ne faut pas faire », ciclostilato, 19 pagg., 1972).

logia dominanti) è forse più vicina all'energia e alle ambizioni del movimento originario?

Altri elementi della dialettica tra movimento e istituzione debbono essere quantomeno segnalati. Ad esempio che, in periodo economicamente o politicamente calmo, il movimento langue e l'istituzione fa propria una parte dell'ideologia del movimento, oggettivandola nella sua ideologia legittimata-legittimante. In periodo agitato l'istituzione può essere sul punto di rovesciarsi sotto la spinta del movimento le cui forze addormentate si risvegliano come ai bei giorni dei tempi andati. Il sindacato, considerato ormai come un freno al movimento, si vuota della sua legittimità ufficiale ed esplicita sempre di più la sua somiglianza con le istituzioni esistenti. E' la prova della verità, ma non necessariamente una sconfitta definitiva sul piano del reclutamento, poichè esso ritrova a destra le adesioni che aveva perduto a sinistra.

Questo cambiamento della base sociale, con le sue conseguenze sulla flessione riformista o conservatrice dell'ideologia e il conseguente rafforzamento burocratico della struttura organizzativa, costituisce il movimento « normale » in seno all'istituzione: movimento nel senso dell'integrazione, verso la dissoluzione nell'ordine esistente. Si potrebbe dire altrettanto, beninteso, dei partiti rivoluzionari e di qualunque tipo di organizzazione nata da un movimento d'avanguardia.

E' possibile riscontare la tendenza ad utilizzare tatticamente l'opposizione tra movimento e istituzione non solo nel caso del sindacato: il movimento sottolinea marcatamente la sua diversità rispetto all'istituzione quando questa diversità non risulta molto visibile. E l'istituzione sottolinea marcatamente la sua negazione del movimento quando ha bisogno di fornire garanzie di stabilità alle forze sociali dominanti (lo stato, il padronato, ecc.). In questo senso il movimento si appoggia all'istituzione come l'istituzione si appoggia al movimento, cosa che dimostra a qual punto la loro autonomia rimanga sempre in parte immaginaria. Il rifiuto del movimento, come il rifiuto dell'istituzione, fanno parte di un processo di *astrazione* che sottrae il *concreto* a favore dell'una o dell'altra istanza. Il « concreto » dell'istituzione rigetta nell'astrazione del passato la volontà di lotta e di trasgressione del movimento. Il progetto di superamento e di

auto-superamento diventa romanticismo, avventurismo o provocazione. Il « concreto » del « movimento », invece, rende astratte le norme organizzative, informali o formali, che si formano a partire dalla fase più « selvaggia » di gruppuscoli convergenti nell'idea di un movimento ancora in fasce. L'ambivalenza della trasgressione (agire al di fuori dei modelli riconosciuti ma con l'obiettivo di essere riconosciuti come trasgressori dalle stesse istituzioni che si negano) comporta spesso un occultamento delle implicazioni istituzionali più sornione . . .

Conclusioni provvisorie

L'esempio del sindacato, per quanto riduttivo possa essere, ci ha permesso di evocare seppure superficialmente la problematica del movimento e dell'istituzione. La contraddittoria unità di questi due concetti — che non può essere paragonata a una semplice « interazione » perchè non si tratta di due entità separate ma di due momenti di un unico processo — è stata descritta con l'aiuto di alcuni concetti che si possono grossolanamente ordinare come segue:

- a) *genesì sociale: trasgressione/istituzionalizzazione*
- b) *genesì teorica: superamento/oggettivazione*

E' il *principio di equivalenza* che, agendo a volte nella genesi teorica e a volte nella genesi sociale, come si è visto, produce l'*arretramento*, l'*occultamento* e l'*astrazione* del movimento da parte dell'istituzione e dell'istituzione da parte del movimento quando questo a sua volta soccombe alla tendenza che consiste nell'*autonomizzare* una parte del reale.

