

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

1985/n. 1
lire 4000




...ZIONE?...QUALE RIVOLUZIONE?...QUALE R

ristampa

BAKUNIN

LIBERTÀ EGUAGLIANZA RIVOLUZIONE

scritti scelti a cura di Sam Dolgoff
con una biografia bakuniniana
di James Guillaume

EDIZIONI  ANTISTATO



È uscita la ristampa dell'antologia di scritti bakuniniani curata da Sam Dolgoff.
Il volume **Libertà eguaglianza rivoluzione**, 396 pagine, costa 12.000 lire.
Oltreché in alcune librerie, può essere acquistata per corrispondenza
invitando 12.000 lire sul c.c.p. 19476100 intestato a Roberto Ambrosoli - Torino.
Può essere richiesto anche in contrassegno scrivendo a: Edizioni Antistato,
via G. Ricci 96/E, 10126 Torino.
Per richieste superiori alle 5 copie si effettua l'ordine in conto-deposito con il 30% di sconto
sul prezzo di copertina. Pagando anticipatamente (sempre per più di 5 copie)
si applica lo sconto del 50%.

Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 27/1/1982
Una copia: L. 4.000
Abbonamento: Italia L. 15.000
Estero L. 20.000
via aerea L. 25.000

Abbonamento sostenitore: L. 50.000
Redattore respons. Luciano Lanza
Redazione: «Volontà» viale Monza 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza: «Volontà»
C.P. 10667 - 20100 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 Milano.
Amministrazione e diffusione:
Viale Monza 255
20126 Milano
Stampa: Tipografia Errepi
Riese Pio X (Tv)
Distribuita nelle principali librerie
della Lombardia, del Piemonte e
dell'Italia centrale.
Taxe perçue
Tassa pagata

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione con il
centro studi libertari
g. pinelli

anno XXXIX n. 5
gennaio/marzo 1985
ISSN 0392-5013

6	Luciano Lanza	La rivoluzione è morta. Viva la rivoluzione
18	Tomas Ibanez	Addio alla rivoluzione
24	Eduardo Colombo	A noi la rivoluzione!
31	Elis Fraccaro	La rivoluzione del cuore
38	Roberto Ambrosoli	Conversazioni / Bakunin è la rivoluzione
44	Joao Freire	Un anarchismo non-rivoluzionario
59	Salvo Vaccaro	Le coordinate del cambiamento
75	Andrea Papi	Rivoluzione e Insurrezione
89	Horst Stowasser	La rivoluzione: elemento rituale o costitutivo dell'anarchismo
96	Fernando Aguirre Octavio Alberola	Abbandonare o reinventare la rivoluzione?
113		Bilancio 1984

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza, Antonia Zanardini.
Grafica: Fabio Santin.

Summary

In *The Revolution is Dead. Long Live the Revolution*, **Luciano Lanza** upholds the inseparability of the ideas of anarchism and revolution out, at the same time, recognises that the form that revolution has taken throughout history, that is, the proletarian revolution, is now obsolete. Parting from this assertion he looks for possible new forms for the «revolution to come».

For **Tomas Ibanez** (*Farewell to Revolution*) the concept of revolution seems to be part of the hard core of libertarian thought and the «desire» for revolution is undeniably an inseparable part of libertarianism. However, the translation of this desire into a «project» of revolution leads to a state of affairs incompatible with anarchism, whether the insurrectional element is present or not. Thus, critical anarchism must free itself of theological concepts such as revolution, the society without power and the compatibility of all libertarian values.

In *Revolution for Us*, **Eduardo Colombo** says that the critique of the revolution is in fashion today and this is favoured by the overall discourse of post-industrial society which tends to radically separate the imaginary of everyday life from the utopian imaginary, putting the «revolutionary project» into the realm of the unrealisable. In reality, the revolution first appeared with the modern state and it is the state which, by unifying the political arena, indissolubly links revolt and revolution.

Elis Fraccaro (*The Revolution of the Heart*) feels that anarchism, in identifying itself with the manifestation of revolution rather than with its principle, has confused its revolutionary nature (which is outside the bonds of time) with one particular historical manifestation and, in doing so, has lost its utopian dimension. Having revolution in our hearts means rediscovering the revolutionary essence of anarchism in that living creativity which, by its very existence outside any particular point in time, represents the reality of freedom.

While recognising the intrinsically radical nature of the anarchist project, **Joao Freire** (*A Non-Revolutionary Anarchism*) supports the thesis that the idea of *revolution* is not part of the essence of anarchism. Once the aim of the strategy of an entire phase of its history, it is, today, a noxious dead-weight that must be seriously criticised.

In *The Coordinates of Change*, **Salvo Vaccaro** seeks to identify the framework within which a radical movement that seeks a radical change should act. The question of a qualitative change presents us with a difficult union between «innovative differences» and «the project of organised anarchy».

Today, maintains **Andrea Papi** (*Revolution and Insurrection*), the revolution is no longer feasible, for fundamental techno-political and socio-psychological reasons. The anarchist revolution must, therefore, find an alternative form of strategy. This could be the delegitimising of domination and a logic of going beyond power rather than of fighting it, as the logic of insurrection dictated.

For **Horst Stowasser** (*Revolution: Ritual or Fundamental Element of Anarchism*) anarchism is revolutionary by its very nature and the problem is therefore to determine what is revolutionary and what is reformist. It is necessary to go beyond the phenotypes of actions and to identify those which will have a positive effect on the radical change and those which, on the other hand, are only apparently revolutionary.

In *To Foresake or to Reinvent a Revolution?*, **Octavio Alberola** and **Fernando Aguirre** ask themselves: What is Revolution? Or rather: What is the difference between It and revolution? History shows us the failure of several versions of the same problem. Up to date, revolutions of whatever kind have simply changed one power for another. The answer to the title could be: Invent a new revolution — ain't it foresaking It? and revolution could start working out what power is, how and where (against and/or through us) it makes us do what we are still (un) doing now.

● ● ● ●

Probabilmente non c'è mai stata nella storia dell'uomo una parola, un'idea che abbia suscitato sentimenti tanto contrastanti. Capace di infiammare gli animi, di far intravedere un «domani radioso» e al contempo di provocare paura, rabbia, disappunto. Una parola magica e mitica, una parola da pronunciare con sguardo ispirato o da biasciare con timore. Questa parola è «rivoluzione».

L'evento che essa contraddistingue è la taumaturgica levatrice di un mondo nuovo, la furiosa tempesta che prelude al cielo sereno. Nasce come evento che capovolgerà il mondo («quando i servi saranno re») per affinarsi nel corso dei secoli, fino a prefigurare un mondo dove non ci saranno più padroni e tutti vivranno in perfetta armonia. Dai millenaristi, dagli eretici, dai «fanatici dell'apocalisse» per arrivare ai socialisti, agli anarchici.

La società del dominio sembra abbia sempre prodotto degli «irriducibili diversi» che non accettano la realtà fatta di oppressione e di sfruttamento. Questi diversi volevano costruire un «mondo nuovo» fatto di fratellanza, di mutuo appoggio, di libertà, di eguaglianza. E come costruire questo mondo nuovo? La risposta è sempre stata, almeno per la grande maggioranza, una sola: la rivoluzione.

Poi è venuto il momento delle rivoluzioni vittoriose e molti rivoluzionari, ma non solo loro, si sono accorti che quel «mitico evento» non dischiudeva le porte all'eguaglianza e alla libertà, ma che cambiava solo il volto ai potenti.

Sopravvissuta alla sua sconfitta progettuale, la rivoluzione è stata fino ad oggi il significante dell'azione anarchica perchè le rivoluzioni precedenti venivano considerate come

«false rivoluzioni». Mentre la rivoluzione di segno anarchico, mai vittoriosa, sembrava conservare intatta la sua valenza positiva.

In questi ultimi anni, però, anche il composito mondo dell'anarchismo ha cominciato a sollevare dubbi, a porre interrogativi sempre più dissacranti su questa «incrollabile certezza» della teoria anarchica.

Che cos'è la rivoluzione? Quali effetti produce? È in sintonia con la progettualità anarchica?

Il dubbio ha preso il posto della sicurezza. Qual'è il senso (se ne ha ancora) della rivoluzione nella società contemporanea?

Volontà, pubblicando le relazioni del seminario «Quale rivoluzione?» tenutosi a Venezia nell'ambito del convegno «Tendenze autoritarie e tensioni libertarie nelle società contemporanee», da voce a un dibattito sicuramente centrale per la formulazione dell'auspicato «nuovo anarchismo». Un tema, inoltre, che costituisce il lavoro di ricerca per l'anno in corso del Centro Studi Libertari e che occuperà molte pagine del terzo e quarto numero della rivista.

Due parole, infine, per scusarci con i lettori per i numerosi errori di stampa e per segnalare che i traduttori degli articoli di Rudolf De Jong (Bilancio e prospettive dell'anarchismo) e di Fernando Ainsa (Prima del 1984) sono, rispettivamente, Roberto Ambrosoli e Riccardo Rodari.



La rivoluzione è morta. Viva la rivoluzione

Luciano Lanza

Inquadriamo il problema. La rivoluzione è un processo storico o un evento che muta radicalmente l'assetto sociale e/o politico di una società. L'anarchismo è quel movimento che pretende attuare il cambiamento più radicale che la storia abbia mai conosciuto: annullare la società del dominio per affermare la società della libertà. Le definizioni date sono sintetiche, molto di più si potrebbe scrivere, ma proprio per questo motivo evidenziano una realtà inconfutabile e che risulta logicamente ineccepibile: l'anarchismo volendo il cambiamento più radicale della società ha una natura intrinsecamente rivoluzionaria. La dimensione dell'anarchismo è unicamente ed esclusivamente rivoluzionaria. Anzi dire che l'anarchismo è rivoluzionario risulta una tautologia, non ha senso parlare di un anarchismo non rivoluzionario perchè indicheremmo un'altra cosa. Una trasformazione così profonda quale quella proposta dall'anarchismo ha un solo termine per essere definita e questo termine ha un nome preciso: rivoluzione.

Fatta questa constatazione, la mia relazione potrebbe fermarsi (furbescamente) qui. Data la premessa, non ha alcun senso discutere se l'anarchismo debba o non debba essere rivoluzionario perchè siamo di fronte a un procedimento logico che ammette una sola risposta. Ma l'interrogativo non può prescindere dal momento storico nel quale viene formulato: oggi l'idea, il concetto stesso di rivoluzione attraversa una crisi profonda. I segnali che la logica sociale emette non sono certo riconducibili a una valenza rivoluzionaria e perfino

le giovani generazioni sembrano tutt'altro che interessate a proposte o tematiche rivoluzionarie.

Anche a livello teorico si assiste, ormai da alcuni anni, a una vera e propria controffensiva di un riformismo sempre più agguerrito di argomentazioni convincenti. Detto in soldoni, il cavallo di battaglia si può così riassumere: il riformismo è in grado di attuare quei cambiamenti sociali che propone la rivoluzione, ma con minori costi sociali e soprattutto con un processo, anche se di lunga durata, che presenta un numero elevatissimo di incognite e quindi più facilmente controllabile.

La tesi a prima vista sembrerebbe affascinante e il successo «di critica e di pubblico» che sta riscuotendo, starebbe a confermarne la validità. Tanto che gli editorialisti dei maggiori organi di informazione, riprendendo umori largamente diffusi, possono con tranquillità intonare il *de profundis* alla rivoluzione. Un esempio tra i tanti citabili: «... buona parte delle forze politiche e quasi tutti gli intellettuali militanti facevano apertamente il tifo per ogni movimento sovversivo e/o guerrigliero sparso sulla faccia della terra... In pochi anni è morta quella vasta cultura. E se adesso qualcuno in fabbrica, in ufficio o in salotto parlasse di lotta di classe, incontrebbe, tutt'al più, qualche osservazione ironica e qualche sguardo incuriosito...» (Giuliano Zincone, *Il partito armato è finito*, in «Il corriere della sera», 19/12/1984).

In poco meno di dieci anni, per quanto riguarda l'Italia, l'idea della rivoluzione è caduta, come suol dirsi, dalle stelle alle stalle. Coloro che ancora oggi si definiscono rivoluzionari lo fanno con un crescente senso di imbarazzo, cioè con lo stesso stato d'animo di coloro che dieci anni fa si dichiaravano riformisti. Analoga osservazione si potrebbe fare per un periodo anteriore: nel 1967, l'anno precedente la mitica ventata rivoluzionaria, coloro che avanzavano timidamente proposte rivoluzionarie venivano guardati come pazzi o, nei casi più benevoli, come romantici sognatori. Dopo pochi mesi la situazione si capovolgeva. E prima ancora, subito dopo la seconda guerra mondiale, lo scontro sociale sembrava annunciare una ventata rivoluzionaria. Andando sempre più a ritroso nel tempo vediamo come periodi di cosiddetta pace sociale siano intervallati da situazioni rivoluzionarie. Momenti in cui pensare, preparare la rivoluzione sembra la cosa più logica di questo mondo e momenti in cui la stessa cosa fa

solo sorridere o indispettire.

Se le fortune della rivoluzione sono così alterne, come si ricava da un'affrettata lettura del nostro passato, ha probabilmente senso dubitare che il momento attuale segni la fine dell'epoca delle rivoluzioni. Certo, oggi l'idea non ha presa neppure tra «consistenti minoranze», ma questo fatto indiscutibile non significa proprio nulla. Fortunatamente — e al tempo stesso sfortunatamente — il sentire della gente è legato a fenomeni di indecifrabile lettura sociologica: l'immaginario sociale è il prodotto — e il produttore — di un magma di significazioni interagenti tra loro e dai contorni sfumati, per cui l'unica operazione possibile è la descrizione non la previsione. Nel 1967 nessuno, sottolineo nessuno, era in grado di prevedere lo sviluppo, di lì a pochi mesi, di un movimento a livello internazionale che avrebbe modificato così profondamente il comune sentire della gente. Solo a fenomeno avvenuto i vari professorini poterono dichiarare che c'era il segno tale, il fenomeno tal'altro che sommati o sovrapposti facevano prevedere l'avvenimento. Prima nessuno.

Il lungo inverno del riformismo

Il momento attuale può essere visto, dunque, come uno dei periodi storici contrassegnati dall'eclissi della rivoluzione, al quale ne potrebbe seguire un altro in cui l'idea torna in auge. Un motivo in più, quindi, per pensare, ipotizzare, lavorare affinché si producano situazioni sociali che favoriscano l'ipotesi rivoluzionaria. Ma potrebbe anche essere vero quanto sostiene una vasta maggioranza: è finita l'epoca delle rivoluzioni. La moderna società, industrialmente avanzata o post-industriale, ha ormai espulso dal suo contesto i presupposti su cui si fonda l'evento rivoluzionario.

In questo caso la soluzione riformista o riformatrice sarebbe l'unica via percorribile: aggiustamenti progressivi che conducano a una società più giusta. A confortare questa tesi c'è una situazione sociale che sembra negare il successo o anche solo ipotesi di contrapposizioni frontali. Questa possibilità viene negata dall'articolazione stessa del dominio sulla e nella società tanto che ogni aspetto della vita sociale ne viene pervasa. Non esiste più una società contadina e operaia con una sua cultura e sue regole comportamentali distinte da quella dei «potenti». Permangono distinzioni e disegualianze

economiche, ma le credenze, i miti, le speranze, le aspettative sembrano contrassegnate da una valenza comune: l'operaio e l'alto dirigente sono differenziati più da un livello dei consumi che non da un diverso modo di concepire la vita. Solo con un approccio economicista possiamo individuare l'esistenza di classi sociali nei paesi avanzati, ma a un livello più specificatamente socio-psicologico l'operazione diviene ardua se non impossibile. I soggetti sociali pensano e vivono la loro vita in modo simile, all'interno di un unico immaginario.

Da quest'ultima angolazione si potrebbe arrivare ad affermare che la società «classista» è scomparsa e che il corpo sociale presenti una continuità senza bruschi passaggi da una categoria all'altra. Anche se la piramide sociale permane sostanzialmente immutata. Il vertice, visto in prospettiva, è agli antipodi della base, ma i vari gradini della piramide sono sfumati, incerti e le differenziazioni di reddito e di potere esercitato sono leggibili solo in una visione d'insieme. Questa nuova situazione spiega anche la diversa funzione svolta dai sindacati oggi. In un contesto sociale in cui la «classe operaia» non è più soggetto contrapposto — se non economicamente — alla «classe capitalista-imprenditoriale-manageriale» risulta più chiara la trasformazione delle organizzazioni operaie. Non essendovi più una contrapposizione di classe da organizzare e guidare, i sindacati divengono — sono diventati — organi per la definizione delle norme e delle procedure per la redistribuzione del reddito nazionale. Rappresentanti, cioè, di una categoria che non mette in discussione l'assetto sociale ma che pretende una porzione maggiore della ricchezza prodotta. Vale a dire un più adeguato riconoscimento della funzione economica esercitata. Questa situazione spiega anche il rapido declino, dopo i primi momenti euforici, della Cnt, il sindacato libertario e rivoluzionario spagnolo. La Cnt nel post-franchismo pretendeva rappresentare una contrapposizione di classe che non esisteva più nella società spagnola. È probabilmente questo il principale motivo del suo insuccesso che, unito a problemi interni tutt'altro che irrilevanti, ha praticamente annullato la presenza sociale del Cnt.

Chi ha rubato il proletariato?

Quello che tutta la cultura di sinistra ha identificato come

il soggetto storico della trasformazione sociale — il proletariato — non ha più (le ha mai avute?) quelle connotazioni socio-psicologiche che presentava nel secolo scorso: si è scomposto in categorie e ceti con aspirazioni niente affatto rivoluzionarie. La scomparsa del soggetto storico ha evidentemente messo in crisi la cultura della sinistra: caduto il mito centrale dell'ipotesi rivoluzionaria, appaiono sempre più palesi i segni del disagio e la rivoluzione diviene un sogno irrealizzabile.

La crisi attuale della rivoluzione va ricercata, dunque, nella diffusa consapevolezza che la funzione storica assegnata al proletariato non può più essere assolta per il semplice motivo che questa figura sociale è scomparsa, si è dissolta, si è trasformata in un'altra, meglio in altre, con aspettative e modi di essere diversi da quelli che l'intelligenza di sinistra aveva ritenuto scorgervi. Il problema, come si può facilmente intuire, è rilevante: il soggetto rivoluzionario o non esiste più o non vuole fare la rivoluzione. La conseguenza logica è chiara: la rivoluzione oggi è impossibile.

Se duecento anni vi sembravan pochi...

Un problema, però, rimane aperto da quasi duecento anni. È il problema sorto con la rivoluzione francese del 1789, con le parole d'ordine che mobilitarono i sanculotti e che hanno dato il via all'epoca moderna nella quale ancora noi viviamo. Il problema della libertà e dell'eguaglianza. Le società occidentali figlie — piaccia o no — dell'illuminismo si sono formate e hanno trovato la loro legittimità proprio sulle parole d'ordine (che sono ovviamente anche una visione del mondo) della rivoluzione francese. A questa visione del mondo — che è al contempo domanda sociale di una forma istituzionale rivoluzionaria rispetto ai regimi precedenti — è stata data una prima risposta: la democrazia rappresentativa. Nel corso di due secoli, e soprattutto negli ultimi decenni, il regime democratico ha effettivamente esteso alle classi inferiori diritti non contemplati precedentemente, ha proceduto a una meno elitaria distribuzione della ricchezza nazionale, ma non è stato in grado di portare a completa realizzazione i concetti di libertà ed eguaglianza.

I riformisti sostengono che comunque questo processo storico può ulteriormente svilupparsi per aggiustamenti succes-

sivi fino alla realizzazione degli elementi che gli hanno dato origine. Nel frattempo, soprattutto nel corso di questo secolo, si sono sviluppate forme di totalitarismo nate sulla pretesa di realizzare il socialismo e che invece hanno ricondotto gran parte della popolazione mondiale allo stato di servitù. Questo fenomeno ha indubbiamente fornito un sostanzioso avallo ai difensori della democrazia riformista che possono presentarsi, se non altro, come i rappresentanti del male minore. E così il dibattito/confronto viene deviato e perverso: difendere la democrazia contro la barbarie del totalitarismo nato da eventi rivoluzionari. Mentre l'interrogativo va posto sulla possibilità / capacità della democrazia di poter realizzare compiutamente la libertà e l'eguaglianza.

Domanda retorica e in buona parte oziosa perchè dopo due secoli la risposta non può che essere negativa. Dopo le lucide critiche formulate dai «padri fondatori» dell'anarchia contro la «democrazia borghese» e dopo la conferma storica di quelle critiche non è necessario approfondire l'analisi per poter affermare che le istanze sociali portate alla ribalta dalla rivoluzione del 1789 non sono ancora state risolte. La democrazia e il riformismo non sono in grado di portare a compimento il processo storico che sfocia in una società di liberi ed uguali. E non lo sono per ragioni strutturali, intrinseche alla loro stessa natura e conformazione. La progettualità rivoluzionaria ha avuto una prima risposta imperfetta nella democrazia, imperfetta soprattutto perchè non ha intaccato il rapporto dominatori-dominanti, ma ne ha solo modificato la forma e gli elementi di legittimazione. Si potrebbe concludere, quindi, che l'epoca storica della rivoluzione è tutt'altro che conclusa perchè i presupposti che le hanno dato origine sono ancora irrisolti.

Il fantasma della libertà

Se il problema rivoluzione è ancora irrisolto appare però chiaro — vista la schematica analisi fatta prima — che non è risolvibile con la forma giunta fino ai nostri giorni: la rivoluzione proletaria. Questa non è solo obsoleta, ma impossibile perchè non può fondarsi sul soggetto specifico che dovrebbe animarla.

La crisi della rivoluzione può, dunque, essere vista come la crisi di una forma storicamente assunta dal processo di tra-

sformazione sociale e non come la crisi del concetto in quanto tale. La rivoluzione che potrà realizzare la completa libertà ed eguaglianza non sarà, quindi, la rivoluzione proletaria pensata dagli anarchici del secolo scorso. Proprio su questo punto si constata la mancanza di fantasia del movimento anarchico attuale che si divide, grosso modo, tra i fedeli al mito della rivoluzione proletaria e tra i sostenitori di un anarchismo non rivoluzionario. Entrambi però sono ancora all'interno della logica della rivoluzione proletaria: i primi perchè nonostante la realtà si sia modificata continuano a riproporre una formula ormai superata, mentre i secondi ipotizzano percorsi non rivoluzionari perchè — consci delle modifiche sociali intervenute — non possono più riferirsi al proletariato come soggetto della rivoluzione. È evidente che per entrambi la rivoluzione è organicamente collegata al proletariato e che senza la sua «azione storica» questa è impossibile.

Tutti sono, dunque, orfani di un proletariato rivoluzionario che forse non è mai esistito. Ed è proprio la struttura sociale attuale a rendere più chiaro il problema della rivoluzione. Non essendovi più una classe specifica a cui riferire la progettualità rivoluzionaria, diventa manifesta una realtà troppo spesso ignorata o sottovalutata: non è mai esistita una classe che, *in quanto tale*, fosse rivoluzionaria. Il proletariato del secolo scorso e dell'inizio secolo ha espresso dei soggetti rivoluzionari, così come — anche se in misura minore — ne ha espressi la borghesia e l'aristocrazia: ricordiamo il principe Kropotkin. La società ha quindi espresso (e nonostante tutto esprime anche oggi) dei soggetti rivoluzionari che erano sia il prodotto cosciente di aspirazioni vaghe e confuse del totalmente altro, sia i produttori di una coscienza, di una visione del mondo che, proprio grazie alla loro esistenza ed azione, si generalizzava e diventava patrimonio comune di larghi settori della società. Ma va anche sottolineato che la tendenza generale, storicamente affermatasi nel proletariato è stata una richiesta per il perfezionamento del processo riformatore e cioè una più equa redistribuzione della ricchezza prodotta e un allargamento del potere decisionale. La rivoluzione, vale la pena ricordarlo, non è un accentuato e radicalizzato riformismo: è un totalmente altro. E la richiesta del totalmente altro sembra non essere mai appartenuta a una classe specifica.

Queste osservazioni possono permettermi un'altra affermazione eterodossa: possiamo identificare i potenziali soggetti rivoluzionari solo con una visione trasversale della società. Sono gli insoddisfatti, i disadattati, gli scontenti, i «nevrotici», gli arrabbiati, eccetera. In poche parole coloro che vorrebbero vivere e non sopravvivere. Questa nuova categoria può essere definita, con una formula improvvisata, i *desideranti della rivoluzione*.

Possiamo dunque pensare la rivoluzione come mutamento sociale non promosso da un soggetto storico specifico, ma attivato da quello che sociologicamente sarebbe un non-soggetto.

Ho utilizzato il verbo «attivare», ma probabilmente sarebbe più indicato definire la funzione di questo non-soggetto con il termine «rivelatore», «indicatore» di una contraddizione, di una imperfezione della società del dominio. Questi soggetti «nevrotici» rispetto alla «normalità» dei sudditi del dominio, non sarebbero altro che l'espressione tangibile della nevrosi sociale prodotta da un insanabile paradosso: fondare e legittimare il dominio sull'idea di libertà.

Tutte le società moderne infatti si costituiscono proclamando quale loro fondamento la libertà, siano esse regimi fascisti, democratici, comunisti. Si tratta, è ovvio, di una libertà edulcorata, annichilita, ristretta, quasi un «fantasma della libertà», ma un fantasma che ormai dimora, si è sedimentato nell'inconscio collettivo e che deve essere enunciato per fondare il dominio. La società del dominio si fonda dunque sulla sua negazione. Fenomeno veramente curioso, ma reale. Anomalia, ormai vecchia di due secoli, che giustifica e legittima l'azione rivoluzionaria: completare un processo di liberazione dell'uomo presente nelle aspirazioni sociali, ma di fronte al quale il riformismo e la democrazia si sono rivelati inefficienti. Anzi si può senz'altro affermare che il compito attuale della rivoluzione non è quello di completare il processo riformista, ma di andare oltre il riformismo: trasformare il fantasma della libertà in fenomeno concreto.

Se la domanda di libertà è un elemento presente nella società, bisogna però anche riconoscere che è altrettanto vivo un sentimento opposto: quello che Wilhelm Reich ha definito come «paura della libertà». Una paura che si è sviluppata storicamente nell'uomo di pari passo con il desiderio di libertà. Tanto che storicamente e socialmente sembrerebbero

avere legittimità sia il dominio sia la libertà. L'uomo e la società non sono certo unidimensionali e in essi coesistono sentimenti contrapposti. E si può tranquillamente affermare che la libertà non è affatto il traguardo logico verso cui si muove la società. Anzi. In questa ottica la rivoluzione assume tutta la sua valenza *astorica*. Essa ponendosi come l'impossibile contro il necessario, come l'utopico contro il topico, come l'imprevedibile contro il logico, ci dà la percezione delle enormi potenzialità dell'uomo. La rivoluzione, dunque, come rottura volontaria della riproduzione infinita e variegata del dominio. Volontaria e al tempo stesso necessaria. Una mutazione radicale — e la storia è lì a dimostrarlo — è possibile solo con il prodursi di una situazione anomala che veda il susseguirsi di trasformazioni qualitative accelerate che cioè siano in grado di anestetizzare il processo di riproduzione della paura della libertà e che dunque modifichino sostanzialmente l'immaginario collettivo.

Il fatto, inoltre, che millenni di dominio non abbiano annullato la domanda di libertà e che questa anzi sia divenuta più esplicita negli ultimi secoli lascia intravedere un altro fatto anomalo: il dominio per costruirsi e per riprodursi deve attuare una grande rimozione nel corpo sociale. Come avevo accennato tempo fa su questa rivista (cfr. *La rivoluzione e la sua immagine*, «Volontà», n. 1/1982) la libertà può essere considerata come il «grande rimosso» che permette alla società del dominio di esistere. L'azione rivoluzionaria potrebbe, dunque, essere assimilata a un'operazione di catarsi psicosociale che riporta alla coscienza l'idea di libertà rimossa dal dominio.

Compito non facile, ma che probabilmente fornisce un nuovo modo di pensare la «rivoluzione prossima ventura» che così si differenzia qualitativamente da quelle che l'hanno preceduta e da quelle recenti o in corso nei paesi del cosiddetto terzo mondo.

Le rivoluzioni che conosciamo si sono sviluppate di fronte a un meccanismo sociale «inceppato», cioè hanno dovuto risolvere rapidamente problemi derivanti da riforme mancate, di stasi politica oppure hanno adeguato le forme istituzionali a situazioni già sviluppatesi in campo sociale. In poche parole si sono dovute sobbarcare un compito che non dovrebbe essere quello specifico della rivoluzione così come risulterebbe da quanto ho tratteggiato precedentemente.

Se la mancanza di un coerente processo riformatore è condizione favorevole allo scatenarsi dell'evento rivoluzionario, è anche l'elemento condizionante che «devia» il processo rivoluzionario dai percorsi che gli sono propri. Va quindi riconsiderato il rapporto riforme-rivoluzione, nel senso che è possibile pensare il processo rivoluzionario sintonizzato dialetticamente con il riformismo. Una situazione di scambio che si alimenta vicendevolmente e in cui le acquisizioni riformiste non mutilano la progettualità rivoluzionaria, ma al contrario la liberano dai «falsi obiettivi» delle rivoluzioni passate. Il processo rivoluzionario si consoliderebbe e si perfezionerebbe proprio in presenza di un vasto movimento riformatore.

In questa accezione la rivoluzione non è, però, il momento finale, il coronamento di un processo riformatore, essa è una possibilità sempre presente quando si generalizza la consapevolezza che il riformismo è un processo inevitabilmente bloccato nel passaggio a una dimensione qualitativamente altra, a una società che si struttura secondo un significato sociale tutto imperniato sulla logica della libertà.

Una nuova figura politica

Il nuovo rapporto ipotizzato tra riforme e rivoluzione apre, però, nuovi interrogativi e nuovi problemi, perchè l'evento rivoluzionario non è una certezza iscritta nella nostra storia futura. Neppure il più sfrenato ottimismo può convincermi che la società della libertà è sicuramente il nostro domani. È solo una possibilità. Il consenso sociale acquisito da un serio riformismo potrebbe, infatti, rendere ancora più improbabile la rivoluzione. La credibilità che un soggetto politico acquisisce dalle piccole conquiste quotidiane, dalla concretezza delle cose fatte non va affatto sottovalutata o disprezzata.

Per uscire dal sogno, la progettualità rivoluzionaria — e quindi il movimento che ne è portatore — deve saper esprimere una «nuova figura socio-politica» capace di dare vita a un'azione, a un processo che sappia confrontarsi con i problemi di tutti i giorni e contemporaneamente attivare la spinta rivoluzionaria. Una nuova figura, quindi, che sia in grado di riunire in sé, anche se con momenti distinti, il riformismo e il rivoluzionarismo. Che faccia cose concrete, banalmente

quotidiane ma sapendovi imprimere il segno del possibile totalmente altro. Discorso più facile a dirsi che a farsi, soprattutto perchè manca una riflessione sull'argomento, ma certo non impossibile.