Questi pochi concetti non pretendono di ordinarsi ancora in una teoria coerente (con che cosa? Con se stessa, con il reale o con una strategia riconosciuta?). Nè sono destinati a sostituire le teorie dell'istituzione e del movimento che da molto tempo si disputano in sociologia o in politica. Tutt'al più si è voluta circoscrivere la zona costituita dalla transizione permanente tra movimento e istituzione.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

incontri

MALATESTA

Settembre, tempo di convegni! Forse è l'aria, fattasi mite dopo i caldi estivi o forse sono i primi annunci d'autunno che invogliano alle riflessioni, alle meditazioni ponderose. Fedeli agli appuntamenti i compagni del Centro Studi Libertari « Giuseppe Pinelli » hanno organizzato anche quest'anno il convegno* in settembre; tema in programma: la vita e le opere di Errico Malatesta. Obbligo dettato dalla scadenza, cinquantenario della morte, ma anche dalla necessità di approfondire una figura per certi versi rimasta troppo in ombra.

Per tre giorni Errico Malatesta è stato studiato, analizzato; sono state ripercorse le tappe della sua vita, sono stati rivisitati più di cent'anni di storia. Un ampio percorso, ora dotto e severo, ora tenero e allegro. L'abbiamo anche visto. In un vecchio filmato che ha scatenato gli applausi e fatto commuovere diversi compagni (siamo fatti di carne e sangue dopotutto).

Un convegno che ha cercato di dare un'immagine di Malatesta a tutto tondo; un programma ambizioso a cui il tempo, come al solito, è andato stretto, anche per la logorroicità di alcuni partecipanti che a volte si sono scordati di avere un orologio. Ne ha risen-

tito, purtroppo, il dibattito che iniziava puntualmente all'ora di pranzo o cena. La stanchezza, la difficoltà dell'argomento facevano il resto svuotando la sala.

Il rischio maggiore era, d'altra parte, limitarsi alla rievocazione storica, magari incensatrice, che però avrebbe mutilato il quadro, allontanandolo nel tempo e nello spazio, per porre in un'eternità immobile, statuarica una persona che invece è stata per tutta la vita vivace, umana, ricca di calore e soprattutto aliena dalla retorica.

Rischio che nelle prime due giornate del convegno è stato quasi presente, con il susseguirsi delle relazioni storiche seppure interessanti e a volte vivificate dall'aneddoto.

Purtroppo Malatesta è difficile da analizzare, il suo pensiero è legato alla sua vita, sparso in mille articoli, scritti sempre tenendo presente la contingenza del momento. Un pensiero che richiede quindi un grosso lavoro di estrapolazione, sintetizzazione che è ancora quasi tutto da fare. Un lavoro, del resto, troppo oneroso per un singolo relatore od anche per un solo convegno. Il grosso merito del convegno di Milano è stato proprio puntualizzare come sull'anarchico manchi ancora un'opera sistematica un lavoro organico e come sia necessario.

Manca, come ha fatto notare la relazione introduttiva di Mantovani, una biografia completa che colmi alcune lacune della vita avventurosa di Malatesta. Paradosso storico: dell'uomo più seguito dalle polizie di tutto il mondo (tanto da avere un dossier gigantesco agli Archivi di Stato) manca una biografia completa. Noi anarchici, per primi, sappiamo poco o nulla di alcuni periodi della sua vita. Una vera e propria primula rossa che sembra apparire e sparire. E c'è

* « Pensare e vivere l'anarchia », (Milano 24-26 settembre, 1982).

da domandarsi se si potranno ricostruire alcuni episodi, troppo tempo è passato, troppo materiale è stato distrutto.

Manca l'opera omnia; gli scritti di Malatesta non sono neppure tutti catalogati, probabilmente una parte dei suoi lavori, pubblicati all'estero, è andata irrimediabilmente perduta.

Manca anche un lavoro organico sul suo pensiero. Purtroppo Malatesta è stato a lungo considerato più un uomo d'azione che di teoria. L'analisi delle sue idee è stata quindi trascurata. Eppure poche volte un titolo ha centrato così bene l'essenza. Pensiero ed azione: due facce complementari di uno stesso uomo che per tutta la vita ha saputo fondere perfettamente la teoria con la pratica. Tutte queste difficoltà hanno portato a volte il convegno in bilico tra analisi e ricostruzione storica. Alcuni interventi sono stati solo tentativi, pregevoli invero, di fissare punti, di cercare di dare un indirizzo ad un materiale ancora troppo s coordinato.