Non si prepara la rivoluzione facendo discorsi infiammati, vedendo fermenti rivoluzionari laddove vi è solo la violenza della disperazione. Il tempo delle prediche e dell'autoesaltazione per fortuna è finito. Oggi è tempo di piccoli passi che allenino al grande passo. Senza una strategia intelligentemente pragmatica e al tempo stesso accesa utopica non si esce dal circolo vizioso che relega — di fatto — i rivoluzionari a una sempre più accentuata marginalità sociale.

Riassunta in uno slogan la proposta è: pensare da anarchici, agire da libertari. Che non sta a significare più o meno maledistri camuffamenti tattici, ma indica un modo di essere e di agire che sappia coniugare in modo attuale il malatestiano «gradualismo rivoluzionario».

La concorrenza della libertà

Infine qual'è l'immagine della rivoluzione che ragionevolmente possiamo avere noi oggi?

Abbandonata una visione che pretende tutto circoscrivere, il progetto che realizzato pone fine alla storia, possiamo ipotizzare una nuova dimensione della rivoluzione. La rivoluzione come momento risignificante della società. L'intervallo, meglio, lo iato che sancisce la fine di una legittimazione e ne apre un'altra. Una conformazione sociale che legittima fino in fondo, fino alle estreme conseguenze la logica della libertà e che si esplicita nello sprigionare tutte le progettualità, tutte le potenzialità, tutte le possibilità della convivenza umana.

Le società che nasceranno dalla morte della società del dominio (se sapremo farla morire) possono essere pensate come una nuova realtà effettivamente pluralista. Quindi non con un'unica forma associativa ma con la legittimazione di diversificate costruzioni sociali. Un pluralismo tanto composito e variegato quanto è multiforme l'immaginazione degli uomini. Un'articolazione sociale che si nutra della diversità come linfa vitale.

L'acquisizione in toto del concetto di libertà esige il rico-

noscimento reciproco della diversità. Ed è proprio da questa visione del mondo che è possibile pensare le varie forme sociali in «libera concorrenza» fra loro: quella ritenuta più desiderabile si estenderà. Ma non necessariamente. L'importante è che tutte abbiano piena cittadinanza.

La rivoluzione, quindi, potrebbe essere vista come l'inizio, l'avvio di un processo che liberi, espliciti sia le tendenze insite nella società — ma imbrigliate, racchiuse, circoscritte dall'unica logica possibile, quella del dominio — sia le nuove e oggi impensabili forme che scaturiranno da un contesto pienamente libero.

BIBLIOGRAFIA

BAECHER J., *I fenomeni rivoluzionari*, Edizioni Il formichiere, Milano, 1976.

BAKUNIN M., *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, Edizioni Antistato, Milano, 1976.

CAMUS A., *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 1976.

CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975.

DÉCOUFLÉ A.C., *Sociologie des révolutions*, Puf, Parigi, 1983.

ELLUL J., *Autopsia della rivoluzione*, Sei, Torino, 1974.

FABBRI L., *Dittatura e rivoluzione*, Edizioni L'Antistato, Cesena, 1971.

GERTH H. - WRIGHT MILLS C., *Carattere e struttura sociale*, Utet, Torino, 1969.

GUILLAME J., *Dopo la rivoluzione*, Collana Libertaria, Torino, 1964.

KROPOTKIN P., *La grande rivoluzione*, Edizioni Anarchismo, Catania, 1975.

LANDAUER G., *La rivoluzione*, Carucci, Assisi, 1970.

LEFORT C., *L'invention démocratique*, Fayard, Parigi, 1981.

LOURAU R., *Autodissolution des avant-gardes*, Editions Galilée, Parigi, 1980.

MARCUSE H., *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino, 1969.

MELUCCI A. (a cura di), *Movimenti di rivolta*, Etas Libri, Milano 1976.

PELLICANI L., *Dinamica delle rivoluzioni*, Sugarco, Milano, 1974.

PELLICANI L., *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze, 1975.

PISACANE C., *La rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1970.

REICH W., *Psicologia di massa del Fascismo*, Sugarco, Milano, 1970.

SETTEMBRINI D., *La rivoluzione vera e le false rivoluzioni*, Edizioni del Tempo Presente, Roma, 1982.

PROUDHON P.J., *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino, 1968.

STUART MILL J., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981.

Addio alla rivoluzione

Tomas Ibanez *

Qual'è la relazione tra Anarchismo da una parte e Rivoluzione Sociale dall'altra?

In effetti, il movimento anarchico reale ha troncato la questione da molto tempo ed, in un certo senso, si può dire che il dibattito «rivoluzione sì o no» è un dibattito sfasato o, se preferite, un dibattito per *dinosauri ideologici*, tra i quali evidentemente mi metto.

Io sostengo che *il concetto di rivoluzione è antitetico o incompatibile con il pensiero anarchico, per il fatto stesso che è portatore d'una serie di conseguenze o effetti che sono necessariamente liberticidi.*

Non si tratta, anzi tutto il contrario, di mettere in causa il «*desiderio di rivoluzione*» che costituisce un elemento fondamentale della sensibilità social-emancipatrice e del pensiero utopico o d'ogni esigenza etica.

I libertari e, con loro, milioni di persone sognano più o meno vagamente d'una *mutazione sociale* che sfocerebbe in una società radicalmente differente da quelle che conosciamo. Questo sogno costituisce, in effetti, un elemento dell'immaginario sociale dal tempo, non così lontano, in cui si scoprì che le forme sociali sono forme socio-storiche, cioè forme relative, e che è dunque concepibile agire su di esse per

* Coordinatore del Dipartimento di Psicologia Sociale all'Università Indipendente di Barcellona. Figlio di esuli spagnoli a Parigi, è stato tra i fondatori del Movimento XXII Marzo ed è stato espulso dalla Francia per la sua partecipazione al Maggio '68; autore di *Poder y Libertad* (Barcellona, 1983).

modificarle volontariamente. Desiderare attivamente di vivere in un «altrove», in rapporto al social-istituto che conosciamo, costituisce certamente l'imperativo d'ogni etica.

Non è dunque il *desiderio di rivoluzione* ad essere messo in causa. Ben al contrario, il desiderio di rivoluzione costituisce un elemento fondamentale di tutto il pensiero critico e fa parte a pieno titolo dell'indispensabile utopia libertaria.

Ciò che risulta invece seriamente problematico è il *progetto di rivoluzione*. Vale a dire *l'elaborazione politica o strategica del desiderio di rivoluzione*, la sua traduzione concreta a livello d'una concezione e d'una pratica sociopolitica che si vogliono libertarie. Ciò che diventa seriamente problematico è la costituzione del desiderio di rivoluzione in un progetto razionale, elaborato, articolato, che serva da motore all'efficacia dell'azione individuale e collettiva, *poichè il desiderio di rivoluzione diviene allora, necessariamente, un'impresa totalitaria ed uno strumento di dominazione*.

Perchè il progetto rivoluzionario si contrappone a quello che potrebbe essere considerato come l'essenza stessa del pensiero anarchico?

Non si tratta di una domanda legata all'aspetto insurrezionale o meno della rivoluzione.

In effetti, il ricorso alla violenza costituisce spesso la sola via d'uscita valida di fronte a certe situazioni ed io non sono di quelli che vedono nell'uso della violenza una «tara» che snaturi irremissibilmente ogni azione dalle mire emancipatrici. È vero che i mezzi o gli strumenti utilizzati non sono *mai* neutri e che l'uso della violenza *implica necessariamente* degli effetti specifici, ma *tutti* i mezzi che possiamo utilizzare sono caricati d'effetti secondari non desiderati e non controllati. L'anatema lanciato contro la violenza dei dominati non pare giustificabile, a meno che non si miri ad un'eventuale «strategia della violenza», nel qual caso sarei d'accordo anch'io.

Al di là dell'aspetto insurrezionale o meno della rivoluzione, quello che viene messo in causa tocca una questione fondamentale, *legata alla logica stessa* del concetto di rivoluzione.

Un'analisi storica dell'emergere e dello svilupparsi del concetto di rivoluzione sociale ci mostrerebbe a qual punto questo concetto è stato segnato dal modello scientifico proprio alla meccanica classica e a qual punto è tributario dell'ideologia scienziata, determinista e dominatrice che impregna il

modello scientifico galileo-newtoniano. Lappo Berti¹ ha realizzato quest'analisi in un eccellente articolo apparso nella rivista «Aut-Aut»; non tratterò dunque in maniera dettagliata questo punto e mi accontenterò di segnalare che il concetto di rivoluzione è stato fundamentalmente utile, a livello storico, per i disegni della borghesia e, più in generale, *per i disegni di ogni tentativo di conquista del potere politico.*

Questo aspetto da solo basterebbe a gettare un'ombra di dubbio sulla pretesa pertinenza libertaria del concetto di rivoluzione, ma ciò che importa è di segnalare altri aspetti e per far questo è necessario precisare alcune caratteristiche del concetto di rivoluzione. Una rivoluzione non si riduce certamente ad una semplice trasformazione della società, bisogna specificare almeno 5 elementi supplementari per render conto del concetto di rivoluzione:

1. è una trasformazione relativamente *Brusca e rapida*, senza la quale i termini di «rivoluzione» ed «evoluzione» sarebbero intercambiabili;
2. è una trasformazione *radicale*, senza la quale si parlerebbe di un semplice riaggiustamento o di «riforma» sociale;
3. è una trasformazione *orientata*, o finalizzata, poichè i libertari non sono dei «democratici primari», non si soddisfano con la nozione di realizzazione del desiderio maggioritario delle persone ed esigono che la rivoluzione, per essere «autentica», si conformi ai propri criteri.
4. è una trasformazione *globale*, che tocca tutta la società, senza la quale non si tratterebbe che di una protesi sociale locale;
5. infine, a livello di progetto politico, la rivoluzione diventa necessariamente un *obiettivo trascendente*. Difatti, gli effetti attribuiti alla sua realizzazione sono sufficientemente importanti perchè questo obiettivo, la rivoluzione, si collochi ad un livello qualitativamente diverso dagli altri obiettivi, relegandoli in una situazione di subordinazione gerarchica.

Se analizziamo le diverse conseguenze che derivano dalle cinque caratteristiche enunciate, è facile vedere perchè l'idea di rivoluzione diventa incompatibile con l'anarchismo dall'istante in cui essa prende la forma di un progetto politico, cioè di un progetto *virtualmente* realizzabile e che orienta la

¹ BERTI L., *Rivoluzione o...?* «Aut-Aut», gennaio 1980, Milano.

pratica social-antagonista dei libertari.

Molto brevemente, segnalo tre di queste ragioni:

1. L'idea di rivoluzione, in quanto obiettivo trascendente, in quanto l'obiettivo sovraordinato, reintroduce necessariamente un elemento *teologico* nel pensiero libertario. Questo obiettivo supremo rende legittimo il sacrificio del presente al futuro, del tempo concretamente vissuto al tempo puramente ideale, legittima il sacrificio della vita all'idea, per non parlare d'altri sacrifici che si estendono dall'auto-sacrificio militante al sacrificio altrui, passando per il sacrificio (o la messa tra parentesi) dei «principi». Dall'istante in cui vi è un obiettivo trascendente, un fine supremo, un valore collocato nel tempo futuro, *tutti i sacrifici sono permessi*. Se la rivoluzione può essere compiuta grazie ad una strategia, qualunque essa sia, è chiaro che non ci possiamo dire libertari se non tentiamo di realizzarla — costi quel che costi —. Le migliaia di morti che quotidianamente provoca la società istituita, le innumerevoli sofferenze ed umiliazioni di ogni momento, l'ingiustizia permanente non ci lasciano scelta. Se la rivoluzione è iscritta come possibile conseguenza d'una strategia, *niente* può giustificare la rinuncia a questa strategia. L'affermazione che «il fine non giustifica i mezzi» perde in questo contesto ogni significato che non sia moralista e pio. Che importano le giustificazioni se il risultato costituisce la fine della barbarie? Si tratta certamente d'un vecchio dibattito, ma coloro che credevano veramente che la rivoluzione potesse essere una conseguenza diretta delle loro azioni avevano ragione di «calpestare» i «buoni sentimenti» dei libertari. Bisogna effettivamente scegliere tra la credenza nel progetto rivoluzionario da una parte e «l'ideologia» libertaria dall'altra. Non si può essere libertari e sviluppare un progetto rivoluzionario, poiché questo nega l'insieme dei valori libertari. Non averlo compreso ha condotto i libertari della prima metà del secolo ad incredibili aporie, scavando un fosso tra la loro pratica e la loro ideologia.
2. L'idea di rivoluzione, in quanto progetto globale e totalizzante, che tocca l'insieme d'una data società, è necessariamente un progetto totalitario perché «annoda» in uno stesso nodo l'insieme delle traiettorie individuali, subordinando il particolare al generale.

In effetti, la società è un *sistema*, nel senso forte del termine, tutte le sue parti interagiscono le une con le altre e sono interrelate. La società è più della somma delle sue parti ma essa è anche *meno* della somma delle sue parti, giacchè per il semplice fatto d'essere costretta in un sistema, ogni parte subisce delle costrizioni che limitano l'espressione delle sue proprietà. Il «progetto rivoluzionario» comporta anche un «progetto di società». In effetti, non si tratta d'un semplice progetto negativo mirante a distruggere e basta il sociale istituito, ma comporta la proposta d'un sistema sociale alternativo. Di conseguenza, il progetto rivoluzionario si presenta come un progetto che toccherà, che lo voglia o no, l'esistenza di *ognuna* delle parti che compongono la società, che queste parti vogliono o no adattarsi al progetto di società concepito dai «rivoluzionari». Un progetto di società può essere concepito in moda da massimizzare la libertà e l'autonomia di ciascun elemento sociale *ma* ciascun elemento deve essere *compatibile* con l'insieme, e questo insieme assicura appunto la compatibilità esercitando su questo le operazioni materiali ed ideologiche necessarie. Il modello di società veicolato da un progetto rivoluzionario è dunque un modello per *tutti*. Si può dubitare che il fine dell'azione libertaria sia di promuovere un sistema sociale, qualunque esso sia, nella misura in cui, per definizione, questo sistema sarà localmente costrittivo.

3. Infine, l'idea di rivoluzione implica la credenza nel *determinismo sociale*, cioè la credenza che la società è una specie di macchina retta da leggi, sulla quale si possono applicare alcune azioni causali per produrre degli effetti controllati e prevedibili. Senza questa credenza il «progetto rivoluzionario» non ha senso perchè una strategia si può elaborare solo sulla base d'un legame causale tra le operazioni realizzate e le conseguenze prodotte, o quantomeno sulla base d'una credenza in questo carattere causale. Il che porta ad ignorare semplicemente che la società è un sistema auto-organizzante e dunque fortemente imprevedibile nelle sue reazioni e nel suo funzionamento. E questo porta anche (ma è un'altra questione), ad accettare un modello di conoscenza del sociale basato sul controllo dell'oggetto da conoscere, cioè basato in definitiva sul *controllo sociale*.

In definitiva, il pensiero libertario non può ospitare nel suo

seno il concetto di rivoluzione e deve anzi abbandonare l'uso stesso del termine «rivoluzione».

L'attività pratica dei libertari può, eventualmente, *scatenare o provocare una rivoluzione*, ma mai come risultato di un effetto ricercato, mai come esito d'un progetto razionale e coerente. Il «desiderio di rivoluzione» e l'«utopia» sottese dalle pratiche libertarie costituiscono dei potenti elementi di cambiamento sociale. Possono forzare il sistema sociale a ristrutturarsi senza che si sappia molto bene come e perchè. Per fortuna, nè i libertari, nè alcun altro dominano sufficientemente i meccanismi e le regole sociali per poterli controllare e dirigerne volontariamente il corso.

Per finire, vorrei ricordare che l'anarchismo è un *sistema in divenire*, un sistema essenzialmente evolutivo, che alle sue origini era pieno di insufficienze e tracce autoritarie ed ancor oggi continua ad averne. In una prospettiva di *anarchismo critico*, si tratta, per così dire, di migliorare l'anarchismo giorno dopo giorno liberandolo progressivamente dei suoi contenuti autoritari.

Oggi, il progresso del pensiero anarchico passa attraverso tre condizioni essenziali:

1. Abbandonare *esplicitamente* il concetto di rivoluzione, procedere alla sua critica e tirare tutte le conseguenze di questo abbandono.
2. Riconoscere l'*impossibilità* d'una società privata delle relazioni di potere e tirarne anche qui le conseguenze.
3. Riconoscere che non tutte le finalità positive sono necessariamente compatibili tra loro² e tirarne le conclusioni.

Se quello che ho detto è vero, è certamente un vero peccato perchè era piacevole sognare una società senza potere, credere che tutti i valori che ci sembrano positivi potessero organizzarsi in una sorta di bouquet armonioso ed era effettivamente esaltante vivere lottando per la rivoluzione.

Gli anarchici sono stati tra i primi a proclamare che l'uomo doveva abituarsi a vivere senza Dio, anche se questo era frustrante e difficile; oggi gli anarchici, e gli uomini in generale, devono *apprendere a vivere abbandonando la credenza nella rivoluzione*.

(Traduzione di Rossella Di Leo)

² PAGÈS R., *La libertà, la guerra, la servitù*, «Volontà», n. 4/1984

A noi la rivoluzione!

Eduardo Colombo

«— È una rivolta.

— No, Sire, è una rivoluzione».

il 14 luglio 1789

Prima, in altri tempi, il fantasma della Rivoluzione rovinava il sonno dei potenti della terra; oggi, in attesa di tempi migliori, scombussola lo spirito dei rivoluzionari delusi.

Non si può negare che in questo piccolo mondo occidentale e sviluppato la rivoluzione è diventata, nel millenovecentotantaquattro, demodée. Vennero dapprima i sociologi a proclamare "urbi et orbi", alla metà degli anni cinquanta, la fine delle ideologie, poi gli strutturalisti ci annunciarono la morte del soggetto — del soggetto dell'io o della Storia — ed ora arrivano gli intellettuali in cura di liberalismo e ci dicono che la rivoluzione è impossibile oppure totalitaria. Ed eccoci qui nudi, spogli, senza ideologia, senza soggetto della storia, senza rivoluzione!

Se il discorso anti-rivoluzionario fosse solo una forma di smitizzazione e di desacralizzazione, sarebbe il benvenuto ma, cedendo alle sollecitazioni ed alle volubilità della Moda, fa nascere il sospetto che anch'esso tragga le sue origini dalle stesse fonti emozionali dell'idealizzazione rivoluzionaria e che sia nient'altro che il volto della delusione.

Inoltre, la rivoluzione non è solamente un'idea, è anche fundamentalmente un fatto storico e quando i popoli prendono la via rivoluzionaria «le loro ragioni sono immense. Hanno la dimensione della speranza e la profondità della rivolta» [4, p. 255].

Un decennio fa chi non era rivoluzionario? La rivoluzione s'era banalizzata, normalizzata; politici e borghesi chiamavano «rivoluzione» la conquista del potere, rivoluzione

era la «festa» o la rivoluzione culturale, la società del consumo sperperava la rivoluzione come spettacolo, come informazione, come «filosofia». Nel colmo dell'abuso e della confusione di senso s'andavano moltiplicando gli Stati rivoluzionari. Dimenticando che lo Stato è permanenza e la rivoluzione è rottura.

Essendosi trasformata in un oggetto di consumo l'«idea di rivoluzione» perse ogni contatto con il fatto rivoluzionario e subì i noti effetti della Moda, che sono la diffusione e il mutamento. La diffusione: la maggioranza dei membri d'un gruppo sociale soccombono al «fascino d'essere alla moda». Il mutamento: quello che è alla moda cambia necessariamente a intervalli relativamente brevi. Ma la caratteristica fondamentale della Moda è che la rapidità dei suoi mutamenti si presenta anche in situazioni sociali relativamente rigide: essa non modifica le strutture d'una società. La Moda concede prestigio, quest'è vero, e sul suo terreno il nuovo — anche se è irrilevante e soprattutto se è irrilevante — rappresenta un valore sociale.

Così la Rivoluzione, alla moda e banalizzata, è stata bandita dagli intellettuali di «sinistra» assieme ai rottami del marxismo-leninismo, per lasciare il posto alla nuova critica dei «nuovi filosofi» e dei «nuovi liberali». Senza che per ciò le *condizioni* sociali siano nè più nè meno rivoluzionarie di ieri.

La società post-industriale Questa sconnessione, questa perdita di contatto tra un *discorso* sociale dominante e la *struttura* della società, a livello delle relazioni di produzione, consumo e dominio, è una delle caratteristiche del mondo moderno. La società post-industriale — nettamente differenziata dall'epoca in cui l'industrialismo nascente contrapponeva senza mediazioni ad un capitalismo selvaggio un movimento operaio coerente con una sua ideologia rivoluzionaria — tende, attraverso la complessità crescente, la razionalità tecnologica e la rappresentazione sempre più astratta del potere politico, ad esigere dagli individui e dai gruppi una partecipazione dipendente e frammentaria da cui restano esclusi i valori ed i fini propri e necessari al processo sociale.

S'assiste così ad una reificazione¹ dell'universo dell'ideo-

¹ Cfr [10].

logia dominante (non riconosciuto come «ideologia», il che consente di parlare della «fine delle ideologie») e ad una netta separazione tra l'immaginario quotidiano, che delimita il campo del reale e del possibile, ed un immaginario utopico espulso dal mondo del possibile, esogeno alla realtà del sistema, posto fuori del senso evolutivo della storia.

In questo modo il sistema stabilito si serba immune alla contestazione², ed il «progetto rivoluzionario» viene relegato, assieme alle illusioni perdute, nell'immaginario utopico, condannato per sempre al regno delle fantasie e dei sogni impotenti.

La dissociazione dell'immaginario collettivo che abbiamo appena segnalato, l'assorbimento della totalità del reale nella sola realtà del segno, del codice, del discorso sociale, la rottura tra la razionalità strumentale e le finalità del sistema sociale sono elementi di una *situazione* generica in cui lo spazio politico esistente viene presentato come lo spazio della «realtà» sociale. E perciò non sono ammessi altri fattori di mutamento sociale se non quelli che sono definiti come possibili (cioè «realistici») dal quadro istituzionale del sistema stabilito. In altre parole, la *definizione della situazione* sociale nelle società post-industriali diminuisce la distanza tra ciò che è dato e ciò che è possibile.

La struttura situazionale dell'azione In questo scenario si rappresenta il dramma del mutamento rivoluzionario. Per definizione l'idea, il progetto rivoluzionario è negatività e contraddizione con ciò che è dato, con l'esistente. Uno dei fattori anticipatori della rivoluzione è la credibilità del *progetto*, la definizione collettiva della sua possibilità. Come è stato detto, «il fatto che gli argomenti convincano o no dipende meno dalla logica che li sostiene che dal clima d'opinione in cui si sviluppano» [11, p. 17]. Da un'altra prospettiva, Landauer pensava che «la valutazione degli abbozzi e delle dire-

² Si veda ad esempio Baudrillard [3, p. 8]: «Oggi ogni sistema oscilla nell'indeterminazione, ogni realtà è assorbita dall'iper-realtà del codice e della simulazione. È un principio di simulazione quello che ormai ci regge, al posto del vecchio principio di realtà». Si vedano anche [5] e [6].

zioni esistenti dipende dalla speranza che poniamo in ciò che verrà» [8, p. 180]. Il processo sociale si fa storia attraverso una serie permanente di ri-definizioni della situazione in cui si trovano gli attori sociali. Per l'agente o attore sociale (individuo, gruppo o «classe», se si vuole), la definizione della situazione fa parte dell'azione, è una componente dell'atto sociale³. Il comportamento umano esige una permanente «ridefinizione» della situazione sociale in cui questo stesso comportamento ha luogo; cioè esige un'attribuzione di significato, di senso, che orienta l'azione in funzione di una *valutazione* (non necessariamente cosciente a tutti i livelli) della situazione. La valutazione può essere descritta come un modo di differenziare i fattori che sono costanti (*condizioni*) da quelli che sono modificabili (mezzi). Ne consegue una scelta dei mezzi necessari per raggiungere i fini perseguiti [12, p. 92]. Ora, se una definizione situazionale è un'interpretazione ed una norma d'azione, quest'interpretazione non è in genere totalmente corretta o adeguata, può addirittura essere francamente «falsa»; gli uomini non conoscono mai la totalità dei fattori di una situazione, ma la *definizione* o interpretazione che essi si danno, essendo parte della situazione sociale, influisce nell'orientamento delle situazioni successive. È quel che diceva il vecchio teorema sociologico di Thomas: se gli uomini definiscono situazioni come reali, allora sono reali nelle loro conseguenze. Se la situazione attuale viene definita come non-rivoluzionaria la conseguenza sarà un allontanamento delle possibilità della rivoluzione. L'universo di significazioni capaci di orientare l'azione si chiude, allora, sui limiti del sistema stabilito e la sua negazione o la sua critica radicale non è altro che una possibilità teorica senza esistenza reale.

In questo panorama il realismo politico dirige il cammino della Storia. Ma, per quanto il sistema stabilito riesca ad occultare una parte del conflitto che lo costituisce e ad espellere il «progetto rivoluzionario» oltre i limiti del reale, non per questo scompaiono le relazioni sociali di sfruttamento e di

³ Sia ben chiaro che una *definizione della situazione* in termini di processo sociale non è un'interpretazione personale né d'un gruppo rivoluzionario od antirivoluzionario. È un prodotto di diversi fattori «materiali», economici, ideologici, storici che danno forma al quadro d'un momento storico dato.

dominazione, nè le istituzioni politiche che reggono una società gerarchica, di classe. La «vecchia talpa» cui alludeva Bakunin nel 1842 continua il suo lavoro sotterraneo e nessuno è ancora riuscito a «tagliare il cordone ombelicale che lega la rivoluzione alla rivolta» [9, p. 196]. La storia è disseminata di insurrezioni fallite ma, nella storia o contro la storia, l'azione collettiva, la rivolta popolare rompe la continuità del sistema. L'insurrezione trasforma le condizioni in mezzi, la situazione diventa fluida, la contraddizione e la negazione critica di ciò che è si reintegrano nuovamente con le possibilità dell'azione, la rivolta amplia i limiti del possibile.

Il «progetto» è teoria, idea, astrazione; l'insurrezione è azione collettiva. Il «progetto rivoluzionario» è sempre inadeguato alla situazione, altrimenti non sarebbe rivoluzionario. L'insurrezione, modificando le *condizioni* sociali avvicina il progetto alla realtà, lo trasforma in una norma d'azione, lo include in una nuova definizione della situazione.

L'idea di rivoluzione, il progetto, si costruisce in una continuità storica: di per sé non produce nessuna rottura nell'universo sociale stabilito. Il «progetto rivoluzionario» si sviluppa sulle stesse basi storiche del sistema politico-sociale vigente, ma fundamentalmente come contraddizione, come negazione di una certa realtà definita del «progetto stabilito». Contro l'esistente, il progetto rivoluzionario contiene la «negazione implacabile» [2, p. 308].

Tuttavia la negazione è impotente se non si confonde con l'atto, se non s'immerge nell'azione. «Chi poggia sull'astrazione vi troverà la morte» [2, p. 309]. L'insurrezione — le insurrezioni con o senza barricate — è un momento necessario per la ridefinizione rivoluzionaria. La rivoluzione, il fatto rivoluzionario, distrugge la sua stessa fondazione teorica *positiva* e la ricrea a partire dal mutamento insurrezionale e dalla giustezza del suo pensiero negativo (critico).

La rivoluzione lavora contro la continuità della storia, certo, ma non si deve dimenticare che il concetto moderno dominante della Storia, del senso della storia, è anch'esso un prodotto della rivoluzione e della sua immagine mitica cristallizzata nella Rivoluzione Francese. A partire da quel momento e lungo tutto il secolo XIX e buona parte del XX, attraverso l'egemonia ideologica del marxismo — in realtà fino alla morte politica di Stalin e di Mao —, una forza poderosa sembrò impadronirsi dell'azione degli uomini, imponen-

do loro il suo destino, una forza da cui è impossibile liberarsi nè con la rivolta nè con la fuga: la forza della Storia [1, p. 71]. La rivoluzione darebbe dunque origine nel suo stesso seno a forze che le si oppongono? Perchè no? I moderni critici della rivoluzione la vedono come una, assoluta, che pretende la fine della storia. Il fatto rivoluzionario, al contrario, è multiplo e diverso. L'Uno è lo Stato.

Lo Stato e la rivoluzione Già diceva Tocqueville: «Ci sono stati, nella rivoluzione francese, due movimenti in senso contrario che non bisogna confondere: uno favorevole alla libertà, l'altro favorevole al dispotismo» [13, p. 140]. L'insurrezione del 1789 porta a compimento la costruzione dello Stato moderno, ma al tempo stesso, fondando la libertà sull'uguaglianza, apre le porte delle rivoluzioni future.

Il concetto stesso di rivoluzione nelle sue attuali accezioni è figlio della rivoluzione francese. Chateaubriand, nel 1797, vede la rivoluzione come una rottura della storia, «spartiacque che divide i tempi — e con essi i pensieri, i costumi, le curiosità, le leggi, le lingue stesse — in un *prima* e un *dopo* assolutamente antagonistici e apparentemente inconciliabili» [7, p. 5]. Secondo Hannah Arendt la parola rivoluzione viene utilizzata per la prima volta come metafora politica nel secolo XVII — prima di allora designava solo, in astronomia, il movimento, regolare, ciclico, dei corpi celesti — ma in senso inverso rispetto a quello che sarà il nostro: «rivoluzione» è la restaurazione della monarchia dopo Cromwell. È il 14 luglio 1789 la data in cui la storiografia rivoluzionaria registra la nascita della nuova idea di rivoluzione: informato della presa della Bastiglia, Luigi XVI esclama «È una rivolta» ed il duca di La Rochefoucauldliancourt lo corregge «No, Sire, è una rivoluzione» [1, p. 65].

Questa idea della rivoluzione come di un movimento irreversibile, che costruisce un nuovo insieme storico, che fonda la libertà e nello stesso tempo risolve la «questione sociale» e che coinvolge l'intera umanità ha antecedenti antichi nell'eresia secolarizzata che, a partire da Gioacchino da Fiore (1130-1202), introduce un «fermento corruttore nel corpo politico».

Le rivolte popolari dei secoli XVI e XVII, così come la Rivoluzione Inglese, non formulano esplicitamente il concetto di rivoluzione ma lo preannunciano. In realtà, osserva giu-

stamente Claude Lefort, ciò che dà alla rivoluzione ed al «progetto rivoluzionario» il loro carattere specifico è la nascita dello Stato moderno [9, p. 195]. È lo Stato che lega in maniera indissolubile — indissolubile per lo meno finché esiste lo Stato — la rivolta alla rivoluzione.

Lo Stato unifica lo spazio politico costruendo un centro di legittimazione istituzionale del potere e della violenza sociale. La rivolta trova sul suo cammino lo Stato che le nega legittimità e si trasforma allora in insurrezione e da questo momento non può che pretendere la rivoluzione: per impadronirsi dello Stato o per distruggerlo.