Un equilibrio instabile, a volte rotto, che nei primi due giorni ha fatto temere la sconfitta. Certo la ricostruzione storica non mancava, ma quello che non riusciva a prendere forma era il ritratto a tutto tondo, le luci e le ombre e, soprattutto la stretta connessione tra pensiero ed azione che è il centro della vita di Malatesta.

Nonostante tutto sono stati evidenziati aspetti fondamentali come l'importanza dell'organizzazione nel pensiero malatestiano, che più di un relatore ho sottolineato, o la centralità del problema della rivoluzione. Significativo l'intervento di Elis Fraccaro che ha illustrato in profondità il binomio insurrezione/rivoluzione. La differenza per Malatesta tra un momento insurrezionale, negativo, ca-

tastrofico e un momento rivoluzionario positivo, momento della costruzione della nuova società. Due momenti che per quanto diversi sono pensati uniti, imprescindibili, ambedue necessari al cambiamento che sarà solo e unicamente ciò che le masse sapranno costruire. Ma per Malatesta potevano costruire molto: la sua fiducia nelle masse sarà incrinata solo nell'ultimo periodo della vita.

Da notare anche le relazioni di Santarelli e Antonioli che hanno affrontato da due angolazioni diverse il problema dell'organizzazione nel pensiero malatestiano, l'uno nello sviluppo dei rapporti tra Malatesta e il movimento socialista anarchico, l'altro affrontando il difficile binomio Malatesta e il sindacalismo.

Un posto a sé hanno avuto gli interventi dei compagni stranieri focalizzati sull'influenza di Malatesta sui vari movimenti anarchici. Rimanevano però analisi staccate, frammenti di una personalità complessa che non si riusciva ad unire attraverso una visione organica, sintetica.

Solo la domenica mattina con l'intervento di Nico Berti la lacuna è stata colmata.

Un'analisi in cui la forma, storica, è servita solo per ordinare, sintetizzare il pensiero. E' uscito un ritratto di Malatesta preciso, dallo sviluppo delle prime idee alla completezza della maturità, alla crisi della vecchiaia. Un intervento che ha considerato soprattutto la modernità del pensiero di Malatesta, il suo rapporto tra idee e pratica. La grande capacità malatestiana si ritrova in questo doppio binario: evoluzione/ripetizione. Questa è la specificità del suo anarchismo, il rapporto tra idee e impatto storico, la differenza

tutta moderna tra giudizi di fatto e giudizi di valore.

Il porsi del pensiero malatestiano in un asse molto più vicino a noi è stato un tema ricorrente nell'ultima giornata, Gianni Bonio lo illustrano l'approccio epistemologico di Malatesta ne ha sottolineato la modernità. Completamente al di fuori del positivismo, Malatesta si situa in un relativismo tutto moderno. Il suo metodo è popperiano: congetture e confutazioni. Una modernità sottolineata anche dall'intervento di Facchi sull'antiretorica di Malatesta e da quello di Luciano Lanza che ha dimostrato l'attualità della concezione economica del pensiero malatestiano proprio dalla mancanza di una riflessione autonoma sull'economia. Un pensatore così sensibile a tutte le istanze non poteva rimanere estraneo alla riflessione economica, soprattutto in un periodo storico, come quello vissuto da Malatesta, in cui l'economia rivestiva un'importanza centrale nella riflessione culturale. L'assenza apparente di un pensiero economico è una scelta, una differente interpretazione. Malatesta si situa al di fuori dell'universo simbolico del suo tempo, è profondamente convinto della precedenza del momento politico su quello economico. E' quindi un anticipatore della scuola sostanzialista: la struttura economica è una variabile dipendente dalla struttura sociale. Queste interpretazioni si sono poste in netto contrasto con due relazioni: quella di La Torre e quella di Landi che hanno considerato il pensiero malatestiano perdente, almeno confrontandolo con quello di Merlino. Per La Torre è Merlino, dal punto di vista del diritto, più attento alle problematiche moderne, al nodo del rapporto maggioranza/minoranza. Malatesta si pone al confronto in una

posizione utopica, legata alle grandi parole dell'anarchismo, ma non sufficientemente attenta alla realtà. Quasi la stessa posizione evidenzia Landi che considera la mancanza di una riflessione economica in Malatesta la dimostrazione della sottovalutazione del problema. Posizioni praticamente opposte che però sono servite per meglio comprendere, per esercitare sempre quel dubbio che Malatesta ha considerato centrale nella teoria anarchica.