Se la rivoluzione nega lo Stato rinuncia ad unificare il potere politico, sviluppa l'auto-organizzazione, moltiplica la diversità e si inserisce nella storia che non ha fine se non con la fine dell'uomo stesso.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] ARENDT H., *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1960.
- [2] BAKOUNINE M., *Etatisme et Anarchie*, in *Oeuvres Complètes*, Champ Libre, Paris, 1976 - Vol. 4.
- [3] BAUDRILLARD J., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.
- [4] CAMUS A., «Combat», 4.8.1944, in *Essais* La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965.
- [5] COLOMBO E., *Ideologie complementari per i nuovi padroni*, in *I Nuovi Padroni*, Antistato, Milano, 1978.
- [6] COLOMBO E., *L'utopia contro l'escatologia*, «Volontà», n. 3, 1981.
- [7] DÉCOUFLÉ A.C., *Sociologie des révolutions*, P.U.F., Paris, 1968.
- [8] LANDAUER G., *La Révolution*, Champ Libre, Paris, 1974.
- [9] LEFORT C., *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.
- [10] LUKACS G., *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960.
- [11] MEADOWS P., *El proceso social de la revolucion*, Cuadernos de Sociologia, Universidad Nacional, México, 1958.
- [12] MEADOWS P., *Marco para el estudio de los movimientos sociales*, Cuadernos de Sociologia, Univ. Nacio., México, 1960.
- [13] TOCQUEVILLE A., *De la démocratie en Amerique*, Libr. de Médicis, Paris, 1951.

La rivoluzione del cuore

Elis Fraccaro *

La forza che un'idea sviluppa nella conoscenza umana quando questa tocca quella verità di cui è parte, muove la vita in direzioni sconosciute che all'animo umano è dato di scoprire: il fondamento in quell'unità di cui lui stesso è partecipe. Quest'idea supera sé stessa e come lo spiraglio che entra dal balcone socchiuso guarda al sole così essa guarda alla verità che la illumina.

Nell'anarchismo quest'idea è l'idea della libertà. La libertà cui solo l'intero contenuto gli da l'essere diviene l'idea - sintesi che supera il tempo perchè l'ha in sé come istantaneità, come vita, e solo il suo dispiegarsi nel processo dialettico della storia esige il tempo che passa, ma è il tempo dell'uomo che conosce le infinite possibilità del suo essere libero e che nel tempo sono continuamente finite e limitate, neganti quindi il principio stesso da cui sono sorte.

«Libertà è ciò che voi tutti volete, voi volete la libertà, perchè allora mercanteggiate per un po' di più o un po' di meno? La libertà non può essere che libertà intera: un pezzo di libertà non è libertà». [11, p. 170].

L'anarchismo afferra questo principio nella sua integrità più completa nella sua essenza intuitiva più che nella logica, nel suo profondo essere intemporale più che nella storia. Stir-

* Animatore del Circolo Anarchico «N. Machno» di Venezia dal 1969; coautore di *La rivoluzione volontaria, biografia per immagini di Errico Malatesta* (Edizioni Antistato, Milano, 1980).

nerianamente ne diventa un «Proprietario»:

«La libertà può dirsi perfetta solo se costituisce l'ultima forza; ma in virtù di questa io cesso di essere un puro libero e divento un proprietario». [11, p. 170]

La libertà divenuta forza dell'anarchismo è l'idea-sintesi che raccolta come intuizione è posta a fondamento del suo corpo ideale trasformandosi in etica e utopia.

L'idea della rivoluzione nasce nell'anarchismo come unica possibilità di cogliere la libertà nella sua universalità, nella sua interezza, nel suo essere. Scansando il «realismo» del tempo che è il realismo della libertà frantumata, realtà di colui che si identifica nella «situazione oggettiva» del suo tempo senza avvedersi che solo questo dà corpo e concretezza a quella realtà che lo imprigiona, l'anarchismo pone la realtà dell'idea della libertà nella intemporalità dell'utopia. L'utopia nasce come realtà dell'anarchismo, la rivoluzione come ciò che da autenticità all'utopia.

Se sul piano speculativo il tutto può avere una qualche continuità logica, sul piano della realtà storica l'anarchismo riflette delle contraddizioni insolubili che spesso rasentano il paradosso formale e che non sono che le varie manifestazioni della apparente contraddizione che sta nel suo fondamento, nel suo *esistere* nella realtà e il *vivere* nell'utopia, nel suo essere nella storia ma contro la storia. Contraddizione in realtà risolta, non sempre consapevolmente, dall'anarchismo nella lotta quotidiana; nella continua ricerca della coerenza tra mezzi e fini; tra azione e utopia; nella volontà indomabile e coerente dei suoi militanti; in quella azione particolare dell'anarchismo che «chiedeva tutto per essere realista» e che creava quella storia vittoriosa solo di sconfitte là dove solo la sconfitta era possibile. La metodologia dell'azione anarchica riporta continuamente all'utopia, proprio perchè nega ogni possibilità di mediazione, di compromesso nella lotta, essendo il compromesso stabilito dalla tensione rivoluzionaria del tutto e subito e la realtà, mai stabilito a priori, mai fine a sè stesso. L'azione anarchica è rivoluzionaria perchè identifica solo nella rivoluzione il suo fine e la soluzione della questione sociale, ma soprattutto lo è come pratica quotidiana.

Il fatto che l'anarchismo stabilisca l'ontologia del suo essere rivoluzionario come inscindibile dalla sua natura, si tra-

duce nel versante dell'azione in una ricerca incessante della realizzazione di quella rivoluzione-insurrezione che demolendo la società dello sfruttamento stabilisca tout-court l'utopia. L'anarchismo che si costituisce movimento politico afferma nel suo programma i suoi presupposti ontologici:

«Dunque se per noi libertà è uguale all'anarchia e l'uguaglianza al comunismo, la nostra formula rivoluzionaria sarà: Rivoluzione = Libertà ed Uguaglianza = Anarchia e Comunismo». [3, p. 28]

Da qui comincia la storia dell'anarchismo e cominciano anche i guai. Il nodo che l'anarchismo tenterà continuamente di sciogliere è proprio quello della rivoluzione o meglio la possibilità di realizzarla. Poiché come teoria di liberazione universale non riguarda solo l'anarchismo, anzi da un punto di vista quantitativo lo riguarda marginalmente, deve fare i conti con la volontà popolare chiamata ad attuarla, o c'è e allora le forme della realizzazione rivoluzionaria si possono trovare, o non c'è e allora addio anarchia. Come osserva Settembrini: «Solo mantenendo la fede utopica nell'armonia provvidenziale propria dell'anarchismo più conseguente, la rivoluzione si giustifica sul piano logico» [10, p. 426]. In effetti è proprio questa piena fiducia, che l'anarchismo dimostra al suo inizio negli istinti delle masse popolari, ad aprire il varco ad una visione fortemente inquinata di gribaldismo e marxismo soprattutto per quanto riguarda la teoria della distruzione politica del potere.

Il movimento rivoluzionario spinge alla conquista del potere per distruggerlo e lasciare quindi le masse libere di organizzare la nuova vita sociale.

«I fatti dimostrarono allora e poi — scriverà Malatesta — quanto eravamo lontani dal vero. Purtroppo la fame quando non vi è la coscienza del proprio diritto e un'idea che guida l'azione non produce rivoluzioni... ed in quanto agli istinti egualitari del popolo ahimè, quanta fatica ci vuole per risvegliarli». [4].

La storia del pensiero politico dell'anarchismo si snoda sul filo di questa fiducia nelle masse che la verifica dell'azione porta continuamente a rettificare, Malatesta che vive fin dall'inizio le fasi di questa grande disillusione sarà l'unico a cercare di adattare la teoria anarchica alla consapevolezza via via più chiara della profonda distanza che separa l'anarchismo e le sue aspirazioni dalle masse popolari. Nel far questo

però deve abbandonare la teoria di una rivoluzione anarchica o *solamente* anarchica.

«Siamo e saremo ancora per lungo tempo — scrive Malatesta — una minoranza relativamente piccola, perchè non abbiamo il consenso delle masse e non vorremmo anche potendo imporre con la forza la volontà nostra, per non andare contro i fini che ci proponiamo» [5].

«La rivoluzione non possiamo farla da soli, e sarebbe a parte la questione della forza materiale nemmeno desiderabile il farla da soli. E nel caso poco probabile che vincessimo da soli ci troveremmo nell'assurda posizione o di imporci, comandare e quindi cessare di essere anarchici e uccidere la rivoluzione stessa con il nostro autoritarismo... o ritirarci indietro e lasciare che altri profitti dell'opera nostra» [6].

«Dunque per uscire dal circolo vizioso dovremo accontentarci di fare una rivoluzione più nostra che sia possibile-ricordarci che a voler troppo forzare le cose nel nostro senso e a far trionfare i nostri piani, correremmo il rischio di tarpare le ali alla rivoluzione e assumere noi stessi quella funzione di governo che tanto deprechiamo negli altri» [7].

Rinunciando all'idea della rivoluzione anarchica l'anarchismo politico si scosta definitivamente dai suoi presupposti ontologici dimostrando nel contempo il limite della sua azione. I fatti successivi nella verifica dell'esperienza storica non fanno che rincarare la dose della lucida quanto impietosa analisi malatestiana: l'anarchismo non potrà dare una risposta a quel processo rivoluzionario che tanto aveva desiderato e spinto. Schiacciato tra il fronte reazionario-conservatore della borghesia controrivoluzionaria e quello rivoluzionario-totalitario del nuovo potere nascente, si troverà nella impossibilità sia di gestire la rivoluzione sia di far fronte all'involutione centralizzatrice che i moti insurrezionali avevano aperto. (Per un'analisi storica più approfondita si veda l'articolo di Berti Nico. «Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo» *Volontà* n. 3 1984).

La crisi dell'anarchismo politico trascina con sé l'idea stessa di anarchismo, il suo contenuto ideale: Libertà, Anarchia e Rivoluzione si scindono e si frammentano perdendosi quell'unità che sola li poneva in essere. L'anarchismo perde il suo

fondamento perchè crede nella storia, perchè si è identificato con il tempo, quel tempo che l'ha distrutto ponendolo a confronto di una realtà che non aveva mai riconosciuto. Si svilisce, si arresta, perchè si disincanta, perchè scopre l'irrealtà della sua realtà politica che era la sua realtà temporale, perchè sperimentata l'impossibilità di realizzare l'utopia nel solo modo che riteneva possibile: la Rivoluzione. Ma soprattutto in questa disillusione l'anarchismo ha perduto la sua identità, proprio perchè si è identificato nella manifestazione e non nel principio della rivoluzione, dimenticando che quel principio egli stesso aveva posto. Identificandosi nell'evento della rivoluzione ha confuso il suo essere rivoluzionario con una sua manifestazione storica, il tempo con l'essere, il suo essere rivoluzionario con il fare la rivoluzione.

L'anarchismo della crisi è l'anarchismo che identificandosi nella forma politica temporale che si era dato ha perduto il fuoco segreto, lo spirito di ribellione dell'uomo che cerca la libertà, quello spirito di ribellione che è il fuoco della rivoluzione. Essendo la rivoluzione il frutto maturo della ribellione, quella ribellione che si unisce ad un progetto globale di libertà, la rivolta stirneriana che si definisce superando il soggettivismo individuale che pur era alla base di ogni ulteriore momento sovraindividuale o sociale e riconosce nell'altro la propria possibilità di libertà. È l'individuo che ritrovando la sua «unicità» ritrova le sue fondamenta in una umanità di cui egli stesso è corpo e vita e la cui armonia soltanto può dargli la «quiete» della sua libertà. Ritorna alla mente l'acuta intuizione bakuniniana:

«La libertà degli altri lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma... la mia libertà personale così convalidata dalla libertà di tutti si estende all'infinito» [1, p. 56].

Ma questa libertà «estesa all'infinito» supera l'uguaglianza come pari libertà: la mia libertà è uguale alla tua. Ed entra nell'identità: la mia libertà è la tua, che è l'identificazione dell'individuo col tutto di una umanità di cui egli, l'uno, è partecipe e fondamento.

Forse basterebbe ricordare il nostro ribellismo di anarchici per ritrovare quel fuoco che muove l'anarchismo, perchè solo nella ribellione giace involuto il germe della libertà, e solo l'umanità che si ribella si appresta alla libertà, ma non

nella ribellione potrà goderne il frutto, ma nel suo essere semplicemente libera.

Ricordare il principio di libertà da cui è sorto, ricordare se stesso, questo credo debba fare l'anarchismo oggi. L'anarchismo che ritrova se stesso è l'anarchismo che ritrova la sua capacità creativa che è la vera vita del suo essere. Quella creatività che sola può ridargli la sua essenza rivoluzionaria, non come sterile e vuoto atto politico, ma come vita, al di là di ogni rivoluzione, non perchè la nega ma proprio perchè la contiene intimamente nel suo principio.

L'anarchismo è ormai maturo per abbandonare ogni illusione che legandolo al già fatto gli nega la vita. Per abbandonare quell'idea di rivoluzione posta dalla mente al di fuori di sé e che principi morti divenuti ideologia (che non sono che il simulacro del principio vivo e creatore da cui sono sorti), hanno imbalsamato nell'illusione di fermarne la vita. Quella rivoluzione «che si risolverà in un angelicarsi degli uomini ed in uno sviluppo irrompente di un genio collettivo quasi immanente la rivoluzione, che si chiama iniziativa popolare», [2, p. 99] ma che «non può che svilupparsi per cause esterne che sfuggono in gran parte alla nostra volontà, ma che esistono e che dovranno produrre i loro effetti» [11] [8] renderà giustizia all'anarchismo che si sarà reso libero. Solo l'anarchismo che tolta dalla mente l'idea della rivoluzione l'ha posta definitivamente nel cuore, potrà cogliere e sviluppare il principio di libertà da cui è sorta.

«I più tra noi, quelli che avevano nell'animo "il fuoco sacro" furono compresi più che mai della nobiltà e della missione che gli anarchici si erano data. Essi restarono convinti che l'aspirazione alla libertà integrale (quello che potrebbe chiamarsi lo spirito anarchico) è stata sempre la causa di ogni progresso individuale e sociale, e che invece tutti i privilegi politici ed economici (che sono poi diversi aspetti di una stessa oppressione) se non trovano nell'anarchismo più o meno cosciente un ostacolo sufficiente, tendono a respingere indietro l'umanità verso la più fosca barbarie, essi compresero che l'anarchia non poteva venire che gradualmente, a misura che la massa arriva a concepirla e a desiderarla; ma che non verrebbe mai se mancasse la spinta di una minoranza più o meno coscientemente anarchica

che agisce in modo da preparare l'ambiente necessario. Restare anarchici, agire da anarchici in tutte le possibili circostanze restava il dovere da noi liberamente scelto ed accettato» [9].

Il tempo che passa vedrà la storia degli uomini, ma solo la libertà che negli uomini come idea vive, potrà ascoltare nel suo lento scorrere la favola del suo farsi libera.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] BAKUNIN M., *Rivolta e libertà*, Editori Riuniti, Roma, 1973.
- [2] BERNERI C., *Pietrorado 1917 Barcellona 1937*, Sugar, Milano, 1964.
- [3] CAFIERO C., *Dossier Cafiero*, Edizioni Biblioteca Max Nettelau, Bergamo, 1972.
- [4] MALATESTA E., prefazione a Nettelau M., *Bakunin e l'Internazionale in Italia*, Il Risveglio, Ginevra, 1928.
- [5] MALATESTA E., *A proposito di revisionismo*, «Pensiero e Volontà», 1/5/1924.
- [6] MALATESTA E., *Gradualismo*, «Pensiero e Volontà», 1/10/1925.
- [7] MALATESTA E., *Questioni di tattica*, «Almanacco Libertario» Ginevra, 1931.
- [8] MALATESTA E., *Intorno al nostro anarchismo*, «Pensiero e Volontà», 1/4/1924.
- [9] MALATESTA E., *A proposito di revisionismo*, «L'adunata dei refrattari», 1/8/1931.
- [10] SETTEMBRINI D., *Il labirinto rivoluzionario*, Rizzoli, Milano, 1979.
- [11] STIRNER M., *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979.

conversazioni

Bakunin e la Rivoluzione

«La fantasia è compagna della menzogna, ma figlia della verità».

Anonimo

Ho rinvenuto, in uno degli angoli più riposti dell'archivio del Centro Studi Libertari, un documento di indubbio valore storico e politico, ove ne fosse provata l'autenticità. Si tratta di una lettera apparentemente molto antica, indirizzata ad un non meglio identificato professor N.B. di Padova e priva di qualunque indicazione di data, che allude ad un colloquio con un misterioso personaggio sul tema della rivoluzione. Alcuni, forse un po' affrettatamente, hanno creduto di riconoscere in costui nientemeno che Michele Bakunin in fuga dopo la fallita insurrezione di Bologna. Ciò sembrerebbe confermato, oltre che da alcuni riferimenti nel contesto, anche dalla sostanziale concordanza delle tesi ivi esposte col pensiero bakuniano così come tradizionalmen-

te la conosciamo. Ad alimentare, però, il dubbio d'essere in presenza di un apocrifo, sta il fatto che la lettera porta la firma di un certo R. Brosio, che è il nome di un anarchico attivo nel movimento italiano in epoca assai lontana da noi, ma comunque posteriore alla morte di Bakunin. D'altro canto, vi è chi sostiene essere R. Brosio non un nome bensì uno pseudonimo, assunto dal compagno suddetto in omaggio alla memoria di un militante vissuto molto tempo prima, che appunto così si sarebbe chiamato. Ma mentre dell'esistenza del primo Brosio, il più recente, abbiamo qua e là alcune prove, in vecchie pubblicazioni e altro materiale d'archivio, dell'esistenza del secondo, quello che avrebbe anche potuto essere contemporaneo di Bakunin, non resta traccia, se non una diceria, una voce occasionalmente ricorrente, che ne celebra le presunte qualità umane e politiche. Sulla fondatezza di tale voce non intendo prendere posizione, non essendo questa la sede adatta ad affrontare simili problemi, e lascio quindi ad altri il compito di valutare l'esatto significato storico di questa lettera. Cionondimeno ritengo opportuno che essa venga conosciuta, sia perchè il suo contenuto è quasi un «sunto» della concezione bakuniana della rivoluzione, sia perchè porta nel dibattito su tale tema una nota di «colore» che i lettori, spero, vorranno apprezzare.

Roberto Ambrosoli

Al professor N.B.
PADOVA

Amico mio e compagno carissimo,

finalmente posso consegnare al nostro fidato L.L. queste note a voi destinate, onde raggiugliarvi in merito all'esito della missione bolognese che mi avevate pregato di espletare. Sono lieto di potervi pienamente tranquillizzare, che tutto è andato per il meglio, senza inceppi di sorta, nonostante la sorveglianza dell'autorità che in questi giorni è assai stretta, come facilmente potete immaginare. Ho visto la persona che vi stava a cuore, e gli ho parlato. Date le circostanze, è stato un colloquio relativamente breve, ma non per questo meno interessante e denso di significati per il nostro ideale. Cercherò di darvene conto in modo dettagliato, sì da permettervi di coglierne ogni aspetto, anche quelli che a me, che non possiedo disgraziatamente la vostra competenza in siffatto genere di problemi, potrebbero apparire di minor peso. Mi perdonerete, quindi, se sarò costretto a dilungarmi alquanto.

Ho incontrato il nostro amico in quella stazione di posta che voi mi avete saggiamente indicato. Ancorchè avesse travisato il proprio aspetto in abiti ecclesiastici e si fosse completamente raso il volto, l'ho subito riconosciuto, per la figura sempre imponente nonostante l'età, e lo sguardo vigile e fiero, da combattente sconfitto ma non domato. Sedeva in disparte, nella saletta d'attesa, reggendo sulle ginocchia un cestino dall'apparenza innocente ma dal con-

tenuto forse deflagratorio, poichè per tutto il tempo che siamo stati insieme lo ha maneggiato con somma attenzione e cura. Essendo l'ora assai anticipata rispetto alla partenza della carrozza, la sala era quasi vuota, e dunque sufficientemente propizia per un colloquio senza rischi. Così, mi sono avvicinato e l'ho interpellato nel modo convenuto. Sulle prime, ha mostrato una certa diffidenza nei miei confronti, credo perchè in passato non l'ho mai frequentato con l'assiduità che meritava, come invece voi, amico mio, avete sempre fatto. In seguito, però, si è sciolto alquanto, specie dopo che ho citato il vostro nome e gli ho ricordato quei particolari che mi avete suggerito, dei quali ha sorriso con malizia. «È così, dunque!» ha detto allora, «I professorini italiani vogliono controllare se per avventura il vecchio satanasso non si sia infiacchito, dopo l'ultimo fallimento!».

Questa frase è stata profferita in italiano e con tono bonario, con quella sua pronuncia particolare. Io, comunque, mi sono ugualmente sentito colto in fallo, e ho cercato di negare gli intedimenti che egli attribuiva a me ed ai compagni che mi avevano inviato. ricordo di aver detto: «Non è per controllare la saldatura dei vostri sentimenti rivoluzionari che sono qui, ma per darvi aiuto, se vi occorre, e ricevere consiglio in questo difficile frangente!». Con un pacato gesto della mano, il mio interlocutore ha interrotto tali non del tutto sincere rimostranze e, passando al francese, a lui più congeniale, ha così proseguito: «Non abbiatevi a male, giovanot-

to. Oggi a tutti è lecito dubitare se la strada che abbiamo intrapreso conduca al fine che ci è caro, o non porti semplicemente alla nostra rovina. Tutti noi, ed io non faccio eccezione, dobbiamo chiederci se la liberazione dell'umanità non possa essere perseguita in altro modo, meno soggetto di questo agli insuccessi ed alle disillusioni. Eppure, anche adesso che mi trovo a dover indossare panni a me doppiamente odiosi, quelli visibili del prete e quelli, che mi auguro invisibili, del fuggiasco, anche adesso vi dico che altro modo non v'è, non vi può esser, ove non si voglia restringere assai l'ampiezza del nostro proposito sì da renderlo più accettabile ai birbanti che ci governano. Perché gli oppressori potrebbero anche acconsentire ad una liberazione contenuta degli oppressi, ma si opporranno sempre a ciò che noi vogliamo, la liberazione totale. E quanto vi dico, badate, non è frutto degli entusiasmi del mio cuore, del quale non ho vergogna a confessarvi la senile stanchezza, ahimè, ma nasce invece dalla ragionata considerazione della necessità che vi sia accordo tra gli scopi che si intendono realizzare e gli strumenti a ciò acconci».

Compagno carissimo, non posso nascondervi che tali parole hanno indotto nell'animo mio grande impressione, per la critica lucidità da cui erano ispirate, e mi hanno pervaso di ammirazione verso quell'intelletto che aveva saputo vincere gli anni e i rovesci della fortuna. Ho dunque infervoratamente esclamato: «Non temete, chè i nostri sentimenti sono i medesimi dei vostri e la nostra

azione proseguirà sull'esempio insurrezionale che voi ci indicate!». Egli mi ha rivolto un'occhiata di rimprovero, richiamandomi ad una prudenza più adatta alla situazione: «Moderate il tono delle vostre espressioni, amico mio, se non desiderate suscitare l'interesse di qualche malevolo ascoltatore. E considerate anche che io non ho inteso riferirmi alla semplice insurrezione, parlando degli strumenti idonei ad ottenere la liberazione umana, bensì, più in generale e con maggior completezza, alla rivoluzione, che è un fenomeno di gran lunga più imponente delle scaramucce cui un pugno di audaci saprebbe dar vita. D'altronde, quanto in questi giorni noi, con l'esito infelice che saprete, abbiamo tentato, quale scopo aveva, se non di suscitare un moto di grandi dimensioni, per l'appunto una rivoluzione? La rivoluzione è l'esplosione di quelle che i governanti amano definire le "forze del male", la distruzione dell'ordine pubblico, il manifestarsi senza ostacoli della vita popolare liberata dai ceppi dell'oppressione, come se lo *Studio Rivoluzionario* di Chopin echeggiasse improvvisamente e spontaneamente nelle orecchie di tutti gli sfruttati, senza la necessità nè di pianoforti nè di pianisti! Solo la rivoluzione è amica dell'anarchia, se davvero il rivolgimento che invociamo aspira ad essere universale, cioè sociale, economico e filosofico al tempo stesso! Vi pare forse che ciò potrebbe essere ottenuto per il decreto di una nuova autorità che si presentasse a sostituire la vecchia, chiedendo per sé il medesimo rispetto, la medesima obbedienza, che a quella

viene oggi tributata? O non convenite invece che il nostro ideale di libertà è antitetico ad ogni sentimento di sottomissione ad un qualunque ordine costituito, e non può realizzarsi dunque se non dallo scoppio di un salutare disordine, espressione della vitalità di un popolo?».

In omaggio all'iniziale invito alla prudenza, il mio appassionato interlocutore ha pronunciato questo intero discorso sommessamente, con atteggiamento dimesso e confacentesi all'abito che indossava. Ma anche prive degli orpelli dell'enfasi oratoria, quale fuoco sapevano accendere nel mio animo le sue parole! Il fuoco della verità, che mi ha spinto ad abbandonare il timore reverente con cui mi ero dapprima accostato a lui per entrare più audacemente nel vivo della questione. Cosicché, nel mio miglior francese, mi sono risolto a porre la seguente domanda: «Caro compagno, non posso che dirmi d'accordo con voi. Ma se è la rivoluzione a rappresentare il coronamento unico della nostra azione, non vi paiono a volte inadeguati i nostri sforzi insurrezionali, ove si tenga presente l'immensità del fenomeno che intendono suscitare? Dico ciò non per contraddirvi, del che non ho intenzione alcuna, nè per rimproverarvi il presente insuccesso, del quale non portate colpa comunque, ma solo perchè vogliate concedere maggior luce alla mia incertezza!». Egli ha allora sbuffato e tossicchiato come se volesse guadagnare tempo al fine di ben meditare la risposta, dopodichè ha replicato: «Bandite dal vostro dire, vi prego, simili inutili attestazio-

ni di deferenza, che intendo benissimo essere rivolte alla mia età, alla quale volentieri rinuncierei anche se dovessi accettare d'esser trattato come un bifolco! E non temete mai di esprimere liberamente i vostri dubbi con chichessia, chè il dubbio è il fondamento del pensiero, e il pensiero, a sua volta, il fondamento della libertà. Il vostro dubbio, poi è di non modesto peso, e merita tutta la nostra più attenta considerazione. Ebbene, a tale proposito, io vi dico che mai le rivoluzioni vengono fatte dagli individui, e neppure dalle società segrete! Si fanno da sole. Sono il prodotto delle circostanze, il movimento dei fatti e degli eventi. Si preparano a lungo nella profonda, istintiva coscienza delle masse, per poi esplodere spesso apparentemente stimulate da cause banali. Tutto ciò che i sinceri partigiani della rivoluzione possono fare è preparare ad essa la strada: l'azione insurrezionale è uno dei mezzi a nostra disposizione per ottenere tale fine ma, badate, non l'unico! Nel presente momento storico esso appare più di ogni altro tenuto in pregio eppure vi assicuro che, se il mutare dei tempi e delle idee giungesse a presentarcene altri meno perigliosi e incerti, felicemente mi rivolgeri ad essi, purchè il risultato rivoluzionario non avesse a soffrirne!».

Ancorchè in modo un poco indiretto, la mia domanda aveva ricevuto certo un'esauriente risposta. Cionondimeno, reso arido dall'esplicito richiamo alla franchezza, ho voluto approfondire l'argomento del nostro colloquio, dicendo: «Se dunque le rivoluzioni

sono prodotte dagli eventi e non dagli individui, qual'è il senso dell'azione nostra, sia essa insurrezionale o d'altro genere? Cosa intendete significare dicendo che i sinceri partigiani della rivoluzione, e tale io mi ritengo, debbono ad essa preparare la strada?». Egli ha sorriso, mentre la mano destra, dimentica della recente rasatura, lasciava per un attimo il prezioso cestino e si accostava inutilmente al volto, ad accarezzare la barba un di rigogliosa. «Perchè insistete a blandirmi, giovanotto?», ha detto con garbata ironia, «Quanto mi chiedete mira evidentemente a farmi piacere, offrendomi il destro di manifestare una concezione che mi è particolarmente cara, ma che voi di sicuro conoscete, o almeno dovrete, avendola io già espressa più volte in precedenza. O forse desiderate sapere se ho mutato il mio pensiero al riguardo? Se così fosse, rassicuratevi, chè ciò non è in alcun modo avvenuto! Continuo ad essere convinto della necessità di svegliare e fomentare tutte le passioni dinamiche del popolo diffondendo tra esso quelle concezioni nelle quali i suoi istinti possano, per così dire, incarnarsi e tramutarsi in volontà consapevole. In una parola, il nostro compito è dar fiato all'anarchia, con tutti i mezzi che abbiamo a disposizione: in questo consiste l'opera di preparazione rivoluzionaria. Ma non è l'unico compito impostoci dalla causa cui siamo votati, perchè, nel mezzo della tempesta popolare, dovremo anche essere i piloti invisibili che guidano la rivoluzione, acciocchè essa abbia a conservare le proprie caratteristiche di spontaneità e creati-

vità, e non divenga preda dei politici rivoluzionari che, col pretesto dell'ordine, vorranno ripristinare lo stato. Al pericolo di una dittatura statale occorrerà opporre la dittatura collettiva di tutti i membri della nostra alleanza internazionale, una dittatura senza titoli e senza diritti, la sola che io sia disposto ad accettare. Ebbene, questo potere invisibile e collettivo non verrà al mondo da solo, ma deve essere costruito fin d'ora, preparato e organizzato, non con l'illusoria pretesa che esso possa generare dal nulla la rivoluzione, ma allo scopo di bene indirizzarla allorquando essa mi produrrà».

Confesso, amico mio, di avere ascoltato l'ultima parte di questo discorso con una certa perplessità, della quale, sia pur con qualche esitazione, mi sono accinto a fare partecipe quel vecchio rivoluzionario, intendendo stimolarlo a fornirmi maggiori chiarimenti. Egli, però, ha mirabilmente intuito i miei pensieri e, prima che avessi il tempo di tramutarli in parole, mi ha prevenuto: «Non abbiate a turbarvi per quanto vado dicendo, non essendovene motivo. So bene che oggi è in uso un differente modo d'esprimersi e che, specie nel nuovo ambiente dei progressisti colti, grande atenzione viene attribuita a quello che ritenete il miglior uso dei vocaboli. Ma la mia formazione è anteriore a quella di voi giovanotti, e di ciò risente inevitabilmente il mio linguaggio, nel quale trovano ospitalità, di quando in quando, anche alcuni termini che aborrisce, e che io utilizzo invece senza problemi, assegnando ad essi significati

assai meno perentori dei vostri. In luogo di dittatura, voi avreste forse preferito parlare di autorità morale, di benefico esercizio d'influenza, di intima sintonia con le masse, o qualche altra formulazione dall'aspetto più gradevole. Forse avete ragione! Cionondimeno, l'importante è d'essere tutti concordi nel ritenere necessario il radicarsi, in seno al popolo, d'una profonda consapevolezza antiautoritaria, quale solo può derivare dall'adesione generalizzata ad un progetto completo di trasformazione universale, di cui attualmente noi, e nessun altro, siamo i portatori. Questa è la dittatura che auspico, e non a caso l'ho definita collettiva!».