Ma il tema più significativo, colto soprattutto nelle relazioni di Berti e Lanza è stato quello della continuità; questa è la grande capacità malatestiana: restare legato ai principi dell'anarchia mettendoli contemporaneamente sempre alla prova di fronte alla contingenza della storia. Un lavoro continuo su questi principi per limarli, precisarli, confrontarli di volta in volta.

Malatesta, operando una scissione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, opera anche una scissione tra Anarchia e Anarchismo, tra idee e realtà. Il metodo, l'Anarchismo è sempre confrontato con la storia, abbandonato se è il caso. L'Anarchia, l'idea, metafisica è eterna. Un'idea di cui è vano cercare i fondamenti perché non ne ha: è il fondamento di se stessa, una libera scelta, una questione di gusto. Un'affermazione sconvolgente che non dà nessuna sicurezza — non esiste disegno divino o necessità storica per la quale si debba realizzare l'idea — ma che tutela profondamente, da un punto di vista del fondamento teorico, la libertà, la possibilità, la scelta.

Una scelta contro tutto e contro tutti. Proprio perché scelta slegata dall'obbligo di vincere, come ha sottolineato Berti nella chiusura del suo intervento citando le stu-

pende parole di Malatesta: « Anarchici, noi restiamo anarchici malgrado tutto e malgrado tutti.

« Noi siamo stati vinti in quel periodo di lotta che si è chiuso colla "presa di Roma" dell'ottobre 1922. Ma non sarà una sconfitta, del resto prevedibile, che ci farà rinunziare alla lotta, né alla speranza e certezza di vincere. Non vi rinunzieremo nemmeno per cento, mille sconfitte, poiché sappiamo che nei progressi umani è stato sempre a forza di perdere che s'è finito col vincere ».

Maria Teresa Romiti

AUTOGESTIONE

A che punto è l'autogestione in Francia dopo l'avvento dei socialisti al governo? Apparentemente non tutto è già sepolto nel cimitero delle illusioni perdute. Si sentono però voci inquietanti: Le grandi vacanze dell'alternativa... L'autogestione in disgrazia... Stato d'emergenza per l'utopia... Articoli così intitolati si possono leggere sulla «MAD Gazette» di giugno-novembre '82 (bollettino di collegamento del Collettivo MAD, n. 8/9), nel numero speciale dedicato al Primo simposio sull'autogestione*.

Il simposio, organizzato per iniziativa della rivista « Autogestions », dal Centre International de Coordination des Recherches sur l'Autogestion (CICRA) e del Collettivo MAD (Media-Autonomie-Développement), ha raccolto in diverse sale dell'École Spéciale d'Architecture circa 250 persone.

* « Premier Forum sur l'Autogestion » (Parigi, 2 ottobre 1982).

A detta degli organizzatori, scopo del simposio era analizzare e discutere il senso che può avere oggi in Francia rifarsi all'autogestione, tenendo presente che « scritta o raccontata (l'autogestione) si è gonfiata a dismisura, senza esser sempre convertita in pratica ». Molte delle tendenze che si riconoscono nel governo attuale si dichiaravano, quand'erano all'opposizione, ferventi partigiane dell'autogestione — o meglio partigiane a parole come il Partito comunista —, mentre oggi sono tutte colpite da amnesia selettiva. E' così che il simposio può partire per una « ricerca, oggi, misteriosa: dov'è finita l'autogestione? »

Questa ricerca il simposio l'ha organizzata intorno a differenti gruppi di lavoro, centrati su temi diversi. Uno di questi gruppi di lavoro, con il titolo « Condannati all'autogestione? », ha affrontato il tema « economia sociale, alternativa, occupazione ». L'idea di partenza era analizzare e comparare diverse esperienze contemporanee di imprese, nate per iniziativa operaia, che prendono forma cooperativa, associativa e cogestoria per trovare una via d'uscita al problema dell'occupazione provocato dai licenziamenti collettivi. Questi esperimenti devono affrontare diversi problemi direttamente legati ai fattori che ne hanno determinato l'origine: ad esempio, gli individui che fanno parte di questi tentativi autogestoriani non si sono scelti a vicenda in relazione ad un progetto comune, ma semplicemente si sono trovati insieme sulla sola base della propria condizione di operai o impiegati. La dinamica che li muove non è il discorso o il programma autogestionario quanto la necessità di sopravvivere di fronte alla perdita dell'impiego.