Dopo tali parole, ci siamo attaccati un poco entrambi, ognuno riflettendo per proprio conto. Io avrei voluto ancora porre il problema dei destinatari della nostra azione, non disdegnando d'essere intrattenuto sui motivi della sua nota affezione per la classe contadina, di cui tanto si scandalizzano i socialisti che seguono il signor Marx; ma temevo d'essere nuovamente motteggiato per sottoporli domande delle quali già conoscevo sostanzialmente la risposta. L'ora, d'altronde, s'era fatta tarda, e nuovi viaggiatori cominciavano ad affluire nella saletta che ci accoglieva, in attesa della partenza ormai prossima. Così ho preso congedo, consegnandoli i denari che mi avete dato e che egli ha mostrato gradire. Mi ha detto di non aver bisogno d'altro, se non di fortuna per portare a termine incolume il lungo viaggio che l'attendeva dopo il quale, se tutto fosse andato per il verso giusto, era

intenzionato a concedersi alfine qualche tranquillità. Si è anche raccomandato di riportarvi fedelmente le sue parole, aggiungendo: «Di questo nostro incontro fate buon uso e diffidate dell'interesse affettato per noi da certi penivendoli d'oggi, come quel tal Bacchelli. Offro volentieri, senza censure, il turbine della mia esistenza al giudizio e all'interpretazione di tutti coloro ai quali sono accomunato dagli ideali che l'hanno animata, ma non tollero intrusioni da parte di chi intende perseguire a mie spese il proprio tornaconto personale! Ma ora andate, mio giovane compagno: cerchiamo di non dare nell'occhio dei nostri nemici, chè preferirei salire su questa carrozza senza il viatico di qualche revolverata!». Mi ha quindi paternamente abbracciato ed io mi sono allontanato, non senza avvertire l'angoscia d'abbandonarlo solo al capriccio degli eventi.

Questo è tutto, amico e compagno mio. Spero di aver assolto degnamente al compito assegnatomi e di non aver tralasciato alcunchè d'importante. Confido comunque d'incontrarvi presto di persona, nella vostra amabile residenza. In quell'occasione potremo ripercorrere insieme i momenti di questo mio incontro, approfondendone, all'occorrenza, gli aspetti che più vi interessano. Per ora, abbiatevi i sensi fraterni della mia amicizia e della mia stima. Vostro

R. Brosio

Un anarchismo non-rivoluzionario

Joao Freire *

Il recente articolo di Nico Berti, *La rivoluzione e il nostro tempo*, («Volontà», n. 4/1983) arriva al momento giusto.

Da alcuni anni, la riflessione teorica sui principali temi dell'anarchismo ha assunto un nuovo aspetto: da convegno a convegno, da rivista a rivista, da intervento a intervento si è sviluppato un dibattito a livello internazionale che, poco a poco, ha circoscritto e sottoposto al nostro sguardo critico d'oggi tutti i principali problemi della filosofia e della pratica libertarie¹. Non che in passato non vi siano state — oh, quante volte! — discussioni su questi stessi temi, anche a livello internazionale. Tuttavia, lo scambio avveniva essenzialmente in forma di polemiche, con una dinamica propria che non era certamente la migliore per esercitare lo spirito critico. Al contrario, oggi, vi sono almeno due differenze: le conseguenze ed i condizionamenti politici delle discussioni sono infinitamente minori — a causa della perdita di potere sociale del movimento anarchico d'oggi rispetto all'inizio del secolo; ed inoltre, fattore non trascurabile, i dibattiti hanno come interpreti intellettuali e militanti comuni e non le «vacche sacre» del passato.

Nico Berti affronta, dunque, coraggiosamente il problema della rivoluzione, già evocato qui e là, sempre più spesso, in interventi suoi e d'altri. Per Berti, il concetto di rivo-

* Assistente di sociologia all'I.S.C.T.E. di Lisbona; redattore della rivista anarchica «A Idea».

¹ È il caso dell'autogestione, della violenza, dell'utopia, dell'etica, della cultura, del dissenso, del femminismo, del potere, eccetera.

luzione è entrato in crisi e questa crisi rischia di portare l'anarchismo in un vicolo cieco. E questo perchè l'anarchismo non sa concepirsi senza la rivoluzione. Da qui la sua «schizofrenia», il suo continuo oscillare tra un «realismo estremo» ed un «estremo utopismo». Berti cerca una via d'uscita e la trova su due piani. Dapprima cerca di *storicizzare* il concetto di rivoluzione, che «non può essere concepito secondo il vecchio modello, con tutta la sua deontologia prestabilita e codificata». Così, spingendosi un po' più avanti, indica che «piuttosto che una rivoluzione libertaria, l'anarchismo deve oggi incamminarsi verso una rivoluzione della libertà». È ancora vago e impreciso, ma è una svolta importante. Su un altro piano, Berti afferma che esiste un nucleo essenziale che definisce l'anarchismo, ma al contrario non vi è alcuna «essenza» della rivoluzione. In altre parole, la rivoluzione sarebbe solamente *contingente, storica* — se non compio un abuso spingendo troppo il senso delle sue parole.

Ciò che Berti afferma in un linguaggio «categoriale» e filosofico, altri lo fanno su un altro registro, con il ragionamento politico o l'analisi sociologica. In effetti, io credo di percepire, a partire dagli anni '70, un progressivo e generale discredito dell'idea di rivoluzione. Innanzitutto perchè, col passare del tempo, la dinamica socio-economica tende a dimostrare che questa rivoluzione è sempre meno praticabile che è *impossibile*. Beninteso i progressi tecnici ed organizzativi sono determinanti, ma anche la cultura ed i comportamenti sociali degli individui. Chi riesce a vedere nelle vesti di un rivoluzionario un programmatore di computer che abita a Bordeaux o Dortmund, con villa, moglie impiegata insufficiente, due automobili, barca a vela, vacanze sulla neve o nel Mediterraneo e due figli studenti appassionati di fumetti, video e tennis?

Nei nostri paesi industrializzati e democratici i *soggetti rivoluzionari* d'inizio secolo sono oggi *cittadini* preoccupati per l'avvenire della loro professione e dei loro introiti, con problemi di «urbanità» e «qualità della vita» al limite dei diritti civili e politici. Essi non desiderano alcuna trasformazione radicale della società in cui sono inseriti e non sognano affatto un qualsivoglia «mondo nuovo». Il livello di vita, ma anche la percezione dei limiti di questo modello di sviluppo, messi a nudo dalla crisi economica, dalla ristrutturazione industriale e da un certo cedimento e banalizzazione del pote-

re politico, hanno canalizzato verso una sfera individuale o inter-individuale le aspirazioni ed i desideri «utopici» della popolazione.

Allo stesso tempo, nei paesi sviluppati il soggetto vede oggi i fenomeni rivoluzionari in tutt'altra maniera: non più appassionatamente pro o contro, come era stato in passato per i suoi nonni o per i suoi genitori, ma con la curiosità e l'interesse che concede il distacco. Interesse che denota la voglia di scoprire le proprie radici, per quanto concerne le rivoluzioni che hanno forgiato il destino dei paesi industriali — basti vedere la passione per gli studi storici e l'archeologia dei movimenti sociali dal XIX° secolo in avanti, incluso evidentemente l'anarchismo; e curiosità per l'estraneità che il cittadino europeo o nord-americano sente nei comportamenti degli individui e delle masse nei sommovimenti rivoluzionari di zone come l'Iran, il Libano o l'America Latina. Questo interesse — «regressione simbolica» — e questa curiosità — «esotismo» — sono la prova migliore della profonda dissociazione tra gli agenti sociali di questi paesi ed una qualunque aspirazione rivoluzionaria, tra società e rivoluzione.

Si tratta forse, a lato di un processo di secolarizzazione delle società moderne (in corso dopo l'avvio della "rivoluzione industriale"), di una de-radicalizzazione storica degli obiettivi che l'immaginario sociale forgia continuamente? È sufficiente vedere le «dichiarazioni di principî» della rivoluzione americana e francese, i «manifesti» del socialismo e del movimento operaio, le «basi» ed i «programmi» dell'anarchismo storico per convincersi che le formulazioni iniziali appaiono incommensurabili con la modestia delle effetti pratici. Si comprende allora, ancor meglio, come una tale constatazione possa aver condotto, se non ad una mutilazione dell'immaginario sociale quanto meno ad un certo sfasamento.

Per certi sociologi (ad esempio Touraine), l'utopia non sarebbe che una forma elementare dei movimenti sociali, carica dei segni precorritori d'una mutazione sociale che s'approssima. Ieri era l'anarchismo, barometro sensibile dell'ingresso nella società industriale di massa; oggi è l'ecologismo, grido d'allarme precorritore della «terza ondata» (per utilizzare l'espressione di Toffler). È una versione lievemente modernizzata dello scientismo marxista che, etichettandoli come utopistici, non cercava che di screditare le correnti socia-

liste rivali? Vi è forse un po' di questo, ma anche ammettendolo non si sterilizza la fecondità d'una idea o d'uno schema esplicativo.

L'utopia — e la rivoluzione a noi pare sempre più come un'utopia — è un modo essenziale d'apprendimento della realtà e di intervento sociale che è oggi proprio a settori che hanno un potere sociale, economico e politico debole e, in questo senso, marginale. Questi sono i sedicenti nuovi movimenti sociali, dai giovani al femminismo, dal pacifismo all'ecologismo. Ora, anche in questi nuclei, che agiscono in seno alla nostra società come i più importanti fattori della contestazione e della trasformazione sociale, l'idea di rivoluzione è praticamente inesistente. In altre parole, le aspirazioni più elevate in tema di cambiamento sociale, in questi paesi — ed insisto in questa delimitazione — sono concepite fuori dallo schema rivoluzionario. Converremo allora, se questo è vero, che si tratta d'una alterazione qualitativa estremamente importante rispetto al modo in cui molti di noi ragionavano sino a pochi anni fa.

Ma, oltre al fatto che la rivoluzione ci appare sempre più impossibile, c'è un secondo aspetto importante quanto il primo, e cioè il fatto che essa appare sempre meno *desiderabile*.

I dibattiti sviluppatasi negli ultimi anni, dentro e fuori l'ambito libertario, intorno al concetto di libertà e di totalitarismo hanno posto il problema della rivoluzione in termini di perdita-e-profitto; un modo di ragionare che ha sorpreso alcuni, ma che ha anche fatto scoprire ad altri un nuovo approccio al soggetto.

D'altra parte, quel tentativo di ricerca storica su basi più rigorose e senza preoccupazioni auto-giustificative, che si è cominciato ad affermare tra noi, ha parimenti contribuito allo smantellamento, dall'interno, di certi meccanismi di mitizzazione (e dunque di censura) del movimento anarchico nei riguardi della propria partecipazione in alcuni dei principali processi rivoluzionari di questo secolo, consentendo così una visione più critica del passato. Inevitabilmente, però, un tale sforzo non può non smorzare nel militante libertario d'oggi la volontà di provare esperienze simili.

Si può anche pensare che, fino alla seconda guerra mondiale, l'effettiva presenza dell'anarchismo nei principali teatri rivoluzionari (Messico, Europa, Russia, Spagna), oltre ad aver permesso di preservare, all'epoca, le speranze su possi-

bili sbocchi più o meno favorevoli alle aspirazioni libertarie, abbia di fatto contribuito a modellare la cultura di quei popoli in senso prossimo alle nostre preoccupazioni: se non nei risultati politici immediati, in complessi modi d'influenza sociale mediata, percettibili solamente nel medio e lungo periodo. Nei paesi industriali democratici, non siamo forse vicini a realizzare, se pur in piccola parte, quel sogno di invidualità (materiale e spirituale) perseguito dagli anarchici di un secolo fa, che sperimentavano, con le classi popolari di cui facevano parte, ogni sorta di miseria e per giunta un sentimento molto vivo d'esclusione sociale e culturale?

Tuttavia, dopo la seconda guerra mondiale la situazione a questo proposito si è completamente modificata. Il movimento anarchico ha cessato di influenzare le rivoluzioni. È possibile che abbia commesso degli errori di cui solamente ora si può fare la critica, beneficiando del *feed-back*. Ma il fatto importante non è questo, ma sta nello spostamento dei teatri rivoluzionari dai paesi sviluppati verso altre zone in via di industrializzazione con strutture sociali molto differenti. Che in queste aree (Cina, Indocina, India, paesi arabi, Africa nera, America Latina) ed in queste congiunture rivoluzionarie non vi sia stata alcuna espressione anarchizzante che abbia avuta una pur minima identificazione o legame con l'anarchismo classico, è un altro problema che non affronteremo qui, ma che è certamente in relazione con dati tanto diversi e complessi quali le innumerevoli strutture sociali e culture di quei popoli, i loro processi di colonizzazione e (sotto) sviluppo economico, la divisione imperialista del mondo in blocchi, ecc.

La rivoluzione, oggi, sono i nazionalismi arabi, i movimenti di decolonizzazione, l'Afganistan ed il Nicaragua, la Cambogia e il Sud Africa. Non sono, come probabilmente pensavamo qualche anno fa, il *black power*, americano, l'esplosione studentesca del 1968 o la stessa rivolta del popolo polacco contro la dittatura che l'opprime. In queste nuove rivoluzioni nemmeno con la più gran buona volontà è possibile riconoscervi gli anarchici della vecchia o della nuova scuola.

Partendo da queste constatazioni, ci sono quanti attraversano il guado e bandiscono, chiaramente, la problematica rivoluzionaria dai propri orizzonti, quando addirittura non assumono un atteggiamento anti-rivoluzionario. In fondo, non è stata proprio questa la reazione d'un Charles Fourier che

da giovane aveva vissuto, dall'inizio, le realtà contingenti della rivoluzione francese, la «Grande Rivoluzione»?

Un libertario francese, Roger Monclin, andò in Spagna nel 1936 perchè era allora «un rivoluzionario». «È proprio quello che ho visto in Spagna che mi ha obbligato a riflettere e mi ha spinto alla non-violenza (...). Ogni causa, per nobile che appaia, che obbliga ad uccidere è una falsa buona causa (...). È l'atmosfera che favorisce i sollevamenti. Esiste allora un tale clima di odio, di assassinio, di vendetta che non vi è assolutamente più alcun rispetto della vita umana, (...) la più importante delle cose» racconta questo ex-rivoluzionario («Union Pacifiste», n. 182/1982).

In un recente articolo, la stessa Federica Montseny appare perfettamente conscia del problema: «Di fronte a questo problema, alcuni compagni delusi hanno rinnegato la rivoluzione. Se ogni rivoluzione deve forzatamente sfociare in una dittatura, se non vi è altra strada se non quella di rinunciare alle idee per un trionfo effimero che ci condanna a tornare al punto di partenza, per che fare la rivoluzione? È allora meglio che l'evoluzione faccia il suo corso e che l'uomo cominci la sua liberazione individuale». «Questo non è, e non sarà mai, il mio punto di vista» spiega la Montseny che, a dispetto di tutti gli inconvenienti riconosciuti, traccia un bilancio positivo dell'azione rivoluzionaria, che sarà sempre «un passo avanti» («Orto», n. 24/1984).

Si potrebbero moltiplicare gli esempi di questo duplice atteggiamento tanto fra le generazioni che hanno ancora conosciuto direttamente i sollevamenti rivoluzionari che in quelle successive, ma non crediamo che questo sia necessario. La descrizione è fatta. E così l'identificazione delle linee di forza in base alle conclusioni della nostra analisi [1] [2]. Passiamo dunque a ricordare, molto brevemente, le posizioni che, sul problema della rivoluzione, hanno assunto alcuni teorici anarchici all'inizio del secolo.

Sappiamo che uno dei rari testi politici di Elisée Reclus è stato proprio *Evoluzione e rivoluzione* (del 1880), dove quest'ultima è vista come un passaggio obbligato dovuto al sovrappiungere d'un blocco nell'evoluzione normale della società. Per Kropotkin, lungi da un semplice cambio di governanti, la rivoluzione è «la presa di possesso da parte del popolo di tutta la ricchezza sociale. È l'abolizione di tutti i po-

teri che non hanno cessato di intralciare lo sviluppo dell'umanità [6]. «Se rappresentiamo il lento progredire d'un periodo evolutivo con una linea tracciata su un foglio, vedremo questa linea salire gradualmente, lentamente. Ma ad un certo punto interviene una Rivoluzione — e la linea compie un balzo salendo all'improvviso (...). Ma il progresso non riesce a mantenersi alla stessa altezza; le forze ostili si alleano per abatterlo. (...) La linea precipita. Arriva la reazione. Quanto meno in politica la linea del progresso cade molto in basso. Ma, a poco a poco si risollewa, (...). L'evoluzione ricomincia (...) È questa la legge del progresso umano» [7].

Jean Grave, da parte sua, è di quelli che pensavano che «i privilegiati non se ne andranno che con la forza» e che «tutto tende a dimostrarci che l'(attuale) organizzazione sociale ci trascina verso un cataclisma», per il quale «bisogna dunque prepararsi per trarne il massimo profitto» [5].

Lo spagnolo Ricardo Mella considera che «le rivoluzioni, nel senso limitato di atti di forza, sono sempre dei movimenti istintivi in cui l'animalità si sovrappone all'umanità. Le folle, trascinate dal furore rivoluzionario, marciano accecate a favore di qualunque causa. (...) La parola magica diviene un mito e, per la rivoluzione, si avanza su un cammino di violenze inutili; adottiamo il culto della forza per la forza; rimpiazziamo l'essenziale con l'accidentale, il fondamentale e permanente con il circostanziale e l'effimero». Ma Mella rammenta che «le rivoluzioni non sono delle semplici sedizioni. L'atto di forza non è in sè la rivoluzione. Le rivoluzioni si realizzano in lunghi periodi di profonda trasformazione (...). Solo il risultato, a distanza, ci permette di riconoscere l'opera realizzata. In questo stesso momento, nel mondo detto civilizzato, è in atto la più importante, la più grande delle rivoluzioni» («El libertario, n. 20/1912»).

Queste diverse testimonianze sono sufficienti a ricordarci i principali punti espressi sul problema della rivoluzione dai più noti teorici anarchici: la sua *necessità*, *inevitabilità*, l'esistenza di *aspetti negativi*, la sua identificazione come *momento di un processo* storico e sociale più ampio ed importante.

Malatesta, che è sempre stato visto come un rivoluzionario, ha tuttavia goduto di una prospettiva sufficiente per approfondire e relativizzare un po' le sue opinioni nell'ultimo decennio della sua vita. Nell'affermare che gli anarchici de-

vono *approfittare* delle rivoluzioni per spingere al massimo l'influenza delle proprie idee, Malatesta conclude: «Rivoluzionari sì, ma soprattutto anarchici». D'altra parte, facendo un bilancio dell'opera di Kropotkin, non si può fare a meno di centrare l'attenzione su due «errori» del pensatore russo che hanno avuto «effetti negativi» sul movimento anarchico: il suo «fatalismo teorico» ed il suo «eccessivo ottimismo», che portava Kropotkin a «vedere le cose come voleva che fossero» [11].

Nel suo ben noto saggio, *La rivoluzione* [9], Gustav Landauer traccia uno schema teorico per lo studio dei fenomeni rivoluzionari. «La rivoluzione sta in relazione con *tutta* la vita collettiva. Non solamente con lo Stato, la divisione in classi, le istituzioni religiose, la vita economica, le tendenze e le creazioni intellettuali, l'arte, l'educazione ed il perfezionamento spirituale, ma anche con il conglomerato di tutte quelle forme in cui si manifesta la vita collettiva che, in talune epoche, si trovano in uno stato di relativa stabilità, basata sul consenso generale. Questo conglomerato generale della vita collettiva in stato di relativa stabilità lo chiameremo *topia*. (...) La relativa stabilità della topia si modifica gradualmente sino ad un punto di squilibrio instabile. Queste variazioni nella coerenza e stabilità della topia sono prodotte dall'*utopia*. L'*utopia* non appartiene al regno della vita collettiva, ma a quello della vita individuale. Per *utopia*, intendiamo un conglomerato d'aspirazioni e tendenze della volontà. (...) Ad ogni topia succede un'*utopia*, alla quale segue un'altra topia, e così di seguito. (...) L'*utopia* è dunque la totalità delle aspirazioni, distillata al massimo, che non sfocia mai, in nessun caso, nel proprio fine ma sempre in una nuova topia. Definiamo *rivoluzione* quel momento in cui non c'è più la vecchia topia e la nuova non si è ancora affermata».

Da questi concetti Landauer trae alcune importanti conseguenze: «Le esigenze pratiche della vita collettiva in un'epoca d'agitazione rivoluzionaria portano a che, sotto forma di dittatura, tirannia, governo provvisorio, potere delegato, ecc., si formi la nuova topia durante la rivoluzione». Così dunque, «l'*utopia* non arriva mai a tradursi in realtà esteriore, e la rivoluzione non è altro che il periodo di transizione da una topia all'altra».

Questi riferimenti hanno avuto lo scopo di ricordarci il modo *complesso e non semplice* in cui il problema della rivolu-

zione si poneva tra i teorici più noti dell'anarchismo all'inizio del secolo. Tuttavia, oltre che teorici, questi uomini erano anche propagandisti-divulgatori, se non addirittura organizzatori rivoluzionari. A questo titolo, essi hanno contribuito non solo a sfumare ma a *semplificare* il problema. Come ho già affermato altrove [3], se Malatesta aveva ragione nella sua critica al nefando «ottimismo rivoluzionario» kropotkiano, il fatto è che tale atteggiamento era condiviso dalla generalità degli anarchici dell'epoca. Tanto nella fase del terrorismo che in quella dell'ascesa del sindacalismo rivoluzionario, la rivoluzione sociale è sempre vista come imminente. Questa convinzione appare comune alle principali tendenze del movimento anarchico d'allora: comunisti, sindacalisti, individualisti. E più questo sentimento è vivo, più l'idea di rivoluzione viene semplificata: essa è la *grand soirée*, («dans un lundi et a Paris», beninteso, secondo Pataud e Pouget!). Riprendendola dalla Francia, i primi anarchici portoghesi chiudevano i loro manifesti con l'espressione «liquidazione sociale»². Il termine ben traduce l'idea: liquidare — riazzerare tutto, chiudere bottega, svendere il magazzino per ripartire di nuovo.

Se quest'epoca d'ottimismo trasformatore è stata brutalmente scossa dalla guerra del '14 e poi dai primi effetti del consolidamento della rivoluzione russa, questo atteggiamento ha avuto ancora la possibilità d'esibirsi appieno in Spagna durante gli anni '30. Tutta la propaganda anarchica era segnata dalla convinzione che, un giorno o l'altro, «la sociale» sarebbe arrivata.

Sarà questa l'origine di quel processo di polarizzazione che, a partire da questo momento, la Spagna comincia a determinare sull'insieme del movimento libertario internazionale? Sembra innegabile che, sino al 1930-31, il movimento spagnolo, seppur importante, era *solo uno* dei diversi centri di agitazione anarchica. Successivamente, esso ha fatto convergere su di sé tutta l'attenzione, al punto che il problema spagnolo divenne il problema dell'anarchismo. Da una struttura multipolare si passa ad una struttura del tipo centro-periferia. Non sarà stato proprio perchè, in Spagna, la prospettiva rivoluzionaria conservava ancora la sua credibilità

² Si veda ad esempio il «Manifesto del Gruppo Comunista Anarchico di Lisbona» del 1887.

e che tale prospettiva era insostituibile nell'universo mentale della maggioranza dei militanti?

I tentativi sin qui fatti di definire la collocazione e la forma del concetto di rivoluzione nel movimento anarchico all'inizio del secolo sarebbero però riduttivi se ci si fermasse qui. In effetti, quanto è stato detto può esser vero per la maggioranza dei militanti libertari, ma certamente non per la totalità. Più precisamente, si tratta di tendenze e correnti *dominanti* in seno alla nebulosa anarchica — che noi tutti sappiamo essere congenitamente pluralista e diversificata.

Così, è necessario evocare parimenti le correnti e le forme non-dominanti; osiamo addirittura dire *dominate* non foss'altro che per la forza sociale delle maggioranze presente in tutti i gruppi sociali, anche in quelli consci del problema come nel caso degli anarchici.

Ricordiamoci dell'evoluzionismo. Dalle esperienze pedagogiche alla moltiplicazione delle scuole libere (cioè non statali e non confessionali), da Paul Robin e Sébastien Faure e Francisco Ferrer, dalle pubblicazioni educative alle associazioni di insegnanti, l'anarchismo è fertile e profondamente innovativo. Riferendoci al caso storico del Portogallo, dove il senso di esclusione culturale era molto forte, sono innumerevoli i segni dell'interesse per l'«azione educativa» dei libertari. «Educare, educare sempre», era questa la parola d'ordine di militanti come Adolfo Lima, Josè Carlos de Sousa o Mario de Oliveira. All'inizio del secolo c'erano importanti periodici anarchici (come ad esempio, «A conquista do pao» pubblicato a Lisbona nel 1907 e «O libertador» pubblicato a Porto negli anni 1908-1909) che rispondevano alla duplice ispirazione di «educazione sociale» e «organizzazione operaia», o all'esortazione «istruitevi ed organizzatevi». Dopo l'esecuzione di Ferrer, una febbre esplose tra i gruppi anarchici portoghesi che non smettono di costituire «scuole moderne», talvolta — è bene saperlo — con il concorso di liberi pensatori repubblicani.

Anche se lo scontro tra le prospettive non è mai stato esplicitato, e gli educazionisti hanno generalmente fatto atto di fede nelle rivoluzioni, così come i rivoluzionari guardavano di buon occhio gli esperimenti scolastici liberi, è facile comprendere che si trattava di due atteggiamenti con radici distinte: educare per trasformare; trasformare per educare.

La corrente neo-maltusiana mostra, a quel tempo, un enorme vigore in Francia, nei paesi anglo-sassoni e perfino in Spagna (con Luis Bulfi) ed in Portogallo [4]. Le forme d'organizzazione eterodossa, inaugurate da uomini come Eugène Humbert, marginalizzano questa corrente rispetto al grosso del movimento; fenomeno che, in parte, si verifica anche con il pacifismo e l'antimilitarismo (di Chalaye, Lecoin, ma anche dell'olandese Berthelémy de Ligt e di Hem Day), con l'umanesimo di Eugen Relgis, ecc. D'altra parte, le idee liberatarie vanno sviluppandosi intorno ad un nuovo individualismo, con espressioni filosofiche (Mackay, Han Ryner), economiche (Tucker), sessuali (Armand), naturiste (Henri Zisly, Isaac Puente e la rivista «Estudios» di Valencia), femministe (con la brasiliana Maria Lacerda de Moura), ecc.

Anche in un paese periferico come il Portogallo troviamo segni di questo sobbollimento più portato a considerare le persone dirette e concrete, nei loro rapporti inter-individuali, con i loro problemi e le loro gioie, che un'aleatoria emancipazione collettiva di matrice rivoluzionaria. I tentativi di vita comunitaria si iscrivono chiaramente in questa prospettiva; e si sa quanto siano stati numerosi ed effimeri, tanto diversi quando dispersi per ogni angolo della terra.

L'ombra tutelare di Tolstoj ha qui una presenza diffusa, ma vi sono aspetti che annunciano il surrealismo e l'esistenzialismo. Maria Lacerda de Moura scrive: «Non sono rivoluzionaria nel senso di una rivoluzione a favore di un'organizzazione sociale più equa. Ho avuto questa illusione. Sono tuttavia arrivata alla convinzione, ovvero ho appreso per tempo, che gli uomini, in nome dell'Amore, della Giustizia, (...) della Libertà (...) si sbranano come bestie feroci. (...) Io sono sempre più convinta che l'odio non uccide l'odio, l'odio non muore che grazie all'amore. La violenza è madre e figlia della violenza. La guerra non porta che alla guerra e la rivoluzione è la culla di nuove rivoluzioni» [8].

Non credo di sbagliarmi dicendo che, parallelamente al filone insurrezionale dominante, corrono sempre nel corpo del movimento anarchico altre vene che pur non essendo ostili o rifiutando la strategia rivoluzionaria, l'allontanano completamente dallo spettro delle loro preoccupazioni. Lo stesso Kropotkin, che tanto ha fatto per diffondere l'idea della possibilità e addirittura della facilità del trauma rivoluzionario, persino Kropotkin ci sembra, a ben guardare, più un

vero *riformatore* che altro [3].

Questo atteggiamento noi crediamo che esista in molte altre persone. In Portogallo — e scusatemi se mi avvalgo ancora una volta di questo esempio storico che ho sottomano — il movimento anarchico si rende autonomo dal socialismo marxista in base ad una serrata critica al riformismo di quest'ultimo. Nei primi anni di questo secolo esso ha esitato a collaborare con un repubblicanesimo forte e virulento, in vista di un rovesciamento della monarchia secolare con mezzi insurrezionali. Emilio Costa, uno dei più importanti libertari del tempo, è favorevole a questo intervento per ragioni pragmatiche e politiche: «È preferibile una monarchia come quella danese ad una repubblica come quella francese; ma è decisamente preferibile una repubblica come quella francese ad una monarchia come quella che abbiamo in Portogallo». Ed in effetti, una buona parte degli anarchici portoghesi hanno cospirato e partecipato al sollevamento popolare che ha portato, nell'ottobre del 1910, ad una repubblica laica nettamente radicale; all'epoca, il terzo regime non monarchico di tutta Europa. Dopo l'esecuzione del re, e dell'erede due anni prima, che aveva addirittura meritato dei commenti favorevoli da parte di Lenin, i governi e le case regnanti tremano nuovamente d'indignazione a causa di questo piccolo paese che verrà definito «il Messico d'Europa».

Con la repubblica, l'anarchismo progredisce e si ancora solidamente al movimento operaio. È solo negli anni '20, sull'onda del bolscevismo, che questa posizione verrà seriamente intaccata. Curiosamente, una delle principali fratture che allora separano ed oppongono anarchici e bolscevichi è la questione della rivoluzione. Per gli entusiasti della Russia, la rivoluzione sociale, la rivoluzione proletaria è all'ordine del giorno: è, come si diceva allora, l'«immediato». I libertari, accusati di mollezza e, con linguaggio falsamente rivoluzionario, di avere una pratica in realtà riformista, si difendono come possono, ma quasi tutti riconoscono che molta acqua dovrà passare sotto i ponti prima che giunga l'ora di una vera rivoluzione sociale e che il dovere degli anarchici è di «spiegare, propagandare, seminare» costantemente ed instancabilmente. Campos Lima, un altro noto militante dell'epoca, basa il suo libro, *La rivoluzione in Portogallo* [10], sulla necessità di un'intesa frontista tra anarchici, socialisti, bolscevichi e repubblicani radicali in vista di un'azione insurrezio-

nale per stabilire... una repubblica federale avanzata! Al contrario di quanto si potrebbe pensare, l'obiettivo pratico giudicato possibile si limitava alla creazione di condizioni più favorevoli allo sviluppo delle idee libertarie e delle proprie organizzazioni. E non vale la pena di dilungarsi troppo per dire che, durante la dittatura fascista, tutti gli sforzi fatti dagli anarchici avevano come scopo immediato di recuperare la libertà d'associazione e di propaganda. Il resto si sarebbe visto in seguito.

In scala diversa, non è stato questo il caso anche della drammatica e sfortunata storia della rivoluzione spagnola e degli avvenimenti successivi?

L'*immagine* della rivoluzione è stata dapprima elaborata per le esigenze della propaganda, quindi mitizzata nell'immaginario di questo gruppo perseguitato, marginalizzato, disperso, che aveva bisogno di forti credenze ideologiche per mantenere la sua coesione. Tra questa immagine e le esigenze pratiche del momento, tanto durante la lunga resistenza che dopo lo smantellamento della dittatura, si è formato un ampio solco segnato da contraddizioni, piroette e tergiversazioni. Ed è lì che si situano tutti i conflitti che hanno segnato la storia del movimento anarchico spagnolo per quasi cinquant'anni.

Evidentemente, questa immagine mitizzata non è stata che *una risposta*, una delle possibili vie d'uscita per consentire di gestire lo scollamento tra realtà e idealità, la «schizofrenia» di cui parla Berti. Ma ve ne sono state altre, con caratteristiche differenti.

Non ci occuperemo qui di quel tipo di risposte che, rivedendo una parte della teoria e della pratica anarchiche tradizionali, hanno cercato di conquistare per l'anarchismo uno spazio all'interno del sistema politico democratico. È un argomento, come d'altronde tutta la problematica legata alla guerra di Spagna, che merita uno studio ed un approfondimento particolare.

Ma non bisogna lasciare nell'oblio risposte come quella di Gaston Leval (che privilegiava una strategia di progressiva costruzione d'una base economica, fundamentalmente sindacale e cooperativa, con in più una preparazione spirituale che egli giudicava sempre più importante), come quella di Augustin Souchy (cooperativismo, opposizione libertà/totalitarismo) o ancora come quella — estranea alla tradizione eu-

ropea — di un Paul Goodman (che apre l'orizzonte su un'epoca completamente nuova, che è poi la nostra, e su problemi di natura essenzialmente culturale).

Non possiamo concludere senza tornare prima, nuovamente, al caso storico del Portogallo. Qui, dopo la sconfitta spagnola (che ha segnato, anche da noi, la fine di un'epoca), mentre alcuni anarchici proseguivano inflessibili nelle loro posizioni tradizionali, altri, riflettendo sulle circostanze e tracciando un bilancio differente del passato, hanno cercato nuovi campi d'intervento ed hanno maturato alcune evoluzioni ideologiche. Emidio Santana, ad esempio, dopo esser stato l'autore, come è ben noto, d'un serio tentativo di tirannicidio, è ora attivo, con un gruppo di altri compagni, in un movimento cooperativo dove i valori libertari d'autonomia e di mutuo appoggio si vanno sviluppando.

L'anarchismo, con la sua critica metodica del principio autoritario in ogni sua forma, con la sua attenzione costante per l'individuo e per le sue esigenze d'autonomia e comunitarismo, è certamente visto come un corpo estraneo, pericoloso e «rivoluzionario» in una società dove tali valori non esistono, o esistono in una forma atrofizzata. La componente rivoluzionaria gli è dunque associata, nella misura in cui l'anarchismo è un'utopia, una direzione, un cammino e non un fine, una linea d'arrivo. Ma la rivoluzione in quanto orientamento strategico di un movimento, è solamente un elemento storico, circostanziale. Proprio come il riferimento agli operai, il riferimento alla rivoluzione rappresenta un'associazione che è una tappa storica dell'anarchismo, ma non più di questo.

L'associazione anarchismo-operai-rivoluzione è certamente stata dominante nel corso di lunghi decenni, ma anche in quel periodo si scopre l'esistenza permanente di un filone anarchico riformatore e non insurrezionale, talvolta esplicito, talvolta solamente implicito, talvolta represso dalla corrente dominante, talvolta vigoroso ed adulto tanto nella pratica sociale quanto nelle sue espressioni ideologiche.

Oggi, l'anarchismo si trova ad un crocevia in cui è necessario definire nuovi obiettivi strategici e nuovi agenti portatori della forza necessaria alla trasformazione sociale. In ogni caso, anche se — come è nostra convinzione — non saranno più la rivoluzione e gli operai, entrambi ci possono ancora offrire abbondante materiale di riflessione.

(traduzione di Rossella Di Leo)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] FREIRE, J., *Prospettive anarchiche per gli anni '80*, «Volontà» n. 1/1981.
- [2] FREIRE J., *Idee per un'alternativa politica dell'anarchismo*, «Volontà» n. 2/1983.
- [3] FREIRE J., *Kropotkin tra riforma e utopia*, «Volontà» n. 2/1981.
- [4] FREIRE J. - LOUSADA M. A., *O neo-malthusianismo na propaganda libertaria*, «Análise Social» nn.72-73-74/1982.
- [5] GRAVE J., *L'anarchie, son but, ses moyens*, 1899.
- [6] KROPOTKIN P., *Le gouvernement révolutionnaire*, 1880.
- [7] KROPOTKIN P., *La grande rivoluzione*, Il risveglio, Ginevra, 1911.
- [8] LACERDA DE MOURA M., *Amai e nao vos multipliqueis*, Rio de Janeiro, 1932.
- [9] LANDAUER G., *La rivoluzione*, Carucci, Assisi, 1970.
- [10] LIMA C., *A revolução em Portugal*, Lisbona, 1925.
- [11] MALATESTA E., *Pietro Kropotkin, ricordi e critiche di un vecchio amico*, «Studi sociali», 15/4/1931.

AUTOGESTIONE

Ha ripreso le pubblicazioni, dopo due anni,

AUTOGESTIONE

rivista trimestrale per l'azione anarcosindacalista
Sommario del n. 10

Sulla riapertura della rivista / Passato e passato prossimo / Prendiamo le distanze dal 1984 / Influenza del terziario sulla struttura urbana / Gli ultimi tre anni di storia della scala mobile / Alcune considerazioni sul terziario / Automazione, occupazione, professionalità / L'Unione Sindacale Italiana nel movimento operaio italiano / Ferrovieri e ambiente di lavoro / Per un'analisi di classe della sanità /

Una copia 4.500 lire. Abbonamento a 4 numeri 15.000 lire
c/c p. 14238208 intestato a Autogestione, cas. post. 17127,
Milano

Le coordinate del cambiamento

Salvo Vaccaro *

Una teoria politica dell'anarchia organizzata deve condursi su due piani differenziati e complementari, rispondenti a due diverse esigenze: una, dell'ordine immediato del presente, come ingiunzioni che il movimento della realtà esprime verso un movimento anarchico organizzato nell'*attrito reciproco*, e l'altra, dell'ordine progettuale, come anticipazioni in fieri, meta-prospettiche, di una diversa qualità (dell'organizzazione) della vita.

Se la prima si riconduce facilmente nell'alveo delle analisi e delle strategie politiche che un movimento anarchico deve essere in grado di esprimere, formulando ipotesi di lettura dei dati offerti dalla realtà, ipotesi di intervento in questa realtà, ipotesi di articolazioni tattiche — locali e globali — di questo intervento, la seconda sorge nel momento in cui il pensiero ed il movimento anarchici si scelgono nell'*inattualità*, nell'*utopia* del proprio progetto coniugando, in stretto parallelismo, l'incisività della *negazione radicale* del reale e la forza dell'*affermazione*, in positivo, della *differenza*, estranea.

L'antagonismo e la alterità radicali si devono compenetrare *simultaneamente* pena la caduta nel burrone della metafisica sia dal lato del cieco prassismo a rimorchio che vive dei tempi, dei ritmi, delle scadenze, dell'ossigeno, in ultima analisi, *fornitogli*, sia dal lato della pensosa estraneità auto-

* Lavora all'Università di Palermo, dove si occupa di filosofia politica. È tra gli autori de *Il camaleonte e l'iscrizione* (Palermo 1982) e *Il capitalismo regolato statualmente* (Milano 1984)

emarginata che omogeneizza utopia ed incontaminatezza, volontà radicale e immobilismo puristico nel colore biancoavorio delle famigerate «torri»...

Simultaneità come difficile equilibrio, sulla lama di un rasoio tagliente, che marca contemporaneamente la differenza di piano ma l'unità logica dei due momenti, la diversità del respiro dei momenti ma l'affermazione del *presente* come rifiuto della classica tripartizione temporale del progetto (passato/presente/futuro, in linearità seriale o in piccole catastrofi successive e uni-dimensionali), la capacità di negazione coerente e portata alle estreme conseguenze senza compromessi ma la volontà e la capacità positiva di affermazione di un mondo totalmente ri-organizzato sotto forme e modalità estranee all'esistente illibertario.

Gli spazi di interrogazione e di critica del pensiero anarchico sono delimitati, elasticamente, sotto quattro rubriche principali, che concernono il SE, il COME, il DOVE e il QUANDO del cambiamento. *Pensare il cambiamento* è un'operazione qualificante, in quanto indica una intenzionalità politica che induce ad una mobilità, ad una fantasia, ad una disponibilità del pensiero come *dubbio*, come *critica* spiazzando cristallizzazioni, territorialità sedimentate, pesi storici ereditati, culture necrofile. In un certo senso, pensare il cambiamento è già imboccare i percorsi del cambiamento, nella scelta consapevole del *taglio* netto da compiere.

Questo genere di operazione è necessario ma insufficiente, perché si colloca *al di qua* della qualità innovativa del cambiamento stesso, preannunciante l'affermazione della *differenza* senza equivoci di sorta in merito a scorciatoie di comodo (di tipo riformistico) che «cambiano affinché nulla cambi», per dirla con il Gattopardo.

Insufficiente ma necessario, in maggior misura oggi, tramontate definitivamente le tradizionali *immagini* del cambiamento quali le ideologie classiche prospettavano; in più, fondamentale oggi, messi in soffitta la possibilità, lo scenario stesso del cambiamento qualitativo, sostituito nell'immaginario socialmente diffuso, come sembra, o da simulazioni ripetute di «falsi movimenti» (Wim Wenders) di trasformazione; o dal trionfo del post moderno per il quale la perdita di consistenza della realtà — e non solo della modernità — si riallaccia ad un nihilismo complice dell'esistente che, nonostante evanescenze, confusioni, smarrimenti (peraltro spes-

so dei lettori ma non dei gestori della «Krisis»), continua imperterrito ad essere produttivo di realtà; o da ipotesi auto-referenziali del sistema (Luhmann), in grado di autorigenerarsi trasformando propri meccanismi, propri ingranaggi, propri modelli, propri moduli di formazione e funzionamento, pur sempre nella continuità dell'ipotetica ormai «naturalizzata» del dominio statale-capitalistico occidentale ed in via di mondializzazione.

Saper spiazzare questi percorsi è *già* pensare il cambiamento, collocarsi cioè su altri terreni dove le riflessioni e la critica possano, in condizione adatte, costruirsi progetti di trasformazione e di affermazione irriducibile, allargando fratture, provocando crepe, infiltrandosi in territorialità, disgregando molarità.

E il primo livello del pensiero della differenza riguarda proprio l'interrogazione sulle condizioni. L'atteggiamento ed il posizionamento dei movimenti della differenza in atto devono orientarsi verso l'individuazione delle condizioni sui piani complementari della *possibilità* e dell'*attualità*, per il cambiamento qualitativo stesso.

La costruzione delle condizioni sfata contemporaneamente certi residui di fatalismo, di determinismo meccanicista, di primati settoriali, di parcellizzazioni di astrazioni, di estrazioni totalizzanti, sottolineando invece la dimensione, propriamente fattiva, creatrice e produttrice, delle capacità del pensiero e del sapere politicamente intenzionati. La costruzione delle condizioni del cambiamento non è una preparazione d'ordine meramente metodologico, bensì è parte integrante della progettualità, nella quale assume lo stesso segno distintivo, con l'obbligo della commensurabilità tra progetto stesso e, parallelamente ed al suo interno, individuazione, produzione strategica, realizzazione concreta, imbocco del percorso che creano condizioni fertili.

La bi-valenza degli spazi-tempi condizionali — il regno dell'*attualità* ed il regno della *possibilità* — indicano le due dimensioni verso le quali e nelle quali deve rivolgersi, sapersi immergere e lavorare la razionalità della differenza nella produzione delle sue interruzioni simultanee, nella costruzione delle sue condizioni, nell'articolazione *disturbante e conflittuale* del proprio dispiegamento.

Le condizioni del cambiamento vanno preapprestate, stimolate, eccitate, indotte, individuando elementi di trasfor-

mazione in atto che parzialmente richiamano e si richiamano a progetti di qualità differente della vita, ed elementi informi suscettibili di acquistare potenzialmente caratteristiche di condizioni del cambiamento. Occorre cioè saper articolare e declinare contemporaneamente momenti attuali e momenti potenziali, trascinandoli entrambi sul terreno del progetto intenzionato.

Cogliere le tendenze, anticipare dei movimenti, valorizzare degli elementi, stravolgere dei sensi in via di consolidamento, strappare l'attualità dalle maglie del disciplinamento, in ciò consiste l'operazione declinatoria di *possibilità ed attualità*, secondo una dinamica estremamente mobile, imprevedibile, che procede per scatti e spiazziamenti del reale, evitando incasellamenti ed identificazioni annichilenti e paralizzanti.

Atleticità del pensiero e delle sue strategie d'affermazione: sorta di attrezzatura fisica che ne prepara il «corpo» abituandolo all'*inafferrabilità* da parte delle reti del dominio regolamentare. Ciò anche per non cullarsi «in pantofole» in attesa di momenti propizi, migliori, o per non adagiarsi su certezze, su stabilità ottenute, o per non dimenticare la precarietà continua delle gradualizzazioni (tattico-strategiche) che il pensiero ed il movimento si danno nel dispiegamento stesso dell'utopia in atto sulla via del cambiamento concreto. In ultima analisi, un costume che segna anche la differente razionalità del pensiero della differenza, dei suoi congegni di funzionamento, dei suoi montaggi teorici e pratici.

Il modello

La dimensione del *COME* è complessa, investendo diverse questioni: il modello del cambiamento, le forme produttive del cambiamento e le modalità (globali-locali e strategico-tattiche) organizzative.

La formulazione di un modello per il cambiamento è problema controverso, in primo luogo perché è di competenza principalmente della prassi; una teoria sviluppa alcune idee, muove interrogativi; riflette difficoltà della prassi, individua aporie, spiazza temi, scioglie nodi, ma sempre in modo *approssimativo*, nella duplice accezione: una, di incompletezza, perché è la prassi che innesca il cambiamento reale, più

o meno anticipato nella teoria, ed è nella prassi che questo si delinea, si svolge, giocandosi al suo interno le possibilità stesse di successo; due, di apertura del modello, di elasticità di impianto, per evitare rigidità di fronte agli eventi casuali che la complessità dei dati offre alla realtà.

Il modello non è dunque un «fin de partie», un «finale» statico cui uniformarsi e piegare ad esso ciò che se ne distacca, bensì una serie più o meno ordinata di elementi quasi-primari verso cui l'organizzazione stessa e la tendenza del processo di cambiamento si possono approssimare, in un equilibrio fragile e delicato tra memoria storica e realtà nuova, tra input di ordine teorico-progettuali ed esigenze pressanti della dinamica dell'esistente, tra progetto in quanto ipotesi anticipata di processi ed invenzione progettuale *in tempo reale* dei movimenti nel pieno degli stessi processi di cambiamento.

Il modello-principe della rivoluzione e dell'insurrezione finale come esito di movimenti ascendenti di antagonismi frontali è ancora il cardine di un immaginario sociale del cambiamento qualitativo. In termini attuali, una riproposizione lo vede sotto forma di catastrofi sempre più generalizzate, serie finita di piccole catastrofi locali che conducono alla rottura irreversibile.

Quel che oggi fa mettere in dubbio l'attualità e la vitalità di tale modello non è solo l'aspetto scenico-spettacolare esteriore, summa del processo rivoluzionario, cioè la «presa del palazzo», lo «sciopero generale» o l'«insurrezione delle masse», oramai sorpassate inconcludenti; ma anche e soprattutto la mancata produzione di quelle condizioni microfisiche, locali, che rendono cumulabili le piccole catastrofi in modo da metterle in serie fino a costituire la frattura radicale, come tale irreversibile.

L'interrogativo di De la Boétie, Spinoza, Reich ed altri è tutt'ora valido; in altri termini: perché la caldaia non scoppia? Non che il quadro sia mutato nella *rappresentazione profonda* che ne dà il modello: le piccole catastrofi esistono tutt'ora, ma la loro cumulazione è impedita, interrotta, cortocircuitata e compensata da altri meccanismi di localizzazione che negano il salto di qualità locale-globale, parcellizzando, neutralizzando e frammentando ulteriormente una realtà, e una lettura di questa, già complessa strutturalmente.

Senza comprendere il meccanismo che attua questa frammentazione funzionale al sistema complessivo (il vecchio ma

sempre valido *divide et impera*), non si può capire cosa, nel modello stesso, favorisce il cortocircuito e la compensazione delle rotture, vanificando i tentativi di unificazione globale dei dati, impedendo il salto di qualità, rovesciando l'irreversibilità in reversibilità dei processi di rottura. Il nodo è appunto la capacità compensativa del sistema di porre rimedio alle catastrofi locali ri-componendole *entro* una soglia di tollerabilità, assiomaticamente posta in ragione dell'autoconservazione sistemica ed assiomaticamente funzionante in modo tale da allargare estensivamente ed intensivamente tale soglia di un gioco di equilibri dinamici (*omeoresi*) e compensativi.

Posizionare la lettura dell'esistente su detti parametri implica una serie di investigazioni politicamente intenzionate che concernono le capacità autoreferenziali dell'assiomatica sistemica (autoconservazione, soglia di tollerabilità) connesse alle prestazioni effettive del sistema, e inoltre la capacità progettuale del movimento della differenza che deve produrre le condizioni del cambiamento qualitativo senza farsi reinglobare e recuperare dalla potenza pervasiva della razionalità del sistema.

Tale intelligenza politica del movimento deve dispiegare la propria capacità sino al livello in cui *modello* e *progettualità* interagiscono, compenetrando i propri rispettivi campi d'applicazione in modo complementare. È il punto in cui la produzione del modello del cambiamento sorge all'interno della stessa progettualità, secondo le indicazioni che la critica teorica e pratica offre al movimento. Il modello pertanto non è qualcosa d'esterno, di metafisico, bensì si costruisce e si va maggiormente delineando nella fase di produzione strategica del progetto, nella fase cioè in cui la critica *si organizza* secondo forme e modalità indicate autonomamente, in rapporto alla definizione della progettualità, alla critica dell'esistente, alla lettura delle *possibilità* e delle *attualità* reali, all'impatto della prassi critica nell'attrito con l'esistente stesso.

Occorre sviluppare una *cultura* del cambiamento; occorre *innescare* processi tendenti ad esso; occorre *controllare* tali processi in tempo reale per influire su percorsi casuali che possono imboccare; occorre *attrezzarsi* a ciò, apprestando strumenti teorici e pratici (culturali, mentali, organizzativi, ecc.) quanto più duttili e malleabili possibili; complessi a tal punto da saper cogliere la complessità dei processi di cam-

biamento; ricchi a tal punto da trovar sempre nuove vie, nuovi inneschi, nuove strategie, da contrapporre alla realtà organizzata dal dominio statale-capitalistico; attuali a tal punto da mantenere una costanza di pressione e di impegno pur nelle piccole trasformazioni quotidiane che mutano gradualmente il quadro della situazione; veloci a tal punto da evolversi in tempo reale, facendo corrispondere nel tempo le scansioni del proprio ritmo con quelle della realtà in via di mutazione costante.

Qui si esprime l'intelligenza politica del movimento della differenza. In tale intelligenza, trovano spazio la capacità analitico-interpretativa, le letture dei dati della realtà, le azioni dirette del movimento, le sue strategie globali e le sue tattiche locali, l'organizzazione stessa del movimento nella moltiplicazione delle sue diversità interne che ne accrescono esponenzialmente la forza, la capillarità della sua presenza diffusa e l'incisività.

Sul piano della prassi concreta, due sono le prospettive qualitative che deve saper esprimere un movimento anarchico organizzato attraverso le proprie strategie politiche: l'*interruzione* e l'*abbozzo* (tale duplice prospettiva si può ricondurre a quel che comunemente viene definita *pars destruens* e *pars costruens*).

L'interruzione e l'abbozzo

Con *interruzione*, vorrei dare l'immagine di un movimento teso alla rottura simultanea dei canali per i quali circola potere, si formano centri decisionali, si sedimentano rapporti autoritari, si stabiliscono giunture e gangli-nevralgici. La rottura è *simultanea* quando investe *contemporaneamente, diffusamente e intensivamente* (da qui l'esigenza del coordinamento organizzativo) più territorialità del dominio statale-capitalistico. L'interruzione non è soltanto confinabile nei limiti di uno scontro antagonistico, ma fa anche utilizzo sapiente della tecnica dello *spiazzamento*, che predilige quegli spazi più indifesi, più deboli, più esposti alla critica nei quali il movimento *sottrae* terreno sotto i piedi del dominio, *svuotandolo di consistenza*, e quindi *vanificando il senso, la ragion d'essere* del dominio stesso. L'interruzione, infine, si rifà al modello del *black out*, nel quale si viene a tagliare qual-

siasi comunicazione *entro* le linee del sistema del dominio, non tanto per rendere incomunicabile sistema dominante e soggetti dominati, quanto piuttosto per disorientare le informazioni e le risorse energetiche (in senso lato) interne al sistema dominante facendo così, di volta in volta, trasparire ora l'assurdità, ora l'inutilità, ora l'incostanza, ora la perfidia, ora la crudeltà, ora la pesantezza dell'esistente marchiato dal dominio congiunto di Stato e Capitale.

L'interruzione pertanto sottintende (implicitamente ed esplicitamente secondo i casi) una lettura del Modo di Produzione del Potere come movimento di circolazione di istanze sulle quali il dominio fa presa fissandole su corpi, luoghi, territori, funzioni, competenze che qualificano gli *effetti di potere*, nominandone la loro determinatezza nella realtà e la produzione effettiva della loro determinazione e formulazione all'interno della complessità attuale e dell'interconnessione dei vari campi d'applicazione. Lo stato, o il sistema sovranazionale di stati, è il regolamentatore sovrano di tali discipline sociali, surdeterminando alcune regole fondamentali del gioco, pur nell'autonomia dei vari sottosistemi di controllo, in stretto legame complementare con la surdeterminazione assiomatica della potenza del capitale.

L'interruzione di tali circuiti sicuramente rompe una *continuità* di un ingranaggio oleato dalla razionalità del calcolo capitalistico, dalla capacità di lettura e di imposizione di letture dei dati prodotti dalla forza concreta di uno stato che ha pervaso interamente l'area sociale statalizzandola. La complessità di quest'intreccio di scambi tra stato e capitale nelle loro rispettive assiomatiche rende più difficile il compito dell'interruzione simultanea, in special modo sul versante politico dell'individuazione dei canali, delle modalità di rottura e spiazzamento, dell'attrezzatura organizzativa tesa a tal fine. Diventa essenziale una *cultura anarchica* in grado di reggere il passo con i tempi e di *decifrare la complessità*, tendendo nel contempo ad un grado di organizzazione adeguatamente complessa, differenziata, estesa internazionalmente, incisiva intensivamente sui singoli punti di pressione.

A ciò si aggiunge che l'interruzione è *un* momento dell'azione di un movimento organizzato.

Con *abbozzo* intendo la costruzione concreta dei modelli di vita e d'organizzazione radicalmente differenti dall'esistente, estranei alla realtà del mondo così com'è, certamente im-

perfetti e impuri ma possibilmente indicativi e altamente prospettici di un'anarchia organizzata un *domani* che inizia *sin da oggi*.

La costruzione è approssimativa, abbozzo per l'appunto, sia per l'ovvio fatto che non si ha di mira una forma già delineata, una struttura pre-apprestata in una logica totale, bensì un work in progress, in via di costante definizione, aperto alle trasformazioni, soggetto ai gestori medesimi del processo; sia per la prevedibile reazione dell'organismo esistente, teso tra l'*espulsione* e la *digestione* assimilatrice ed assuefattrice: il rischio dell'inglobamento vanificante. Ma la novità delle strategie d'abbozzo val la pena di correre il rischio, del resto sempre presente in qualsivoglia espressione concreta del movimento organizzato; l'abbozzo di modelli molteplici anticipa da un verso uno stile d'organizzazione *differente*; per un altro, prepara gradualmente un terreno alla trasformazione qualitativa; indica una vitalità della presenza visibile di una cultura e di una prassi del cambiamento *del presente nel presente*, affina le ormai note *armi della critica* fortificandole nel prevedibile attrito con l'esistente, qualunque sia la *sua risposta e reazione al segno di una nostra autonoma progettualità*, obbligandolo a rincorrerci; sottrae spazi all'esistente reificante autonomizzandoli *relativamente*, certo, ma valorizzandoli come corpi estranei interni, tendenzialmente estensibili, in un attrito perenne che squarcia e si insinua nelle territorialità e nei luoghi del corpo del dominio, a mo' di metastasi rivoluzionaria (il modello classico della gramigna tenace, oppure l'«elogio del cancro» di Baudrillard); infine migliora le nostre capacità attitudinali a trovare nuovi stili d'esistenza, nuove forme di relazioni umane, nuove strutture d'aggregazione collettiva.

Queste due prospettive strategiche a lungo respiro sono interconnesse e complementari non solo dal punto di vista strettamente politico della *qualità* e *visibilità* dalla presenza anarchica nel mondo, ma anche dal punto di vista organizzativo. È evidente che soltanto un movimento ben coordinato nelle sue diverse componenti, estensivamente vasto nei suoi agganci territoriali, riflessivo al punto da produrre autonomamente cultura del cambiamento senza mettersi a rimorchio di nessuno o a specchiarsi altrove, può riuscire in questi due percorsi paralleli d'azione.

Occorre pertanto che sin da adesso cominci la riflessione,

su questo punto nevralgico, delle diverse componenti del movimento anarchico, intenzionato a compiere un salto di qualità concreto, complesso, nel quale lungi dall'accorparsi, le differenze si esaltano nel confronto fattivo su un piano unanimemente riconosciuto come pregnante e indispensabile. Darsi le attrezzature diventa perciò un processo di critica e d'autocritica che investe le forme tradizionali di organizzazione, i settori d'intervento, le logiche che presiedono la presenza anarchica nel territorio, i concetti tradizionali che sono alla base del pensiero anarchico.

Darsi le attrezzature pratiche e teoriche vuol dire dunque operare un vasto e radicale rinnovamento nella tradizione, portando l'anarchia organizzata ad essere un movimento teso al cambiamento in un mondo tutto ancora da decifrare, oscuro, da reinterrogare; re-inventare l'anarchia — come hanno detto alcuni compagni americani — diventa l'unica operazione di rilancio del movimento organizzato, attraverso il quale reimpostare ex novo le basi, i parametri logici di presenza, le modalità di intervento, le investigazioni teoriche della critica e dell'autocritica, gli interrogativi teorici e pratici cui rispondere indirizzando sforzi e energie.

Lo spazio

L'individuazione del *luogo* del cambiamento ha visto storicamente gli anarchici porsi nettamente dalla parte della società cosiddetta civile, in contrasto con quella cosiddetta politica. Ciò vale a dire che si individua come sfera promozionale di processi di cambiamento il mondo sociale anziché quello istituzionale, in ciò adottando, come esito rappresentativo di tale scelta, il modello della rivoluzione sociale, contro la rivoluzione politica propugnata da quelle componenti che intendevano il cambiamento a partire dall'interno della sfera politico-istituzionale specifica (sistema dei partiti, centri decisionali istituzionali centrali e periferici, adozione degli strumenti costituzionali del conflitto politico, adozione delle regole del gioco del sistema), e sia nel senso riformistico che nell'«illusione» rivoluzionaria.

La scelta della sfera del sociale veniva a definirsi non solo residuamente attraverso la critica della politica con la conseguente riformulazione del nesso mezzi / fini all'interno di un

sistema autoritario in presenza di una tensione al cambiamento, ma anche per la riflessione di una supposta separazione tra le due sfere (sociale e politica), i cui rapporti polivalenti, dell'ordine di volta in volta della complementarità, della compresenza, delle connessioni reciproche, del primato vicendevole dell'una sull'altra, garantivano pur non di meno un regime *autonomo* di funzionamento. In questo senso, per il cambiamento, occorre pertanto non solo individuare il luogo a partire dalla critica anarchica della politica, ma anche individuare il *reale motore* del funzionamento di una società; tra mondo politico-istituzionale e mondo sociale, questo motore veniva senza dubbio identificato in quest'ultimo.

E ciò non tanto per una sorta di mancanza di coscienza sul ruolo effettivo della politica (sul sociale) con il suo primato in fatto di *decisione*, di *repressione*, di *programmazione*, ed oggi, di *produzione di informazione e di consenso*, quanto per l'*autonomia* di cui godevano le *forze del lavoro* e del *comando capitalistico* (l'autonomia dell'economia politica dalla politica statale).

Se questo quadro da me schizzato per grossi tratti, nel quale veniva a precisarsi l'opzione anarchica, poteva essere corretto in una società tipica della fine del XIX° secolo, oggi una novità delle formazioni sociali del capitalismo maturo concorre in prima istanza, insieme ad altri fattori pure importanti, a mutare la prospettiva globale: *la statalizzazione della società*. Ciò che è naufragata, nella teoria ma soprattutto nella prassi, è l'*autonomia* del sociale, alla cui determinazione, nelle sue sfere, oggi intervengono massicciamente le istanze, le opzioni, le forme della politica, incarnate ed inverate nel sistema duale Stato-Capitale (a livello beninteso sovranazionale e mondiale, rispettivamente).

Se osserviamo la realtà della società, le sue configurazioni, le sue estensioni territoriali, gli ambiti delle sue isole nell'arcipelago sociale, la vitalità di queste stesse, ci rendiamo conto immediatamente di quanto influiscano, nel migliore dei casi, o ipotechino, nella maggior parte dei casi, le istanze propriamente politiche, rappresentate dallo stato nei suoi tentacoli diffusi sul territorio: dalla famiglia alla scuola, dal mondo del lavoro alla comunicazione, tutto è pervaso, più o meno pesantemente, dallo stato; la statalizzazione della società è un fatto ormai reale, e l'effetto principale è stato quello di saturare le logiche organizzative nella sfera sociale, indu-

cendo una riproduzione pedissequa, fin nell'incoscio, della logica statuale come *unica* forma di relazioni tra individui e di organizzazione della vita.