Lo sviluppo di queste imprese gestite le pone a confronto con due logiche distinte, una economica e l'altra sociale, e le obbliga a scegliere tra una gestione efficace e la solidarietà sul lavoro. Nello stesso tempo, i problemi connessi allo stato giuridico della proprietà e all'organizzazione della produzione all'interno del mercato capitalista evidenziano i limiti e i fondamenti socio-culturali dell'impresa, la divisione gerarchica del lavoro, eccetera. L'elemento centrale dell'autogestione, cioè la sua relazione con la società nel suo insieme e la sua incompatibilità con la forma Stato, è stato deliberatamente lasciato da parte, cosa che ha permesso ad alcuni difensori del cooperativismo di tediarsi a morte con vecchi discorsi.

Altri gruppi di lavoro si sono occupati di educazione, formazione e cultura (« Autorizzati ad autogestirsi? »), di nuovi media, comunicazione sociale e reti locali (« Autogestione dei cavi e delle antenne? »), di autonomia locale e decentralizzazione (« Biglietto di solo andata per il paese? »), della situazione in Polonia e dello sviluppo dell'autogestione prima del golpe militare, ecc.

Il fatto che i gruppi di lavoro avessero luogo simultaneamente ci ha impedito di avere una visione d'insieme delle discussioni; bisognerà attendere la pubblicazione dei vari rendiconti parziali di ogni gruppo di discussione per poter fare una valutazione complessiva del simposio. Sui prossimi numeri di « Autogestions » potremo leggere il prodotto di questa giornata autogestionaria parigina.

Val la pena di segnalare anche alcuni interessanti articoli, apparisi sul numero « speciale simposio »

della « MAD Gazette », già citato, che introducono ai temi del simposio. Valga ad esempio la riproduzione di un testo di S. Faure sulla scuola *La Ruche*, che nella sua introduzione René Lourau definisce un lavoro pratico degli anarchici. Nel suo articolo Lourau fa notare: « Non c'è ma urgenza per l'utopia. E nello stesso tempo l'utopia, per quanto modesta, non si realizza se non in stato d'urgenza, di fronte ad una difficoltà concreta che non può attendere: caso, colpo di fortuna, brusca caduta dell'abituale sistema di rappresentazione ».

Un altro lavoro che mi è parso molto istruttivo lo dobbiamo a Daniel Mothé, *Il sindacalismo autogestionario sulla via della... cogestione*. Questo articolo prende in esame la probabile evoluzione del sindacalismo in Francia di fronte alla mutazione politico-culturale che comporta un governo « di sinistra », verso il quale una maggioranza dei militanti sindacalisti si sente legata, ad un padronato deciso a mantenere il suo potere economico e decisionale ed alla forza della crisi economica. Crisi che « comincia a sviluppare i classici riflessi da "unione sacra" che si sono visti nel 1945 e che privilegiano le idee nazionaliste a scapito del discorso di classe ».

Per finire, dirò che alla domanda sul mistero che aveva aperto il simposio, « dov'è finita l'autogestione? », non abbiamo per il momento risposta.

Eduardo Colombo

(trad. di A.Z.)

Edizioni Antistato

MALATESTA

**RIVOLUZIONE
E LOTTA QUOTIDIANA**

scritti scelti del più
famoso anarchico italiano
a cura di Gino Cerrito

EDIZIONI  ANTISTATO



300 pagine / 8.000 lire
per richieste: Edizioni Antistato
via G. Reni 96/6, 10136 Torino
spedizioni in contrassegno
o con versamento sul c.c.p. 194
intestato a Roberto Ambrosoli



volontá

rivista
anarchica
trimestrale

• Nico Berti / La quadratura del cerchio • Roberto Ambrosoli / Volontá e natura umana • Conversazioni • Peggy Kornegger / La via femminista all'anarchismo • Nicole Laurin - Frenette / Il movimento delle donne, l'anarchismo e lo stato • Letture • Lourau / Alberoni / Movimento ed istituzione: una critica e una risposta • Lourau / Movimento e istituzioni: un vecchio problema sociologico • Incontri.