La statualità incarna il motore della società, e ciò che sfugge ai suoi congegni mortiferi ha sempre più difficoltà a pervenire ad un momento reale di consistenza, di incidenza, essendo subito o digerito, quindi vanificato, o relegato ai margini brutalmente, espellendolo finanche dalla fascia immaginifica della fantasia, sempre più ammorbata da modelli statuali: l'interiorizzazione della politica dello stato nella pratica pedagogica trasmessa attraverso i canali di comunicazione e di informazione ai/sui bambini.

La sfera del sociale ormai statalizzato vive di questa ambivalenza, un po' nostalgica, del periodo della relativa autonomia dalla politica, essendo stata espropriata dei suoi poteri di auto-affermazione, di possibilità di consistenza, di attualizzazione della sua realtà; e l'attrito, sempre presente nei rinnovantisi tentativi di statalizzare totalmente la società, se da un canto viene a prodursi nella rivolta, negli scarti, nelle defaillances, negli insuccessi della politica, nella resistenza alla statualità, dall'altro pone rigorosamente il problema di de-stabilizzare la società senza potersi più appellare, tout court, alla sua «bontà». Tale situazione, infatti, non deve affatto indurre a spostare l'asse del discorso anarchico, trasladando la critica sul terreno politico e saldandosi con esso in un inserimento *dentro* le istituzioni per *interrompere* il funzionamento del motore *dall'interno*; si verrebbe stritolati dal meccanismo, si abdicerebbe alla commensurabilità del nesso mezzi/fini, si precluderebbe un processo di cambiamento reale della qualità della vita.

Tale situazione, invece, deve indurre ad un ripensamento non solo delle strategie tendenti a de-stabilizzare la società, immettendo valenze libertarie sia nelle *interruzioni* sia negli *abbozzi* di micro-realtà tendenzialmente anarchiche secondo i tradizionali metodi di azione diretta, di decentralizzazione delle decisioni, di rotazione degli incarichi di gestione, di responsabilizzazione del singolo e del collettivo e via continuando; ma anche a ripensare daccapo, e senza pregiudizi d'ordine «naturalistico» (per esempio), alla possibilità di organizzare concretamente un mondo di relazioni umane nelle varie sfere in cui esse si stabilizzano, progettando quanto più schemi possibili in grado di affrontare correttamente e risol-

vere soddisfacentemente i problemi inerenti ad una differente organizzazione della vita.

La de-statalizzazione della società non si limita infatti ad un'operazione di *raschiamento per rimuovere* un bubbone malefico *restituendo e ripristinando* sul corpo della società una situazione anteriore all'infezione; essa è invece una vera e propria operazione di *interruzione, smontaggio e prelievo* sul corpo della società che preclude un *ritorno a ritroso*, bensì incoraggia e promuove un *nuovo* funzionamento della società, avendo cura di *tagliare* completamente, o quanto meno *isolare*, in via provvisoria, ciò che è sempre esistito.

Il tempo

Il *QUANDO* del cambiamento sembrerebbe una questione oziosa, essendo implicita una risposta riguardo l'*oggi*. Ma non lo è, se riscontriamo nelle teorie del cambiamento dei costanti *rinvii*, dal presente in *avanti* o in *indietro*, verso il futuro sotto forma di *meta-fisica*, di *escatologia* (messianesimo religioso e laico), di *dis-illusione*, verso il passato sotto forma di *nostalgia*, di *misticismo*.

La tripartizione classica del tempo ad opera dello stile occidentale della ragione, invita in effetti ad un costante *movimento centrifugo dal presente*, nel quale questo perde di *consistenza* venendo a determinarsi o come *tappa* verso un *futuro* necessario e necessitante, o come *meta* sedimentata di un *passato* erettosi, a *unica, molare, necessaria memoria storica*; in entrambi i casi, il *presente* è vanificato, svuotato di senso in quanto *temporaneo e definitivo, contingente e normativo nel contempo*, contestualmente, in un tentativo ardito di conciliare l'inconciliabile. Infatti, diventa *contingente*, quindi *soggetto* a trasformazioni determinate dalla linearità del processo tendente ad un futuro pre-stabilito come tale, e pertanto ridotto a mera *tappa di transizione, insignificante* se non in rapporto a *quel* futuro che esso anticipa necessariamente e linearmente; diventa *definitivo* quindi, stabilizzato come *meta d'arrivo* di un processo innescato altrove, nel passato appunto, di cui è registrazione fedele e memoria sicura che nulla trasgredisce alle consegne ricevute in eredità, riducendosi infine a mero cancelliere esecutivo che non può influire affatto sulla sua autonoma determinazione. Nel

l'un caso e nell'altro, il *presente* perde di *spessore*, e l'oggi diventa occidentale, ciò per cui non vale la pena di impegno di trasformazione.

Il pensiero anarchico ha prontamente intuito questo *sgambetto* della *ratio*, sottolineando con enfasi il *presente* come momento centrale, l'*hic et nunc* del cambiamento qualitativo e della tensione progettuale. Il '68 ha rappresentato l'emergere cosciente di questa rottura, insistendo sulla «rivoluzione ora», in polemica col messianesimo attendista di teorie «scientifiche», senza peraltro cadere nell'ingenuo «estremismo infantile» dell'impazienza elevata a superficialità.

L'enfatizzazione e la centralità del *presente* non deve infatti far perdere di vista i *limiti* di tale posizione, *all'interno* della quale, e pienamente, devono declinarsi parallelamente la *memoria* del passato e la *tensione proiettiva, utopica* al futuro. Ciò al fine di evitare che la centralità del presente si autovanifichi nell'astrattezza dell'in-coscienza delle *condizioni reali del presente* e nella resa della tensione al cambiamento avvilito ed appiattito a mero riformismo.

Il *gradualismo* anarchico era sorto nella pratica del movimento più e oltre che nella riflessione malatestiana, proprio perché rispondente a queste esigenze, in quanto garantiva sia una *attenzione* particolare e specifica alle condizioni materiali d'esistenza nel tempo presente senza rivolgersi al riformismo allora in moto, sia una *attenzione* alle *possibilità* del presente che potevano precludere e innescare dei processi di cambiamento, a partire dall'oggi, verso quella realizzazione del progetto dell'utopia radicato nel presente stesso, in ciò appunto contemperando esigenze dell'ordine della memoria, pur sempre necessaria ma insufficiente, e dell'ordine della tensione utopica saldamente collegata con la realtà che pur deve essere trascesa e trasformata qualitativamente.

Ecco che il gradualismo si pone come quella strategia *attenta* di *catalizzazione* dei processi di cambiamento, attraverso le rotture con il riformismo ed i tagli netti *sul* corpo pieno della realtà, nell'individuazione corretta dell'attualità e della possibilità dell'utopia. Si può rappresentare una strategia gradualista come una serie di *stacchi*, di *deviazioni brusche* dal corso del mondo così come esso è, portando tutte le realtà in cui esso è presente a quei livelli, a quelle soglie di tollerabilità aperte a qualsiasi esito, nelle quali esso *spinge* verso un percorso ben preciso, deciso nella formulazione

strategica stessa. Una sorta di *movimento tangenziale*, in definitiva, che rompe la linearità di una traiettoria a partire da un punto dato, imboccando altri percorsi.

La simultaneità complessiva di tali tagli rende particolarmente incisiva una strategia simile; immaginiamo una traiettoria lineare curva, scomponibile in tanti punti, attraverso i quali passa quella linea, e per ogni punto tracciamone la tangente; otterremo lo stravolgimento della traiettoria, lo scardinamento del piano, l'apertura verso altri esiti: ecco una rappresentazione del processo graduale di un cambiamento fortificato dalla memoria storica, radicato nel presente, e proiettato verso direzioni differenti dalla dimensione spazio-temporale nella quale si determina quella realtà dove le trasformazioni continue contribuiscono a rendere invariante il modulo di formazione e funzionamento dell'esistente.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Quale organizzazione?*, «Umanità Nova» nn. 16-17-24-25/1981.
AA.VV., *Reinventing Anarchy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
AA.VV., interventi sull'*Utopia*, «Volontà» n. 3/1981.
BERTI N., *L'anarchismo: nella storia ma contro la storia*, «Interrogations», n. 2/1975.
BERTI N., *Il 1984 è iniziato nel 1968*, «Volontà», n. 2/1980.
BERTI N., *Libertà dell'etica ed etica della libertà*, «Volontà» n. 1/1981.
BERTI N., *La rivoluzione e il nostro tempo*, «Volontà» n. 4/1983.
BERTOLO A., *Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*, «Volontà» n. 3/1983.
CARDELLA A., *Elogio della schizofrenia*, «Umanità Nova», n. 13/1980.
CRESPI C., *Mediazione, norma, potere*, «Volontà», n. 4/1980.
Gr. An. «E. MALATESTA» di Roma, *L'apologo del ristorante*, «Umanità Nova», n. 19/1981.
LANZA L., *La rivoluzione e la sua immagine*, «Volontà» n. 1/1982.
RICCIO F., *Per una dimensione politica dell'anarchia*, «Umanità Nova», nn.17-19/1979.
RICCIO F., *Introduzione al problema di una forma diversa di razionalità*, «Per il '68» n. 7/1980.
RICCIO F., *La filosofia oggi come bisogno di nuova razionalità*, La Salamandra, Milano, 1980.
RICCIO F., *La menzogna della società*, in «Quaderni di Filosofia», Facoltà di Magistero, Università di Palermo, 3/1980.
RICCIO F., *Il Camaleonte e l'iscrizione*, in Aa.Vv. *Il camaleonte e l'iscrizione*, La Palma, Palermo, 1982.
RICCIO F., *La «ragione» condizionale*, La Salamandra, Milano, 1983.
RICCIO F. - CARUSO A. - VACCARO S. (a cura di), *Il Capitalismo regolato staturalmente*, Angeli, Milano, 1984.

RICCIO F. - CARUSO A. - VACCARO S., *Quale rivoluzione*, «Umanità Nova Mese», n. 1/1985.

VACCARO S., *Il problema dell'autovalorizzazione*, «Umanità Nova» n. 5/1981.

VACCARO S., *Il fascino discreto dell'utopia*, «A» n. 8/1981.

VACCARO S. - RICCIO F., *Contributo al XVI° Congresso della F.A.I.*, Reggio Emilia, 23-25 Aprile 1983, «Bollettino Interno FAI», n. 5/1983.

VACCARO S., *Razionalità occidentale e dominio dello stato*, «Volontà» n. 1/1984.

VACCARO S., *Sfera del dominio, controllo del segreto e prospettive anarchiche*, «Umanità Nova» nn. 32-33/1984.

VACCARO S., *Che cosa è «l'anarchia organizzata»*, «Umanità Nova», n. 34/1984.

VACCARO S., *Per una ricostruzione dell'anarchia organizzata*, «Umanità Nova Mese», n. 1/1985.

avviso

agli abbonati pigri / smemorati / eccetera

Caro abbonato, eccetera. Qualora tu non avessi capito la sottile allusione del bollettino di c.c.p. allegato; ti chiariamo che esso significa che il tuo abbonamento è scaduto e non è stato rinnovato. Certi che non vorrai rinunciare, eccetera, eccetera.

Rivoluzione e insurrezione

Andrea Papi *

Ogni rivoluzionario che non sia oscurato da una fede cieca (il che lo porterebbe facilissimamente ad acquisire una mentalità conservatrice e ad attestarsi su posizioni sclerotizzanti) oggi si trova costretto a porsi la domanda molto imbarazzante: «Ha ancora senso riconoscersi in una strategia rivoluzionaria e lottare per la sua realizzazione?» Chiederselo, vuol dire avere il coraggio di accostarsi alla realtà attuale che vorremmo modificare con adeguato senso critico. Può succedere di essere messi in crisi profonda, se si accetta di rispondere rischiosamente, scervi da adesioni ideologico-dogmatiche. Non è affatto facile, ma diviene sempre più indispensabile, se si vuole conservare una relazione dinamica e coerente con la società.

Per parte mia, dopo averci riflettuto un bel po' sopra, sono pervenuto alla convinzione che la rivoluzione debba essere aggiornata e come concetto e come pratica. Ancora oggi, direttamente o indirettamente, la massima parte dei compagni continua a riproporla nella forma in cui fu concepita dai suoi fondatori, poi portata avanti dal movimento storicamente determinatosi. Rischia di essere diventato uno schema obsoleto, ormai più di peso che d'aiuto; rimasta com'è quasi intatta dai tempi della Prima Internazionale, nonostante di cose ne siano passate tante sotto i ponti. Per queste ragioni

* Collaboratore della stampa anarchica, è stato redattore del mensile «La questione sociale», autore del libro di prossima pubblicazione *La nuova sovversione ovvero la rivoluzione delegittimante*, Edizioni Archivio famiglia Berneri, Pistoia.

ritengo che debba essere svecchiata concettualmente.

Per chiarire il senso del mio discorso, penso sia innanzi tutto utile soffermarsi sul fatto che, nell'ambito del movimento anarchico nel suo insieme, quando si parla di rivoluzione la si intende quasi sempre come fatto insurrezionale. In particolare in Italia, dove il pensiero di Errico Malatesta è tutt'oggi considerato più che mai valido, con molta facilità c'è una identificazione quasi completa tra l'una e l'altra. La prima operazione analitica che ritengo indispensabile è perciò quella di approfondire il significato delle due parole e di verificare se è giusto continuare a proporre tale identificazione.

La rivoluzione esprime un rovesciamento alle radici del potere in atto, che determina cambiamenti irreversibili e profondi alle strutture economiche, politiche e sociali. Può essere più o meno violenta, più o meno cruenta, più o meno veloce nel compiersi, ma quello che la distingue non è nessuna di tali particolarità. Ciò che la qualifica è la qualità del suo cambiamento. La rivoluzione riesce ad esser tale soltanto se incide così a fondo nei costumi e nelle strutture, da modificarle permanentemente nei loro stessi presupposti, nei principi su cui si reggono. L'insurrezione invece ha caratteristiche quasi opposte, perché tende ad estinguersi in breve tempo, è in genere molto violenta e decisa, si caratterizza essenzialmente per l'atto dell'insorgere, per la spontaneità e l'immediatezza della rivolta. Non è perciò la qualità del suo intervento che la qualifica, bensì il modo in cui avviene.

Se ne induce che l'una non è necessariamente dipendente dall'altra, anche se possono essere consequenziali. In altre parole, una insurrezione può scoppiare senza evolvere in rivoluzione, mentre questa può avvenire senza essere preceduta da una insurrezione, la quale può però anche essere la scintilla fondamentale che innesca un processo rivoluzionario, come negli ultimi due secoli è quasi sempre avvenuto. La massima parte degli anarchici ha commesso l'errore teorico di identificare i due termini, la qual cosa ha avuto conseguenze pratiche rilevanti, di supporre cioè che la strada maestra per realizzare la rivoluzione anarchica fosse quella insurrezionale. Non a caso, l'ultimo grande teorico, Errico Malatesta, pur rendendola estremamente problematica e mettendone in evidenza alcuni limiti fondamentali; rimase sostenitore convinto fino alla morte che lo colpì nel 1932, della necessità della

insurrezione, considerata completamente coincidente con il processo rivoluzionario.

Il nostro Errico comprese che l'insurrezione non poteva servire alla messa in pratica del progetto sociale utopico. Sapeva perfettamente che, essendo impregnata di una fortissima carica di violenza collettiva, avrebbe messo in moto meccanismi e situazioni non adatte ad una costruzione libertaria, che anzi a questa sarebbero stati soltanto di impaccio. L'edificazione della nuova società, corrispondente agli ideali di libertà, non poteva cominciare che a insurrezione del tutto ultimata. A questo scopo più volte insistentemente, specialmente nell'ultima parte della sua esistenza, Malatesta esortò i compagni a non farsi cogliere impreparati. Eppure non riuscì ad emanciparsi dall'insurrezione e la considerò sempre indispensabile, quasi un atto di bisturi taumaturgico, capace con la sua veemenza purificatrice di smantellare, attraverso la sollevazione di popolo, i poteri costituiti. La sua critica, pur fondamentale ed essenziale, non va oltre e lascia in sospeso sia come frenare l'irruenza della rivolta, sia come passare da una fase del tutto irrazionale delle masse ad una prevalentemente razionale degli individui che concordemente dovrebbero erigere una società libera.

È ora di andare oltre, di continuare la critica di cui Malatesta gettò le basi. Non si può continuare a rimaner fermi a un punto ormai privo di vitalità e validità, che non può che sclerotizzarci su posizioni destinate all'estinzione. Così, guardando l'esperienza vissuta, mi sento di poter affermare che l'insurrezione non è più proponibile, perché non serve, neppure illusoriamente, a liberarci dal potere. Anche quando le rivolte di popolo sono riuscite ad abbattere le strutture di potere in atto, si è sempre verificato un risorgere di nuove strutture atte al dominio che, attraverso regimi del terrore, hanno imposto la volontà di pochi leader su tutti gli altri. Tutti i tentativi degli anarchici di dare un senso di libertà alle sommosse popolari vittoriose, si sono sempre scontrati con una realtà contrastante che ha impedito il realizzarsi di forme di autogestione e ha favorito il sorgere di nuove tirannidi. Qualcosa di diabolico, sembra essere parte integrante del modo stesso in cui procede l'insurrezione.

Oggi ogni scontro bellico si misura attraverso un potenziale tecnologico molto sofisticato. Anche una eventuale rivolta insurrezionale, soprattutto se in grado di mettere in se-

rie difficoltà chi governa, deve fare i conti con gli apparati repressivi dello stato e gli eserciti. Questi sono forniti di equipaggiamenti che richiedono preparazione e conoscenze tecniche particolari, sono organizzati in strutture da combattimento atte a fronteggiare livelli elevati di guerriglia, usufruiscono di armi tattiche complesse, quali carri armati, elicotteri, missili, ecc. Che si tratti di polizia, di corpi specializzati, o di vero e proprio esercito, si devono sempre fare i conti con apparati militari moderni, tecnologicamente aggiornati, addestrati e con grandissimi mezzi a disposizione.

Una qualsiasi sommossa a carattere insurrezionale, proprio per le caratteristiche che le sono proprie, cioè la spontaneità, l'immediatezza e l'improvvisazione, non può che usare armi di facile fruibilità e apprendimento, come possono essere pistole, fucili o bombe a mano. Altre armi più complesse richiedono di necessità periodi di apprendimento e addestramento che non possono che appartenere a strutture militari organizzate con permanenza. A riprova di quello che sto affermando, sta il fatto che nel mondo attuale, dove esistono sacche di ribellione armata all'imperialismo internazionale, non ci troviamo di fronte a esperienze insurrezionali, ma a vere e proprie guerre di guerriglia. E la differenza non è poca. Oltre a non essere più un momento spontaneo di lotta e di ribellione, si tratta di un vero e proprio esercito, fornito di strutture adatte allo spostamento, al mantenimento, all'esecuzione. Si sorregge su differenziazioni gerarchiche, perché ha bisogno di esercitare il comando e di renderlo esecutivo. Non potendo produrre in propria tecnologia bellica al passo con gli eserciti con cui si contra, deve prenderla dagli stati che la producono. A loro volta questi la forniscono soltanto se a loro conviene sia per il costo elevato che comportano, sia perché devono anche fornire consulenza tecnica e ricambi. La guerriglia è dunque strutturalmente dipendente dai fornitori di tecnologia bellica, cioè gli stati imperialisti che, anche attraverso questa considerevole influenza, gestiscono le loro strategie di espansione.

Qualcuno potrebbe sollevare l'obiezione che il problema centrale di ogni stato è il controllo sociale sulle popolazioni dominate e che se non riesce a conseguirlo, non avrebbe molto senso uno sterminio di massa operato per non soccombere, per il motivo ovvio che dopo tale sterminio non avrebbe più nessuno su cui esercitare il comando stesso. Continue rivolte

di una popolazione che non vuole in alcun modo piegarsi sortirebbero perciò l'effetto di rendere inoperante il potere attraverso una determinazione collettiva irresistibile. Quest'obiezione è senz'altro sensata, ma non tien conto di alcuni fattori. Iniziato uno scontro brutale, non è da escludere che si scatenino una serie di meccanismi a catena irreversibili e inarrestabili, che porterebbero a una distruzione reciproca e alla vittoria del più forte su un cumulo di cadaveri. Al di là di questa macabra eventualità, se i tiranni mollano fiaccati dalla indomabilità del popolo in rivolta, come sempre succede in situazioni simili, le forze politiche cosiddette democratiche, appoggiate da una superpotenza internazionale, riescono a imporre la loro logica autoritaria e a impostare regimi dell'occidentale, avendo un altissimo livello di legittimazione popolare.

Ma tralasciamo il fattore squisitamente militare che, pure ricopre un'importanza di primissimo piano, per analizzare un'altro fattore, a mio avviso ancor più fondamentale, che definirei di ordine psicologico. Il momento insurrezionale è definibile nella sua composizione collettiva come folla aggressiva in movimento e, durante i suoi sviluppi, l'unica indiscutibile protagonista è la moltitudine. Nella folla ogni individuo subisce una vera e propria metamorfosi, scattano in lui meccanismi tipici che portano a scomparire ogni valenza individuale. «Annullamento della personalità cosciente, predominio della personalità inconscia, orientamento determinato dalla suggestione e dal contagio dei sentimenti e delle idee in un unico senso, tendenza a trasformare in atti le idee suggerite, tali sono i principali caratteri dell'individuo nella folla. Egli non è più se stesso, ma un automa, incapace di essere guidato dalla propria volontà»¹.

Una massa in quanto tale sviluppa una situazione in cui l'individuo tende a scomparire, in cui si impone prepotente il bisogno di essere eterodiretti, in cui domina l'irrazionale nella sua espressione più violentemente aggressiva, in cui è irresistibile l'impulso collettivo alla distruzione e, in modo lampante, scompare ogni possibilità collettiva di scambio costruttivo. Dobbiamo riflettere sulle conclusioni cui si perviene analizzando spregiudicatamente i comportamenti indotti dell'uomo massa, in quanto favoriscono il sorgere irre-

¹ Le Bon G., *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano, 1980.

versibile di forme estremamente autoritarie, con tendenza all'assolutismo, come sono appunto il giacobinismo, il fascismo, il bolscevismo, il khomeinismo. Tutta la scienza psicologica conferma queste conclusioni, che ci dovrebbero portare a comprendere quanto l'insurrezione sia inadatta a portare avanti una costruzione anarchica, basata essenzialmente sulla libera scelta di individui coscienti e in grado di esercitare in pieno le proprie facoltà intellettuali e razionali.

C'è da chiedersi come mai nel suo complesso il movimento anarchico storicamente determinatosi non riuscì a cogliere l'intima contraddizione di cui si trova impregnata la strategia rivoluzionaria insurrezionalista. Nell'arco di tempo in cui ha vissuto la sua travagliata storia, ha sempre lottato per riuscire a determinare la fatidica rivolta liberatrice, simbolicamente identificata nella barricata iconoclasta, tutto teso a riprodurre in forme nuove continue e successive «prese della Bastiglia», più che a trovare il modo di sperimentare il nuovo modello sociale, che pure appare senza dubbio più qualificante.

Una possibile risposta, secondo me, risiede nei residui ottocenteschi di cui l'anarchismo non è ancora riuscito a liberarsi. Sorto alla fine del secolo scorso come movimento definito teoricamente e organizzativamente all'interno della Prima Internazionale, inevitabilmente assorbì lo spirito dei tempi. Si trovò così impregnato di una mentalità assimilabile al determinismo positivista allora imperante, che concepiva uno scientismo praticamente assoluto ed erigeva la «scienza» quasi a religione di vita. Una scienza intesa come progresso continuo, permeante tutto di sé, esplicazione di una concatenazione meccanica di causa ed effetto, in grado di regolare l'universo, le azioni degli uomini, la vita sociale. Ne scaturì un'estrema fiducia nella possibilità di determinare a priori gli eventi, come se la storia fosse assimilabile a una scacchiera, in cui i movimenti sono matematicamente prevedibili. Una storia equiparata, ovviamente, alla concezione generale in cui venivano racchiuse le presunte leggi scientifiche che cercavano di spiegare i fenomeni meccanicamente. Nel marxismo, anch'esso figlio dello stesso secolo, questa influenza è ancor più evidente. Propugnando una determinazione dialettica insita nel processo degli accadimenti Carlo Marx con il materialismo storico tentò di imprigionare la storia in una specie di destino necessitante, cui gli uomini non sarebbero stati ca-

pacì di sfuggire. Ma anche gli anarchici Bakunin e Kropotkin, convinti com'erano che il percorso storico avrebbe portato di per sé alla distruzione degli stati, caddero vittime di una illusione simile. Per tutti, intrappolati nell'identico meccanismo, la rivoluzione era legata a una specie di percorso preconstituito, da cui non si poteva in alcuno modo prescindere.

Tra i grandi pensatori e fondatori del movimento anarchico, soltanto Malatesta ebbe consapevolezza e in parte comprese i limiti profondi di questa impostazione. Infatti si rese conto che era assurdo concepire la rivoluzione come prodotto del movimento meccanico insito nella storia, criticò a fondo il determinismo di Bakunin e di Kropotkin, fino a dimostrare quanto fosse paradossale il tentativo di quest'ultimo di elevare l'anarchismo a legge scientifica, meta necessaria del supposto progresso sociale. Capi e affermò che nulla avviene per determinazione, presunta legge che domina le scelte collettive, mentre all'opposto diede estrema importanza alla volontà umana, intesa quale fattore determinante e decisivo del divenire storico. Per lui, giustamente, l'ideale anarchico non può essere confuso né con una legge scientifica, né con una qualsiasi concezione filosofica. «L'anarchia è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi secondo la volontà umana»².

Ma la critica si ferma a questo punto. La rivoluzione non è più una necessità ineluttabile facente parte del percorso storico, ma al di là di un presunto «destino», sarà il risultato di un consapevole intervento umano. Però conserva modalità simili alla impostazione criticata. Sarà sempre un abbattimento dei poteri cui dovrà seguire, non si sa bene come, una strutturazione libertaria. C'è sempre dietro una concezione razionalistica dell'uomo di tipo illuministico. La ragione continua ad essere la facoltà principale dell'uomo, cui di fatto sono subordinate tutte le altre. Prima, la ragione doveva essere capace di interpretare la storia e capire quale era il cammino cui non si poteva sfuggire, ora la stessa ragione condanna un simile determinismo, ma rimane il punto focale dell'intervento. L'uomo, ragionando, dovrà essere capace di in-

² Malatesta E., *La scienza e l'anarchia*, (1925), in *Scritti scelti*, Edizioni RL, Napoli, 1947.

tervenire, usando sensatamente la violenza per distruggere il nemico e, sempre sensatamente, di mettere da parte le forme autoritarie per impostare ragionevolmente la nuova società attraverso forme libertarie.

Nello sviluppo teorico e pratico del movimento anarchico manca una «localizzazione» psicologica degli esseri umani. Quando esso sorse, nella seconda metà del secolo scorso, la psicologia era ancora in fasce. Ne derivò, fra altre, la conseguenza che l'individuo non viene visto nei suoi condizionamenti e, all'interno di una massa insorta; non venne percepito nel suo nullificarsi e delegarsi a un irrazionale collettivo che irrimediabilmente lo trascina, lasciandolo nudo e indifeso davanti alle prevaricazioni autoritarie e assolutiste. Non sfiora la mente, se non velatamente, che questi condizionamenti saranno un impedimento tale da non permettere nessuna costruzione alternativa.

Alla luce delle conoscenze attuali, suffragate da un'esperienza plurima, ha sempre meno senso propugnare l'eventualità di una insurrezione di massa al fine di realizzare una società liberata e libera. Bisogna appropriarsi della consapevolezza che la volontà degli individui, le loro scelte, i loro movimenti, tutto ciò insomma che esprimono, non sono il frutto esclusivo della loro mente razionale. Alla base della determinazione della volontà e delle scelte si trovano componenti essenziali come le pulsioni inconscie, i moti irrazionali, gli archetipi, il flusso libidico. Al di là del bene e del male, l'uomo deve riacquistare la sua identità, visto e accettato per quello che effettivamente è, non più per quello che dovrebbe essere. Ora sappiamo che non è sufficiente una rivelazione, per quanto affascinante possa essere, a rendere consapevoli e spingere a lottare. Come, pure, che i popoli si trovano schiacciati sotto il giogo dei vari assolutismi, soprattutto per effetto di grossi condizionamenti psichici.

La complessità psichica degli individui, deve diventare un punto di riferimento non trascurabile delle analisi che si pongono il problema della trasformazione sociale, coscienti che negli esseri umani è presente tutto, dall'essere più candido ed angelico al più efferato e mostruoso diavolo. Tutto ciò che si manifesta di bene e di male, succede perché ha le sue radici ben salde all'interno del nostro più segreto io. Dobbiamo accettare e tener presente il fatto che tutto il male presente nel mondo è una reificazione, elevata a livello di strut-

ture di dominio, dei desideri, delle fantasie, degli impulsi aggressivi presenti in ognuno di noi. Basta pensare con sincerità a noi stessi. Quante volte abbiamo pensato, od anche solo desiderato di uccidere chi consideriamo nemico, giungendo al punto di procurargli sadicamente dolore. Ben pochi, se non addirittura nessuno, sono esenti da simili fantasie. Il mondo è pieno di queste manifestazioni sottili, rese manifeste o tenute nascoste; non serve a nulla, anzi è dannoso, esorcizzarle teoricamente attraverso un marchingegno logico, che ciecamente non ne tiene conto, relegandole tra le cose secondarie.

Comincia così ad apparire chiaro come lo stato non sia soltanto una struttura autoritaria che si impone sulle genti. Innanzi tutto è la proiezione di una parte del nostro io. Esprime, attraverso la concretezza organizzativa delle istituzioni di cui è composto, il bisogno di potere presente in ogni essere umano. Ma è altrettanto chiaro che ciò non è il tutto. La complessità psichica degli individui potenzialmente ha moltissimi bisogni; è composta di più parti. Così, accanto al bisogno di potere, c'è quello di essere liberi, di autogestirsi senza ingerenze di sorta, pur'esso insopprimibile. L'anarchia appunto è la proiezione di quest'ultimo bisogno e lo definisce al livello macroscopico delle relazioni sociali. Finora ha avuto predominanza nei secoli l'istituzionalizzazione del potere, che però non è riuscito ad eliminare la spinta verso la libertà, perché non eliminabile. Sta a noi cercare il modo per cui anch'essa trovi anarchicamente il respiro che merita. Per farlo, dobbiamo prima di tutto collocare l'uomo nel posto che effettivamente occupa, con tutte le sue proiezioni e le sue debolezze, da cui con estrema leggerezza era stato evacuato. Quando finalmente sarà carnalmente presente, sarà possibile agire sul terreno concreto, inserendo il nostro progetto di trasformazione sociale nel continuo mutamento che contraddistingue il fluire della vita.

Non è, però; solo il momento insurrezionale vero e proprio che va rivisto, come se fosse una semplice pedina posta nella casella errata. A mio avviso è l'intero contesto concettuale dello scontro, di cui l'insurrezione è il momento senza dubbio più spettacolare e più eclatante. Gli anarchici infatti hanno fino ad ora legittimato la propria scelta strategica di rivolta delle masse per mezzo di una logica contrappositiva. Tutta la loro azione è stata e continua ad essere definita es-

senzialmente contro lo stato, l'esercito, l'autorità, la polizia, le istituzioni, le leggi, ecc. Una contrapposizione frontale, antitetica, tendente a negare validità ed esistenza al nemico che è una derivazione ingenuamente inconsapevole della dialettica di hegeliana memoria, che pur è sempre stata dichiarata estranea al metodo in cui si riconoscono. Una simile impostazione di necessità porta a concepire, organizzare, desiderare e, quando è possibile, attuare lo scontro diretto per abbattere ciò cui ci contrappone.

Qualsiasi scontro, per sua stessa natura, porta a misurarsi con una prova di forza che non può fare a meno della vittoria, ottenuta sempre con l'annullamento o la sottomissione dell'avversario. Comporta inevitabilmente il principio autoritario di supremazia, per cui ha sempre ragione chi riesce a imporsi con la forza, al di là di qualsiasi altra considerazione. È lo stesso principio che fa da sostrato alle guerre, logica politica aberrante sulla quale finora si è sorretto il mondo che diciamo di rifiutare e voler trasformare. Una simile drammatica incongruenza, contraddittoria rispetto ai nostri stessi principi, ci rende vittime inconsapevoli della medesima logica che dovremmo e vorremmo ripudiare. Fra l'altro, avendo sottolineato più volte il bisogno della vittoria nel conflitto bellico ingaggiato contro tutti i poteri e non essendo mai riusciti a vincere, non siamo neanche mai riusciti a dimostrare di aver ragione. Quindi, non essendo capaci di abbattere gli stati, come continuiamo da più parti a proporre, o chiudiamo bottega o accettiamo l'idea che lo scontro per l'abbattimento e la sottomissione del nemico non appartiene al nostro universo ideale.

Oltretutto quest'ottica di lotta comporta una conseguenza forse più grave. Nel momento stesso in cui abbiamo dichiarato guerra allo stato, lo abbiamo autorizzato a fare altrettanto, per averlo messo in condizione di scendere in guerra contro di noi. Nell'affermare che l'anarchia non potrà mai cominciare ad esserci finché esisterà lo stato, perché col suo stesso esistere ne impedisce la realizzazione e che quindi questa riuscirà a sorgere soltanto a morte avvenuta dello stato, indirettamente e involontariamente autorizziamo questi a fare di tutto per impedirne l'avvento. Qualsiasi scelta che abbia come presupposto irrinunciabile l'abbattimento dell'avversario, non fa altro che legittimare il suo interesse ad impedire che gli si nuoccia. Legittima cioè l'azione e l'uso repressi-

vo della forza perché gli si dichiara guerra. Nel caso specifico, teorizzare e praticare lo scontro frontale con lo stato, vuol dire ingaggiare una prova di forza sul terreno della violenza militare, ma soprattutto legittimare l'uso della sua violenza, il bisogno di difendere con la forza la sua esistenza.

A questo punto ha ancora senso parlare di rivoluzione? Non solo ce l'ha, ma, uscendo da una visione ormai soltanto ingabbiante, ritroviamo un senso che gradatamente si stava spegnendo. Come abbiamo visto all'inizio, rivoluzione e insurrezione, pur potendo avere una consequenzialità, non conservano nessun legame necessitante e concettualmente sono estremamente distanti l'una dall'altra. Dichiarare una delle due improponibile non significa perciò in alcun modo dichiararlo anche per l'altra. Ciò che si vuole affermare è soltanto che è improponibile la via insurrezionale alla rivoluzione anarchica.

La rivoluzione invece rimane una prerogativa necessitante per la proposta dell'anarchismo. La nostra utopia è un progetto di vita sociale organizzata in modo orizzontale. Non vuole usufruire nè di un governo centrale, nè di analoghe strutture esecutive e deliberanti, perché autoritariamente rappresentano sempre la volontà di pochi imposta su tutti gli altri. In pratica e in teoria è l'autogoverno, la cui composizione di autogestione esclude la contemporaneità di forme politiche eterogestite. Si pone all'opposto dell'esistente, senza il tramonto del quale non potrà riuscire ad essere sperimentata. È essa stessa un evento rivoluzionario, perché per divenire attuale deve sradicare i valori dominanti. Non è concepibile se non come trasformazione radicale, evento macroscopico capace di minare i presupposti dagli assetti vigenti, cambiamento definitivo destinato a perdurare nel tempo. Un simile completo sovvertimento non può che essere opera di una rivoluzione profondissima.

Ora l'abbiamo sganciata dalla obsoleta rivolta barricadiera del popolo ribelle ed è alla ricerca della forma adeguata in grado di renderla operante. Non deve più vivere in ansiosa attesa dello scontro risolutore, perché si è resa conto dell'incongruenza che comporta il voler abbattere ciò che si nega. Ora ha la preoccupazione non tanto di negare ciò che la nega, quanto di affermare se stessa, pur avendo la consapevolezza che la sua presenza sarà viva solo allorché le forme

di dominio non saranno più prevalenti. Ma come fare a realizzare una società che prenderà piena forma soltanto quando il presente non ci sarà più, senza abbattere il presente stesso? Anche questa può sembrare una incongruenza, e non da poco. L'attuale dominio non dobbiamo più tentare di demolirlo, perché gli strumenti della sopraffazione ci si rivereranno contro, mentre possiamo e dobbiamo agire sul terreno del suo superamento.

Superare e non abbattere. Un concetto di azione totalmente diverso, non antitetico, non dialetticamente contrappositivo. Di primo acchito può anche apparire cosa ovvia, che non apporta alcuna effettiva innovazione di fondo. Ma è una impressione del tutto superficiale. Infatti, se la preoccupazione fondamentale è dettata dalla voglia e dal bisogno di distruggere ciò che consideriamo un ostacolo altrimenti insormontabile, le nostre scelte saranno improntate a rendere operante questa esigenza dominante. Allora metteremo a punto tutti i mezzi considerati idonei a questo scopo, cioè mezzi in grado di sostenere un scontro e condurlo vittoriosamente a termine. Tutto dovrà ruotare attorno a questa scelta primaria, perché senza la sua attuazione nient'altro troverà possibilità di affermazione. Se invece la nostra preoccupazione di fondo sarà quella di superare fino ad eclissarlo il presente stato di cose, evidentemente e ragionevolmente porremo in campo altri strumenti ed altre prerogative. Non dovremo più risolvere la questione sul piano militare. Dovremo bensì creare una tensione generalizzata che miri ad andare oltre, ad offuscare progressivamente lo stesso ostacolo che prima volevamo distruggere, con logica di guerra, secondo un'interpretazione tra le più in auge del pensiero e della pratica bakuninista. Il presente va così superato e annullato da un modo di pensare ed agire che tende a sgretolarlo, a renderlo inoperante.

In sostanza è una proposta che mira a togliere legittimità. Il che vuol dire agire e spingere ad agire come se i poteri costituiti non esistessero, al di fuori e tendenzialmente al di là di essi. Nel programmare e costruire le cose, qualunque cosa, fino a dove riesce possibile quei poteri dovrebbero essere ignorati. È un fare caratterizzato dalla precipua scelta di non tener conto delle legalità, senza attaccarla con l'intenzione di determinare lo scontro. Ci deve essere la convinzione che sia possibile e auspicabile muoversi senza che le istituzioni

dello stato appaiano in qualche modo utili. Fare dunque delle scelte che si distinguano per il presupposto dichiarato ed evidente di fare a meno di qualsiasi intervento burocratico istituzionale, perché giudicato inadatto e dannoso per gli scopi immediati che si vogliono raggiungere. Una presa di distanza netta, motivata dalla pessima considerazione che si nutre per gli interventi delle istituzioni, in quanto tali calati dall'alto. Una volontà chiara di smascherare il volto di tutte le autorità, sorte per esigenze specifiche di controllo gerarchico, non, come vorrebbero contrabbandare i burocrati, per risolvere nel migliore dei modi i problemi della collettività. Delegittimare, per riuscire a screditare le istituzioni in tutti i loro compiti e interventi (soprattutto in quelli dove conservano l'alone della necessità), per portare alla conclusione che, oltre a non essere indispensabili, le strutture autoritarie sono dannose.

Dobbiamo aver chiaro che alla base di tutto c'è la creazione di una mentalità nuova, rivoluzionaria rispetto a quella dominante. Per farlo bisogna riuscire a stravolgere gli assiomi culturali imperanti, perché è in essi che il potere trova la legittimazione che gli dobbiamo far venire meno. Finché ci sarà la convinzione generalizzata che in qualche modo il ruolo di capo ha una funzione utile, il ruolo di capo non tramonterà mai. Quando riusciremo ad abbattere padroni, capi, burocrati, risorgeranno sempre. È l'idea, la certezza irrazionale radicata negli esseri umani che quei ruoli assolvono compiti utili al bene comune che deve essere innanzi tutto distrutta. Oggi, come ieri e, se non interverremo in modo adeguato, come domani, le strutture burocratiche con cui si esercita il dominio, sono considerate necessarie per organizzare le cose delle collettività. Se vogliamo passare da questa fase di eterogestione ad una nuova fase di autogestione, rivoluzionaria rispetto alla prima, dobbiamo prima di tutto sradicare questa convinzione purtroppo radicata nell'animo popolare perché altrimenti il dominio si riproporrà sempre, da essa legittimato.

La libertà è un valore che si collega direttamente al bisogno umano insopprimibile di non venire coatti, violentati, schiavizzati, sottomessi. È un valore contrario a quello gerarchico dominante che, legittimato dal bisogno organizzativo, opera appunto sottomettendo, violentando, schiavizzando. C'è la convinzione diffusa che non sia possibile agire in

modo efficiente senza che un'idea si imponga su tutte le altre, che la pluralità di idee, di metodi, di proposte, renda di fatto impossibile la realizzazione di un qualsiasi progetto. Su questo presupposto culturale, che in realtà è solo un assioma indotto, il potere trova un incentivo fondamentale per schiacciare ogni istanza di libertà. Sta a noi, col nostro operare e la nostra intelligenza, ribaltare questo valore di semplificazione autoritaria. Dobbiamo riproporre la molteplicità, il pluralismo, l'accettazione completa di tutte le diversità, come valore e come metodo organizzativo. Ridicolizzare la farsa «pluralistica» imperante, per cui ogni accordo politico si trasforma inevitabilmente in forme mediate tra vertici e poi imposte come frutto della volontà collettiva. Il loro presunto pluralismo in realtà è solo una semplificazione autoritaria della complessità di cui è composto il reale. Dobbiamo smascherarli.

Anarchici consapevoli, saremo presenti all'interno delle situazioni con metodo e tensione continua verso la libertà. Dobbiamo riuscire a generalizzare la cultura e la mentalità del pluralismo reale e dell'autogestione. Dobbiamo sovvertire con metodi opposti, ma non antitetici, le basi strutturali culturali del dominio, dimostrando con coerenza di fatti e chiarezza teorica che l'autodeterminazione organizzativa e la contemporanea pluralità della esperienze, nella pratica sono più efficienti e valide dei metodi gerarchici in auge. La nostra strategia sarà quella di superare il presente senza preoccuparsi di distruggerlo.

Forse allora la rivoluzione anarchica comincerà ad essere un fatto in via di compimento.

Per i tipi delle Edizioni Archivio famiglia Berneri è di prossima pubblicazione il libro di Andrea Papi *La nuova sovversione ovvero la rivoluzione delegittimante*.

La rivoluzione: elemento rituale o costitutivo dell'anarchismo?

Horst Stowasser *

È ovvio che la connotazione rivoluzionaria — cioè l'intenzione di realizzare una rivoluzione, una trasformazione *fondamentale* della società — è parte integrante dell'anarchismo. una teoria e pratica anarchica non rivoluzionaria costituirebbero una contraddizione in termini. In ciò concordo pienamente con l'affermazione di Luciano Lanza: «...diviene un non senso discutere se l'anarchismo debba o non debba essere rivoluzionario. Sarebbe come discutere se l'uomo può o non può vivere senza un organo fondamentale come, ad esempio, il cuore».

Su questo, comunque, è facile acconsentire. Ma dopo? Riconoscere che l'anarchismo è in se stesso rivoluzionario è soltanto un atto retorico, se non possiamo definire e concretizzare cosa significa «rivoluzione» e come è possibile realizzarla.

Dunque, per prima cosa abbiamo bisogno di una definizione. Io però non voglio aggiungere un'altra definizione alle tante che già esistono. Il mio intende piuttosto essere un apporto critico che mira ad affrontare la discussione di questi ultimi tempi più da un punto di vista pratico che teorico.

Di norma, quando si parla di un atto «rivoluzionario» si fa riferimento ad un atto che ha tale caratteristica in sé, isolatamente considerato. Ad esempio, uno sciopero selvaggio e autonomo, una rivolta locale, una mobilitazione di massa

* Responsabile del Centro di Documentazione Anarchica (ADZ) di Wetzlar (Germania), è stato redattore della rivista «Freie Press» e animatore della casa editrice An-Archia Verlag.

con finalità sociali di grande portata, un movimento guerrigliero, un attentato, la costruzione di una barricata, fino ad arrivare a movimenti di ampie dimensioni come la Spagna rivoluzionaria, l'Ucraina, eccetera, tutto ciò nell'interpretazione classica è visto come rivoluzionario.

Si parla invece di azioni «riformiste», nel caso della divulgazione delle idee e della propaganda, ad esempio, oppure di scioperi rivendicativi salariali, di attività culturali, oppure ancora di cooperative, di collettivi di agricoltura alternativa, o anche di un convegno libertario come quello di Venezia.

Se si dovesse accettare come valida tale distinzione, si dovrebbe ammettere che tutto il movimento anarchico (con rarissime eccezioni) è riformista, e che i gruppi o gli individui rivoluzionari sono assai scarsi. Eppure il movimento anarchico attuale si considera rivoluzionario e rimprovera a tali gruppi il loro avventurismo, l'uso della violenza, eccetera.

Come risolvere una simile contraddizione?

Io non credo che si tratti di una vera contraddizione, ma solo di una confusione di concetti. Infatti la precedente distinzione provvisoria fra «rivoluzionario» e «riformista» è basata su concetti meramente popolari, anche se molto diffusi tra gli anarchici, secondo cui è rivoluzionario tutto ciò che si distacca dalla pratica partitica, dal modo borghese di far politica, dal sistema politico statale. Più concretamente: rivoluzionario è ogni atto violento, riformista ogni atto pacifico.

Tale definizione mi sembra falsa e, inoltre, pericolosa, poiché prende in considerazione soltanto il *fenotipo* delle azioni, l'aspetto, la qualità astratta di esse, prese in sé e per sé. Di ogni azione, invece, va sempre tenuto presente il contesto sociale nel quale essa si manifesta, e ciò è di una evidenza banale, riconosciuta da ogni persona dotata di senso critico, anarchica o no che sia. Si arriva così al fatto apparentemente contraddittorio, che certe azioni fenotipicamente «rivoluzionarie» possono anche sortire effetti antirivoluzionari (oppressione, cioè una situazione peggiore della precedente), mentre viceversa azioni fenotipicamente «riformiste» hanno conseguenze rivoluzionarie nel senso stretto del termine, cioè danno origine a modificazioni radicali della società.

La concezione popolare della rivoluzione, dunque, definendola come l'opposto del mondo politico borghese, si lega indissolubilmente a quest'ultimo e ne resta schiavo, poi-

ché si limita a fare di esso una riproduzione in negativo, rinunciando a qualsiasi possibilità di creare alcunché di nuovo, realmente differente dal mondo borghese stesso. E questo, mi sembra evidente, non è certo quanto auspicano gli anarchici.

Credo pertanto che sia importante per noi smettere di chiederci se un'azione è «rivoluzionaria» o «riformista», sulla base soltanto del suo fenotipo. Un'azione violenta può essere rivoluzionaria, ma anche controproducente, una cooperativa può essere riformista, ma anche rivoluzionaria, o anch'essa controproducente, a seconda dei casi. Ciò che conta non è l'*aspetto* delle azioni, ma il *contesto* in cui avvengono, le loro finalità all'interno di una strategia, di un clima sociale e politico.

Ad esempio: il movimento anarchico, allorché si batteva per l'orario lavorativo di otto ore, nella Chicago del secolo scorso, era riformista o rivoluzionario?

Ogni azione, in sé e per sé, è neutrale. Una campagna per il miglioramento delle condizioni di lavoro può essere riformista, se i promotori, come i sindacati tedeschi d'oggi, considerano se stessi come parte integrante del sistema, senza alcuna prospettiva di trasformazione sociale. Oppure può anche essere controproducente, come fa notare Wolfgang Haug, se viene inserita nel contesto delle moderne tecnologie di tipo elettronico. Ma la *stessa* lotta rivendicativa può diventare rivoluzionaria, se invece rientra in una prospettiva concreta, in un obiettivo esistente e reale, cioè a dire, se è il prodotto di un movimento rivoluzionario che ha una strategia praticabile.

Da tale punto di vista, la lotta per le otto ore era certamente rivoluzionaria, in quanto era espressione di un vasto movimento per la trasformazione di tutta la società, e non mirava unicamente alla riduzione dell'orario di lavoro. Del resto anche la pratica della Cnt spagnola nei venti-trenta anni precedenti alla rivoluzione era fenotipicamente riformista: rivendicazioni salariali, lavoro culturale, preparazione dei militanti, elaborazione dei modelli teorici per la trasformazione della società attraverso i sindacati, eccetera. Eppure, anche se ogni singola azione di questa pratica appariva riformista in sé, era parte integrante di una strategia rivoluzionaria che, al momento giusto (1936); ha dato i suoi frutti, confermando la propria validità.

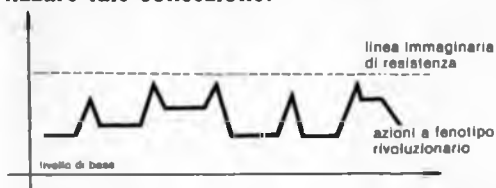
Ecco dunque che la contraddizione di cui si parlava poc' anzi si dimostra solo apparente. Mi pare lecito affermare che sia le azioni dall'aspetto rivoluzionario che quelle dall'aspetto riformista sono necessarie, ma al fine di produrre ciò che etimologicamente si intende per rivoluzionario. Mi spiego. Singoli atti violenti, «rivoluzionari», non generano una trasformazione della società, e producono invece una contro-oppressione, se non sono parte di una base stabile con un obiettivo rivoluzionario concreto. Tale forma di rivoluzionarismo finisce sempre in un rituale vuoto di tipo teatrale: il «gesto» rivoluzionario. Ciò, al contrario, non avviene se il «gesto» rientra in un progetto rivoluzionario reale, anzi, in certi momenti, senza quelle azioni fenotipicamente rivoluzionarie la situazione rimarrebbe bloccata. All'opposto, gli atti fenotipicamente «riformisti» possono anch'essi risultare inefficaci, se restano chiusi in sé: finiscono per subire un'involuzione in senso economicistico, o burocratico, senza alcuna energia trasformatrice. Abbiamo numerosissimi esempi di azioni a fenotipo «riformista» che, nel momento in cui perdevano di vista il proprio contesto rivoluzionario, sono entrati in decadenza, divenendo parte integrante del sistema statale, invece che combatterlo.

Per tutti questi motivi, nego che si possa attribuire la connotazione di «rivoluzionario» o «riformista» a singoli atti. Tale connotazione può essere attribuita soltanto a vasti settori sociali ed alle loro lotte. L'anarchismo, ovviamente, deve essere rivoluzionario, ma è un non piccolo errore credere che gli anarchici possano essere suddivisi in riformisti e rivoluzionari a seconda delle loro azioni. Il vero problema mi sembra un altro.

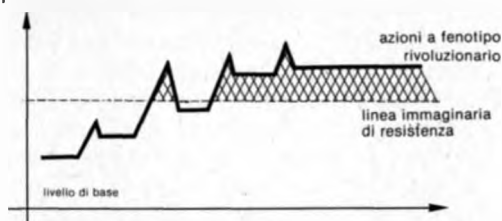
Sia le azioni fenotipicamente rivoluzionarie che quelle fenotipicamente riformiste sono necessarie, ma nessuna, da sola, è in grado di garantire il raggiungimento dell'obiettivo. Il problema, dunque, è come ottenere che i due tipi di intervento si intercambino, che si pongano in contatto reciproco e mutua coordinazione, senza perdere di vista il fine rivoluzionario e andare incontro a una decadenza riformista (come è accaduto per il movimento socialista, che, a livello internazionale, professa ancora un'ideologia trasformatrice della società in senso socialista, mentre in realtà è una delle colonne più importanti e solide del sistema capitalistico).

Gli atti a fenotipo «rivoluzionario», mi sembra, possono

risultare utili solo se riescono a superare quella che io definisco la «linea immaginaria di resistenza» della società. Tale linea può essere pensata come il livello di un corso d'acqua. Al di sotto di esso, ogni azione è sterile, non emergendo in superficie. Sono invece positive le azioni che riescono a superarlo, nel senso che riescono ad indurre modificazioni sociali, ad avvicinarsi ad una situazione anarchica. Per visualizzare tale concezione:



A) — Caso in cui le azioni rivoluzionarie non riescono a superare la linea di resistenza.



B) — Caso in cui le azioni rivoluzionarie riescono a «perforare» la linea di resistenza

Non possiamo pensare che le molteplici azioni rivoluzionarie, spesso coraggiose ed eroiche, condotte dagli anarchici in paesi ed occasioni diversi, siano state un «male» in certi casi e un «bene» in altri, solo perché in certe situazioni hanno prodotto risultati positivi e in altre no. Gli anarchici giapponesi, tedeschi o bulgari, che hanno lottato con azioni rivoluzionarie senza risultati soddisfacenti, erano forse peggiori degli anarchici spagnoli, argentini od ucraini, che almeno per un certo tempo hanno trionfato? Certamente no. Il problema è un problema di *livello*.

In Spagna, ad esempio, gli atti rivoluzionari riuscivano a raggiungere un livello di poco inferiore a questa linea immaginaria, finché, al momento opportuno, molti di essi sono arrivati a «perforarla» simultaneamente in più punti tanto da dissolverla, o quasi. È questo il momento in cui la rivolu-

zione comincia a generalizzarsi e ad acquisire il proprio dinamismo. La distinzione artificiale tra atti rivoluzionari e riformisti diviene allora superflua, perché in siffatti momenti tutto è rivoluzionario, riferendosi direttamente al processo dinamico di una rivoluzione generale. Per continuare l'esempio della Spagna rivoluzionaria, la lotta violenta contro i fascisti, al fronte, era altrettanto rivoluzionaria che la produzione di pane, forse, o una scuola libera, o una cooperativa, o la redazione di un giornale anarchico.

In definitiva, dunque, il problema fondamentale di oggi è il seguente: come è possibile elevare la base di partenza degli atti a fenotipo rivoluzionario, in modo che si avvicinino il più possibile alla suddetta «linea immaginaria di resistenza»?

È bene tenere presente che questa «linea» è soltanto una costruzione mentale, non esiste nella realtà, non è definibile né misurabile. Essa rappresenta il limite tra la resistenza della società statale e l'accettazione generale della realtà anarchica. Più che una linea, quindi, è uno strato, con uno spessore dipendente da fattori diversi. È per tale motivo che gli atti fenotipicamente rivoluzionari sono (e sono sempre stati) necessari: essi servono a misurare, a scandagliare l'entità di questo spessore, così come si presenta in un certo paese. Nella maggioranza dei casi, gli atti fenotipicamente rivoluzionari equivalgono, nei periodi pre-rivoluzionari, ad una sorta di filo a piombo con il quale misurare la distanza tra questo spessore il livello raggiunto dalle nostre azioni.

In effetti, le azioni a fenotipo rivoluzionario possono avere anche un'altra funzione, e precisamente quella di scuotere e commuovere gli animi, contribuendo così a decomporre il sistema statale. In ciò, esse mirano a raggiungere uno scopo che normalmente è riservato, in massima parte, alle azioni a fenotipo riformista. L'errore in cui non si deve cadere, comunque, è quello di credere che gli *atti rivoluzionari* debbano sempre avere, necessariamente, *conseguenze rivoluzionarie* (cioè, la rivoluzione), mentre gli atti riformisti non possano evitare di subire involuzioni riformiste.

Il grande problema degli anarchici, oggi, è trovare un equilibrio tra la pratica fenotipicamente rivoluzionaria e quella fenotipicamente riformista, in modo da renderle reciprocamente coordinate ed elevare così il livello della nostra azione, che attualmente è assai lontano dalla linea immaginaria

di resistenza. Questo è l'unico modo perché entrambe le tendenze possano unificarsi e assumere, insieme, una funzione nettamente rivoluzionaria. In assenza di una simile ristrutturazione, se non cessa la sterile polemica tra anarchici «riformisti» e anarchici «rivoluzionari», se non si esce dalla confusione tra il fenotipo di una azione e la sua funzione obbiettiva in seno ad una strategia, l'anarchismo contemporaneo resterà ciò che oggi è, con poche eccezioni: un movimento di divulgazione di *idee*, un movimento che si limita ad amministrare una tradizione, un movimento di critica, comunque privo di reale influenza nella società, e quindi incapace di realizzare una rivoluzione libertaria. Un simile movimento ha tutti i classici connotati della setta.

Finisco. Tutto quanto ho sin qui esposto non ha mere finalità teoriche. È solo la base teorica di un vasto progetto che in Germania alcuni compagni anarchici stanno mettendo a punto e, ultimamente, iniziando a realizzare. Un progetto pratico, attraverso il quale si intende dare una risposta pratica, realizzabile, alla domanda generale: quali modelli sono in grado di offrire oggi gli anarchici, al fine di uscire dalla situazione chiusa in cui ci troviamo, specialmente nei paesi altamente industrializzati? Ma di questo progetto sarà opportuno parlare in altra sede.

Abbandonare o reinventare la rivoluzione?

Fernando Aguirre *

Octavio Alberola **

Fino a pochi anni fa, denunciare le deviazioni autoritarie e l'inevitabile tendenza totalitaria di quello Stato che la Rivoluzione aveva prodotto o avrebbe potuto produrre era cosa da libertari. Poi, di fronte all'impossibilità di una «rivoluzione nella Rivoluzione» ed alla generalizzazione di quelle deviazioni e di quella tendenza, sono arrivati tempi di crisi per le cosiddette «coscienze rivoluzionarie», tempi in cui la critica ha messo non solo in dubbio ma in discussione il concetto stesso di Rivoluzione. Ecco perchè, oggi, quella sull'etica e sulla rivoluzione è diventata la riflessione più necessaria, salutare, igienica e promettente del nostro tempo. E forse anche perchè oggi (e domani) sono sempre più numerosi quelli che, desiderando con Marx «trasformare il mondo» e con Rimbaud «cambiare la vita», lanciano grida e gesti contro una Rivoluzione che non riesce a sradicare nè la miseria, nè la paura, nè la morte, nè le menzogne...

Per questo, ora, senza temere d'essere qualificati — come allora — «masochisti anarchici», «alchimisti utopici», «impotenti», «castrati», poniamo la domanda che prima sembrava inconcepibile, stigmata per tutti i rivoluzionari: abbandonare o reinventare la Rivoluzione? Perchè, se pure affermiamo con Savater¹ che «la rivoluzione è un'aspirazione etica» irrinunciabile, non possiamo e non vogliamo ignorare tutto ciò che è stata la Rivoluzione sinora: negazione dell'aspirazione etica e della pratica etica senza le quali la Rivoluzione non è altro che la caricatura e l'antinomia della rivoluzione,

* Ex redattore della rivista libertaria «El topo avisor» di Barcellona, vive a Parigi.

** Per lunghi anni attivo nella resistenza anti-franchista, ha subito molti arresti ed espulsioni. Autore di *L'anarchismo espagnol: action révolutionnaire 1961-1975* (Bourgeois, Parigi, 1975) e di *Appunti critici sul movimento libertario spagnolo e la CNT* (La Rivolta, Ragusa, 1979).

¹ Savater F., *Que es la revolucion antitotalitaria?*, "Bicicleta", n. 22

di quel sogno che nel corso della storia ha fatto ribellare tanti uomini e tante donne contro l'oppressione e lo sfruttamento. E perchè, «di fronte allo scetticismo, al disinganno ed all'orgia di disillusione di tutti quelli che svegliandosi dal sonno dogmatico non sanno fare altro che annuire all'unisono con agrodolce chiaroveggenza, per giustificare la loro attuale rinuncia alla magniloquente nozione di Rivoluzione», non vogliamo rinunciare a quel sogno che continuiamo a chiamare «rivoluzione»... Non perchè la rivoluzione sia una questione veramente all'ordine del giorno — per quanto, chi lo sa? —, ma perchè nel porci la domanda: perchè la rivoluzione, rispondiamo senza alcuna esitazione: per non rassegnarci ad essere quel che hanno fatto e cercato di fare di noi quelli che comandano (La domanda: chi comanda?, cioè contro chi ribellarsi?, la vedremo poi, alla fine di queste pagine).

In effetti, tornando alle frasi di Savater, domandandoci se abbandonare o reinventare la Rivoluzione (in quanto modello, progetto o sistema sociale) non solo riecheggiamo le grida lanciate contro una rivoluzione responsabile dello scetticismo, del disinganno e dell'orgia di delusioni attuali, ma nello stesso tempo riecheggiano i nostri stessi dubbi sulla vitalità dell'utopia libertaria (che i residui vecchi e nuovi del purismo ideologico acrata continuano a proclamare, con la rituale ed innocua ratifica di «principi, tattiche e finalità») in seno alle società contemporanee, che sembrano rassegnarsi al progresso delle varie minacce totalitariste (politiche, economiche, culturali, tecnologiche) rafforzate da *tutte* le tendenze autoritarie. Però, riaffermando l'irrinunciabilità di quell'aspirazione etica che è la rivoluzione, riecheggiano anche quel che da un paio di secoli hanno propugnato i combattenti del «Comunismo Libertario» e la nostra stessa percezione di quelle «tensioni libertarie» che confermano la necessità oggettiva (o l'auspicabilità, per i soggetti) d'una rivoluzione che scaturisca da «sollevazioni effettive di individui reali (non classi o caste predestinate) che rivendicano la loro emancipazione economica, la loro autonomia politica, la loro liberazione sessuale od il riconoscimento istituzionale di stili di vita differenti»².

Inoltre, come dimenticare che «l'assenza dell'idea di rivoluzione nella pratica»³, il fatto che «l'idea di rivoluzione non

² *ibidem*

³ Orsoni C., *Questions sur le pouvoir et la revolution*, relazione presentata al "seminario sul potere", Lyon, 12,13 maggio 1984

sia presente, in maniera significativa, in alcun comportamento individuale o collettivo» ed il fatto che «l'idea di rivoluzione non svolga ormai altro che un ruolo di riferimento storico, teorico o ideologico» ci obbligano ad interrogarci sull'utilità/pericolosità di perseverare (lacanianamente) nella formulazione e applicazione del «progetto rivoluzionario» (Rivoluzione) o sulla necessità/opportunità di inventarne un altro capace di affrontare la «profonda trasformazione dei dispositivi di dominio propri alle società moderne»?⁴

E dunque di nuovo: abbandonare o reinventare la Rivoluzione?

Di fronte all'alternativa forse sarà bene mettere in chiaro che cosa intendiamo per Rivoluzione e rivoluzione, così da evitare malintesi e facilitare la chiarezza concettuale del dibattito attorno a quest'idea che non è più sorretta da alcuna certezza scientifica (se pure lo fu mai!).

Rivoluzione e rivoluzione

Finora che cos'è stato «fare» la Rivoluzione, se non risolvere le contraddizioni e ristabilire il Potere, consolidando un nuovo ordine e nuove relazioni di dominio?

Saranno presto settant'anni da che quel gran bagliore all'Est illuminò i cuori di tutti i proletari e fece credere che si era all'alba d'una nuova era. Epperò, tutto ciò che da allora è stato concepito e costruito da quel Centro e Capitale dell'«internazionalismo proletario» è andato progressivamente allontanandosi dal proposito trasformatore e dalla speranza dinamica dei movimenti iniziali. I «bagliori» successivi in altri suburbi del mondo non han fatto che accentuare le delusioni e dilatare lo scetticismo sulle possibilità di demistificare ed eliminare l'attaccamento irrazionale e ideologico al Potere, quella volontà di servire (lasciando che altri dominino e talora dominandoli) che — come dimostrò La Boëtie — perpetua le catene che tutti gli ideali rivoluzionari pretendevano di spezzare.

Se volgiamo un po' lo sguardo ad un altro bagliore, quello delle parole, vediamo che il concetto hegeliano di «superamento» («Aufheben») significa insieme «eliminare» e «conservare»: eliminare il tiranno conservando la tirannia (Morto

⁴ *ibidem*

un papa se ne fa un altro... e viva le catene!). È così che la Storia ci racconta che il trionfo della Rivoluzione si traduce nella presa del Palazzo d'Inverno, cioè: che la rivoluzione è morta, che — istituzionalizzata — ha abbandonato il vivente ed il reale per farsi Storia, per conservare l'essenziale di ciò che si voleva (o si pretendeva) distruggere: lo Stato.

Ma, visto che le prestiamo l'orecchio, ascoltiamo quel che la Storia ci dice su quei tempi in cui la parola «rivoluzione» era ancora (più o meno) vergine:

sin da Fourier («l'utopista libertario») e da Marx («socialista scientifico»), rivoluzione e socialismo procedettero nel tempo come una medesima aspirazione: l'aspirazione ad un mondo in cui l'uomo non sarebbe più stato un lupo per l'uomo e neppure un cane!). Al di là della lotta di classe come motore della storia, al di là della proprietà collettiva dei mezzi di produzione e di tante altre ipotesi di lavoro, il socialismo marxista e quello libertario coincidevano nell'obiettivo finale: la fine, per l'appunto, dello sfruttamento, del dominio, dello Stato. Per entrambi, per lo meno (e forse per lo più) dal punto di vista teorico della formulazione dell'ideale, rivoluzione e Rivoluzione erano l'espressione di uno stesso desiderio di trasformare insieme l'uomo e il mondo, nel senso di farla finita con tutte le ingiustizie e rendere — finalmente — possibile la libertà, l'uguaglianza, la fratellanza ed anche la sororanza... Si scatenò però la bagarre quando ognuno dei due propose una via per arrivare a quello stesso mondo lontano dove non ci saranno né sfruttati né sfruttatori, né dominati né dominanti.

Perciò, sin da Fourier, Marx, Bakunin, ecc. il problema non era *come* fare la rivoluzione (quale Rivoluzione?), perché si supponeva di sapere già *che cosa* era la rivoluzione... Oggi la cosa peggiore (ma forse è meno grave di quanto possa apparire a prima vista) è che non solo continuiamo a non sapere *come* farla ma cominciamo anche a chiederci *che cos'è* la rivoluzione e a domandarci se gli schemi marxista e libertario non fanno anch'essi parte di quello che *non* è la rivoluzione. Anche se, con il distacco che ci viene dal passare degli anni e della molta acqua passata sotto i ponti qualcosa per lo meno ci è ora abbastanza chiaro: pur non sapendo quello che, nelle attuali condizioni di sviluppo delle nostre società, possano o debbano essere la rivoluzione ed il socialismo, arguiamo quello che *non* (in nessun modo, in nessuna forma) vogliamo

che siano: campi di concentramento, obbedienza, sottomissione messianica, prigionia, istituti di rieducazione. Non v'è alcun dubbio che, lasciando da parte tutte le dispute teoriche e le lotte partigiane tra coloro che pretendevano di fare la Rivoluzione ed arrivare al Socialismo sull'autostrada dello Stato (per *meglio* estinguerlo) e coloro che proponevano di rompere immediatamente tutti i segni e segnali del potere, sinora la Rivoluzione non ha portato l'avvento del socialismo e neppure ha eliminato le forme più abbiette dell'autoritarismo politico-ideologico e delle sue nefaste ma efficaci conseguenze sociali.

In sintesi: i mostri partoriti da quella Rivoluzione bolscevica e dalle altre di cui è stata madrina (o sorella maggiore), così come anche le miserie etiche che ci hanno tramandato le elite residuali della Rivoluzione spagnola - anche se a ben diversi livelli e gradi - testimoniano d'un fallimento che non è solo delle teorie e degli uomini, ma di qualcosa di più profondo e generale: del concetto stesso di Rivoluzione. Donde la necessità e l'urgenza (e potremmo quasi aggiungere: l'obbligo morale ed esistenziale) di porre (porci) la domanda: "abbandonare o reinventare la Rivoluzione?". Perché se il grossolano ottimismo della fede nel progresso automatico - che era ciò che secondo Bloch caratterizzava sinora i partiti rivoluzionari, convinti com'erano che le leggi della Storia funzionavano a loro favore - ha patito un duro rovescio, il pessimismo che lo rimpiazza induce certo più all'accettazione dell'ordine stabilito che alla sua sovversione. E perché neppure possiamo consolarci del fallimento con un nostalgico lamento sulla perduta purezza paradisiaca di quel mitico ideale incarnato nella rivoluzione e nel suo socialismo.

Dunque, prima di tentare una risposta che verrà meglio successivamente, ci sembra utile e dilettevole procedere ad un'analisi sommaria dei principali fallimenti storici della Rivoluzione (di ispirazione marxista o anarchica). In effetti, a meno di passare da un mito moribondo ad un altro disincanto agonizzante, dall'illusione lirica all'esercizio dell'apocalisse, anche i rivoluzionari più entusiasti sono costretti a riconoscere che la Rivoluzione di taglio e concezione marxistoide si trova di fronte ad un triplo fallimento storico: 1) quello della corrente *riformista* (socialisti e socialdemocratici); 2) quello della tendenza *rivoluzionaria* (comunisti, trozkisti, maoisti, ecceter-isti che non sono arrivati al Potere); 3) quello dei

partiti- Stato comunisti che costituiscono il cosiddetto "blocco socialista". E, anche se si tratta d'altri rivoluzionari e d'altri entusiasmi, per quanto riguarda cioè la Rivoluzione di concezione anarchica, anch'essi saranno costretti a riconoscere che il loro fallimento storico è duplice: da un lato, i movimenti libertari hanno perso ovunque il contatto con la "realtà" e l'appoggio delle "masse", e dall'altro lato la Rivoluzione spagnola tentata dagli anarchici (pur non essendo quella che è andata più avanti quanto ad autentiche esperienze rivoluzionarie) ci appare oggi con tutti i suoi limiti, miserie e contraddizioni che l'avevano condannata al fallimento ancor prima che il franchismo la seppellisse. Ma entriamo un poco nel dettaglio.

1) il socialismo riformista

È sufficientemente chiaro che il socialismo riformista non è riuscito ad imporre, neppure laddove transita regolarmente per il Potere, nessuna di quelle riforme strutturali che aveva un tempo preannunciato (quando s'era separato dalla corrente rivoluzionaria) come realizzabili con passi corti e comodi. Socialisti e socialdemocratici hanno contribuito a migliorare il capitalismo, facilitando l'integrazione della "classe lavoratrice" nella società di produzione e consumo capitalista, senza mai e poi mai porre in questione nessuna delle strutture fondamentali del capitalismo. Grazie al gradualismo politico e al pragmatismo economico, hanno contribuito all'assimilazione ideologica capitalistica da parte del popolo salariato: "lavora e produci, consuma e paga!". Da Kautsky al nostro dinamico e fotogenico Felipe Gonzales, passando per Mitterrand e Palmer, i partiti socialisti hanno lasciato sempre per dopodomani la politica che dicevano essere la loro. Ed è così che il socialismo riformista è stato incapace di impedire il consolidamento del capitalismo e, cosa ancor più grave, non ha potuto nemmeno evitare i fascismi né le guerre coloniali e mondiali.

2) le correnti rivoluzionarie marxiste

Dello stesso genere il secondo fallimento storico della Rivoluzione di concezione marxista, quello di tutti i partiti comunisti occidentali (nelle loro diverse varianti, filosovietici, eurocomunisti, trotskisti, maoisti ...) perchè, oltre a non essere riusciti a promuovere la Rivoluzione (obiettivo, questo, dandosi dalla Terza e dalla Quarta Internazionale), il loro passaggio per il Potere è stato sempre in quanto forza di comple-

mento e sostegno di una politica riformista - quando non addirittura sfacciatamente di "Unità Nazionale"! Inoltrè, nonostante non si possa imputar loro la stessa responsabilità che incombe sul socialismo riformista per quanto concerne il consolidamento del capitalismo, non c'è il minimo dubbio che la loro responsabilità è grande per quanto riguarda la divisione della "classe lavoratrice", la sua integrazione nell'ordine imposto dalla borghesia e la mistificazione in cui l'ha mantenuta rispetto a quanto succedeva nel "socialismo reale", laddove cioè i partiti comunisti avevano imposto le reti della "dittatura del proletariato". Così la storia del comunismo in Occidente è quella di una lunga serie di capitolarioni di fronte agli interessi ed alle parole d'ordine di un Partito, di una burocrazia e di un "Capo-Faro-di-tutti-i-popoli-oppressi". Da Lenin al nostro conciliante Carrillo, al comico Marchais o all'ex elegante Berlinguer (passando per il babbino Stalin, che Neruda e J. Semprun descrissero in poemi esemplari come "Capitano di tutti i popoli" e "Architetto del Comunismo"), i partiti comunisti hanno posticipato ad una "settimana prossima" la venuta non della Grande Soirée ma più semplicemente della rottura con il capitalismo.

3) *i partiti-Stato comunisti*

Di tipo diverso, ma con conseguenze più funeste, è il terzo fallimento storico della Rivoluzione di concezione marxista, quello dei partiti comunisti che, in varie parti del mondo, "costruiscono" il socialismo a colpi di dittature sul proletariato. Chi può negare oggi che quel che stanno costruendo questi partiti-Stato sono sistemi politico-polizieschi, governi totalitari dove domina la burocrazia?

Le trasformazioni importanti che hanno conseguito sono state sempre a prezzo di sacrifici terribili (d'ordine umano ed etico), senza che peraltro siano riusciti a risolvere neppure i problemi ("capitalistici") delle nazionalità, della gestione sociale e della produzione (che continuano ad essere altrettanto acuti quanto lo sono nelle società liberali). Ed ecco i continui conflitti per l'egemonia o contro la dipendenza tra nazioni dello stesso blocco socialista (che sono arrivate persino a guerre di taglio classicamente imperialista nel caso Cambogia-Vietnam-Cina). Ecco il fatto altrettanto significativo e grave che in nessuno di questi paesi il comunismo ha potuto tollerare una minima democrazia di base (le cosiddette "libertà formali borghesi"). Ed ecco, infine, che non è sta-

to abolito il salariato, con tutta la sua iniqua scala di privilegi che era considerata esclusivamente legata all'ideologia capitalista.

4) *la rivoluzione anarchica*

L'ultimo fallimento storico che ci resta da analizzare brevemente è quello della Rivoluzione di concezione anarchica e, in un certo senso, dell'anarchismo come ideologia. Questo fallimento che, come abbiamo detto, è doppio (la scomparsa dell'anarchismo in quanto movimento ed il processo di istituzionalizzazione rivoluzionaria nella Rivoluzione / guerra civile spagnola) lo è assai più per *omissioni* che per *presenza* nella storia della Rivoluzione e della costruzione del socialismo. Il fallimento storico dell'anarchismo non si iscrive sul terreno delle realizzazioni politiche (per quanto, a volte...), ma appare evidente che, come ideologia rivoluzionaria, non è riuscito a risvegliare la coscienza degli oppressi di fronte al pericolo ed alla denuncia - sempre attuali - di una oppressione che riappare e si perpetua in ogni nuovo Potere rivoluzionario. Più grave ancora: neppure nella coscienza dei "militanti" anarchici (non tutti per fortuna) le analisi antiautoritarie erano (sono, purtroppo) riuscite a svegliare il doveroso interesse per la questione essenziale della coerenza/concordanza tra teoria e pratica, tra mezzi e fini. A chiarire che il suffissismo non ha nulla d'innocente, neppure se attaccato ad anarch-. Che una dottrina è l'inizio e la fine di un sistema, di una Chiesa, di uno Stato. Che un'ideologia, per quanto si pretenda libertaria, implica un'ortodossia e che questa esige la fedeltà, la docilità, la sottomissione. Che separare l'organo dalla sua funzione, in forma di apparato che non ha altra funzione se non quella di autoriprodursi, significa trasformare il mezzo in fine, convertire il partito o l'organizzazione nell'obiettivo supremo, al posto della rivoluzione ... Che quando i partiti e le organizzazioni si pongono come soggetti della storia, finiscono inevitabilmente per porsi come fini in sè. E che questa sostituzione del mezzo al fine è quello che genera l'autoconservazione all'infinito, l'immobilismo, l'illusione della sufficienza e la sufficienza dell'illusione; in altre parole: il settarismo, il totalitarismo, seppure minoritario e marginale. Ed è così che, oggi, anche l'anarchismo è rimasto iscritto nel Panteon delle dottrine e dei movimenti rivoluzionari con gli stessi attributi spregiati o condiscendenti che si sono meritati le altre o gli altri: per il suo arcaismo, le sue in-

sufficienze ideologiche, le sue contraddizioni pratiche e le sue deformazioni autoritarie, per la mancanza d'un minimo senso d'infima autocritica ...

Si possono tirare molte conclusioni, ma quel che resta chiarissimo è comunque che il trionfo della Rivoluzione (con la maiuscola) - se pure solo a livello della riflessione e della vita militante - suppone ed implica la sconfitta di quello che potremmo ancora chiamare "rivoluzione" (con la minuscola). Passiamo ora a considerare i

Meccanismi del trionfo e della sconfitta

La spiegazione di questi fallimenti sarebbe difficile se ci limitassimo al solo punto di vista tradizionale del militante o dell'intellettuale impegnato. Per costoro - alternativamente o simultaneamente - le spiegazioni possono essere: il tradimento di certi dirigenti, l'abbandono dei principi, la mancanza di rigore e di decisione nell'applicazione della teoria e - come no? - le condizioni oggettive, la situazione storica ... Il fatto è che non si sfugge facilmente allo schematismo della razionalità rivoluzionaria, che trova le sue fonti nelle certezze e nelle giustificazioni dell'ideologia. E ancor più se, per professionismo militante, si è troppo abituati a racchiudere le realtà nella cornice delle idee formali, al punto da pensare che possa essere un errore l'interpretare la vita (o meglio: le aspirazioni degli uomini e delle donne in una società data) secondo una specie di codice universale.

A noi sembra che tutto questo sia il risultato dell'aver sostituito - seguendo le pretese di alcuni filosofi della Storia e analoghi costruttori di piramidi - la realtà fluttuante, sdrucchiolante, imprevedibile e persino improbabile del divenire storico con un sistema, un'ideologia, un'altra bibbia. E questo nonostante l'esperienza ci abbia ripetutamente insegnato che l'ideologia e la Storia non si costruiscono se non sulla base d'una operazione riduttiva e mistificante delle idee e delle storie. In altre parole: continuiamo ad essere prigionieri d'una specie di umanesimo metafisico, sorto dalla tradizione giudaico-cristiana e dal cartesiano, sorto dalla tradizione giudaico-cristiana e dal cartesiano che fa dell'uomo un demiurgo: Signore e Padrone assoluto della creazione. Da ciò deriva il fatto che gli ideologi rivoluzionari si siano attribuiti anche il potere di trasformare la società umana, come se l'arrogante pretesa dell'Uomo di modellare la società in base a

principi razionali non pestasse ogni giorno il naso contro quella realtà che nè gli uni nè gli altri hanno mai controllato. Ciononostante, da Cartesio in avanti, senza con ciò voler scartare altre autorità più antiche od arcaiche, numerosi sono stati i filosofi ed i rivoluzionari che non vollero vedere nella società il risultato di una lenta sedimentazione storica, in gran parte indipendente dalla volontà degli uomini. Al contrario, senza prendere in considerazione gli antecedenti storici, s'impegnarono a "fare tabula rasa del passato" e cercarono di costruire una società volontaria a partire da zero... Benchè sia palese⁵ che la società - come la natura, ammesso che entrambe esistano - precede e non segue la volizione umana; che non è il risultato di una decisione umana ma il quadro anteriore ad ogni decisione, che precede l'uomo e lo deborda da ogni lato.

In effetti, dopo avere tracciato una frontiera tra sè e le altre specie viventi, l'uomo ha allo stesso modo stabilito barriere arbitrarie in seno alla stessa specie umana, separando certe categorie da altre: l'uomo è Dio, ma certi uomini sono, in più, Padroni e Signori. È per ciò che le tragedie patite e le strategie seguite (si chiamino sfruttamento, fascismo, alienazione, op-re-pressioni) sono intimamente legate ai fallimenti storici della Rivoluzione; di quella Rivoluzione che, attribuendo una finalità alla Storia (l'ingenua illusione contenuta nell'idea di costruzione volontaria d'un ordine sociale giusto e necessario), finisce con il costruire anche quella storia dell'"uomo-lupo-all'uomo". Coticchè tali tragedie e simili strategie sono il prolungamento naturale (detto anche "coda") di quel preteso umanesimo metafisico, anzichè esserne la contraddizione. Perchè è chiaro che il rispetto dell'uomo per l'uomo non può trovare il suo fondamento, la sua giustificazione e legittimazione in certe dignità particolari che l'umanità attribuisce a se stessa - e a se stessa sola -, poichè allora sarebbe - e sarà -inevitabile che una frazione dell'umanità s'attribuisca queste dignità: come diceva Orwell degli animali politici, siamo tutti uguali, ma alcuni sono più

⁵ Ci siamo permessi quest'affermazione, sulla questione centrale della problematica fondamentale del processo di socializzazione umana, perchè su questo terreno le "convinzioni" sono ben più il risultato dell'intuizione inverificabile che del ragionamento sociologico. E perchè, inoltre, ci sembra *sia ben chiaro* che in generale — tanto nella vita sociale quanto nella vita individuale — il pensiero precede l'azione; un pensiero, però, che è a sua volta il risultato del vivere in società dell'uomo.

uguali degli altri...

Così, ci azzardiamo a dire che i meccanismi del trionfo/sconfitta, che sono propri ai fallimenti storici della Rivoluzione, s'iscrivono (tutti) in questa logica del potere che fa sì che l'uomo non abbia altro orizzonte se non quello del Potere stesso. Perché, tanto se analizziamo i fallimenti del socialismo riformista quanto quelli del socialismo rivoluzionario (includendo nell'uno e nell'altro la variante che si proclama e pretende libertaria), si scopre che i meccanismi del trionfo/sconfitta sono, innanzi tutto, meccanismi riduttori della diversità umana, meccanismi globalizzanti e totalitari.

Per un singolare equivoco, con il confondere le nozioni di identità e di uguaglianza (che sono invece ben distinte, intendendosi con la prima qualità fisiche o mentali e con la seconda diritti sociali e giuridici), il socialismo e la Rivoluzione hanno contribuito al progresso storico del capitalismo e all'interiorizzazione dello Stato in ogni uomo: se "siamo tutti uguali", tutti possiamo esercitare potere gli uni sugli altri!

Effettivamente, non considerando che la diversità è un fatto genetico - e conseguentemente culturale - e che è la sua esistenza ed il suo rispetto quel che rende possibile la libertà, la rivendicazione e la pratica dell'uguaglianza totalitaria (che è l'opposto dell'"uguaglianza libertaria") hanno portato ad estendere la monotonia e l'uniformità che l'ideale del capitalismo e dello Stato porta nella Storia dei popoli: la trasformazione di tutti (e di ognuno) in produttori/consumatori e capi/subordinati. Nello spazio-tempo delle forze e delle relazioni di forza, l'uomo ha preso "coscienza" della sua *singularità* attraverso la crescente complessità della vita sociale, cosicché la sua libido non è più che il riflesso di quella immensa libido sociale addomesticata dalla potenza istituzionalizzatrice del Dio "politicus", lo Stato, che ha fatto della gente uomini-"cittadini" di un universo astratto (legal-normalizzato) senza alcuna relazione con l'universo fisico. E così persino i rivoluzionari anti-autoritari hanno potuto confondere la "rivoluzione" con il "*progetto* rivoluzionario" ed il "benessere per tutti" con la semplice distribuzione egualitaria (per decreto numero tale) di diritti e doveri per tutti. Il che non elimina né evita l'esistenza di qualificatori e qualificati, neppure nel caso - molto improbabile - in cui si desse "a ciascuno secondo i propri bisogni" e gli si chiedesse di dare "secondo le sue capacità"⁶.

Non vogliamo dire che si debba condannare la rivendica-

zione dell'uguaglianza all'interno del discorso, e dell'azione rivoluzionaria, come aspirazione e diritto legittimo di tutti ad esistere..., ma che si debba riconsiderare l'importanza dell'identità, per incorporare nella rivendicazione egualitaria il senso ed il valore della diversità. Perché solo così l'ideale militante di giustizia e fraternità non sacrificherà la libertà e non sarà più la continuazione dell'ideale dello Stato. L'uguaglianza senza la libertà (cioè senza l'autonomia per esprimere e vivere pienamente la propria differenza) non è altro che quel socialismo di Stato che il marxismo autoritario ha autorizzato e che tutte le organizzazioni e tutti i partiti detti e sedicenti "rivoluzionari" hanno propagato ed applicato - coscientemente od incoscientemente - con il condannare ogni forma di dissidenza ideologica e pratica. Compresi coloro che, in nome dell'ideologia della Libertà, non capiscono e non accettano che il Dogma sia messo in discussione od esca dal suo alveo, che la sua libertà sia un bene comune e che nessuno possa contestarli o evidenziare i loro errori e le loro contraddizioni.

Per tutte queste ragioni - e per altre che ci sfuggono - il socialismo (in tutte le sue varianti) al pari del capitalismo non ha cessato d'identificarsi con quella razionalità suprema che pretende di essere - ed in certo modo è - lo Stato dei/reificato: sia come Arbitro assoluto dell'ordine sociale sia come Provvidenza economica del consenso popolare. Ed è per ciò che affermiamo anche che il processo di reificazione dello Stato s'è accelerato da quando il socialismo si è dato per vocazione la conquista del Potere; poichè, allo stesso modo in cui la borghesia, col trasformare le relazioni di forza (quelle che le sono favorevoli) in relazioni "di diritto", con l'inquadrare e legalizzare la classe operaia in organizzazioni e partiti ben strutturati, necessariamente gerarchizzati, non le fissa altra meta che il rafforzamento dell'interventismo economico e sociale dello Stato. È così che, contrariamente al capitalismo che ricorre alla dittatura solo in situazioni estreme, l'idea

⁶ In effetti, anche supponendo che la traditissima formula della fondamentale rivendicazione comunista si realizzasse un giorno nella sua versione e nel suo senso più libertari, non vediamo come potrebbe sfuggire all'esistenza di *qualificatori e qualificati* se la sua realizzazione risultasse dall'applicazione di un "progetto rivoluzionario" e non dello spontaneo consenso della differenza e della libertà di ognuno. Forse non può esservi concezione ed applicazione di un qualunque progetto senza l'esistenza di *progettisti ... e di capicantiere?*

stessa di Stato totalitario è conseguenza diretta della "necessità storica del Partito della classe" e che tale necessità è stata imposta al socialismo da una ideologia che "pensa" l'uomo in termini di potere e dominio nei confronti sia della natura sia degli altri uomini.

È dunque evidente che se anziché considerare il "luogo" immaginario ed astratto, supporto e vincolo di tutti questi Apparati-di-Stato, consideriamo i suoi continui (e mai messi in discussione) appelli alle masse, capiremo ciò che quegli appelli significano ed impongono: obbedienza, monotonia, disciplina ed uniformità, dato che le masse non s'autoconvocano e che per convocarle bisogna previamente addomesticarle. È il cane che risponde alla voce del suo padrone ... anziché morderla! Per questo oggi si comincia a vedere che il concetto di "classe operaia" è stato inventato dalla borghesia stessa e che è recuperato da quelli che dicono di rappresentarla; e che se il movimento operaio s'è forgiato a contatto con la galera industriale e che se nella fabbrica che ricomincia ogni giorno si vive la condizione operaia, allora il discorso sulla (sulla testa della) "classe operaia" è sempre stato fatto da altri luoghi, altri punti di vista e, beninteso, altre prospettive.

Così, dopo continue lotte contro lo Stato - "sostegno dello sfruttamento borghese", come si diceva ai tempi (ter) remoti della Prima Internazionale -, le classi lavoratrici scoprono il loro contributo diretto e indiretto all'estensione ed al consolidamento dello Stato in tutti gli ambiti della vita quotidiana. Ma, per lo meno, questo processo di reificazione dello Stato ha consentito di dimostrare che, finché Esso esiste, non ci saranno mai altro che due categorie sociali: quella dei governanti e quella dei dominati.

Riassumendo (e semplificando), grazie all'ideologia socialista ed al "responsabile" contributo pratico del movimento operaio, lo Stato è sulla via di convertirsi nel Tutto! Ma...

Madonna santa, tutto ciò è inappellabile?

Per concludere, vorremmo sfuggire alle idee o alle generalizzazioni abusive cui solo le conclusioni danno un simulacro d'esistenza reale; perchè crediamo, per molte ragioni, che il mondo, nella sua densità e complessità, non può essere pensato razionalmente in modo globale o totalizzante. Ma come sfuggirvi, scorrendo della società e del divenire dell'uomo?

Affrontando il rischio, diremo che l'evoluzione delle no-

stre società moderne tende a polverizzare le autonomie intermedie, a ridurre gli individui a semplici atomi interscambiabili, a spossarli a vantaggio d'un Potere anonimo. Ma, non solo perchè, come dice Augustin García Calvo, "in fondo -diamine!, non si deve neppure essere sistematicamente pessimisti - nè la macchina del Dominio è tanto perfetta com'Esso crede, nè la Scienza serva tanto fedele", ma anche perchè nonostante il fatto sorprendente (scoperto ora da qualche persona in più che in passato) che il procedere del mondo ignora superbamente i fini che gli assegnavano le ideologie più o meno rivoluzionarie, l'istinto irrazionale di sopravvivenza dell'uomo e dei popoli ha finito per rompere quel destino suicida che la schizofrenia voleva imporre loro, portandoli spesso volte sull'orlo del dirupo.

La storia non ha una direzione unica, un senso già tracciato: in quanto processo è aperto a molti progetti, in quanto leggenda ha varie letture e significati. Se a volte intuiamo che la storia è irrazionale è soprattutto perchè sospettiamo che non la si può ridurre ad una ideologia del Dominio, ad una Ragione d'un qualche Stato. Il riferimento alla Storia si presenta dunque come un espediente metodologico, una cieca accettazione di quel che si dice essere la Realtà.

Ci sembra che il rifiuto delle certezze compiacenti vada di pari passo con l'inquieta ostinazione di chi, esponendosi costantemente, è sempre all'erta per cercare di discernere, dietro i fatti e le parole, il tempo e la realtà della storia che forse non finiranno mai di svelarsi.

Certo, i fallimenti storici della Rivoluzione sono stati presentati come il fallimento dell'Utopia; ma subito la coscienza critica scopre che non è l'Utopia che ha fallito, bensì i mezzi "realistici" che vennero imposti per raggiungerla. Il semplice fatto di presentare la Rivoluzione - nel senso di presa del Potere - come il mezzo necessario per (poi, molto poi ...) abolire lo Stato è già un inganno; pretendere di arrivare alla libertà attraverso l'autorità, o è un tranello od obbedisce all'ideologia del Dominio senza neppure rendersene conto. Ma questo vale anche per quelli che proclamandosi anti autoritari fanno del loro antiautoritarismo un'ideologia, un dogma intrasgredibile.

Tutto ciò che in una massa aggrega e consolida la molteplicità dei frammenti, dissolve le resistenze proprie della singolarità, dell'affermazione della diversità dell'individuo, facendolo sparire nella delirante unicità della potenza (del Po-

tere). Per ciò, cercando di dare ad ogni parola quel peso che l'uso sbiadisce ed il calcolo del Potere svia, rispondendo alla domanda formulata all'inizio, diciamo: reinventare la Rivoluzione non è già abbandonarla? E abbandonarla non è distruggere il concetto stesso di Rivoluzione per reinventare quello di (per darle un nome) rivolta?

In ogni modo, si tratta di liberarci da questa passione/ossessione per il Potere che ci tiene incatenati all'idea della necessità storica di un progetto rivoluzionario, si tratta di schivare quel manicheismo che propone come uniche alternative la Reazione e la Rivoluzione (precisando che non si tratta di servire Dio o il Diavolo, il re nero o il re bianco, ma di rifiutarli insieme, perchè insieme costituiscono le due facce d'una stessa moneta) ed anche di evitare di impostare - come son soliti farlo gli uomini di Storia - l'opposizione tra rivolta e Rivoluzione in termini di trionfo/sconfitta (dicono che la rivolta fallisce perchè è piccola e soggettiva e che la Rivoluzione trionfa perchè è grande ed oggettiva ...). Perchè forse il vero trionfo consiste - come succede in campo scientifico ed in altri campi - nel prendere coscienza del perchè delle sconfitte.

La rivolta sarebbe dunque ...

Un passo in più e cadremmo nel tranello di dare una risposta, un'altra ... definendo la rivolta e così traendola, perchè definendola trasformeremmo anch'essa in un'idea, concetto, sistema, istituzione, metodo, ideologia. Invece, col parlare di "rivolta" vogliamo solo affrontare quel Destino che non accettiamo come inappellabile, affinché, ogni qualvolta rifletteremo sulla problematica fondamentale del processo di socializzazione ed a proposito del modo di "fare" la rivoluzione, non abdichiamo al diritto di dare uno sguardo nuovo ad ogni domanda ed ogni mattina rimettiamo in discussione quel che avremo concluso la sera prima. In altre (e penultime) parole: le rivoluzioni emancipatrici (del futuro) dovranno svilupparsi in un'autocritica permanente, senza credenze nei miracoli, senza dogmi nè salvatori, con i piedi ben saldi in terra ma senza rinunciare ai nostri sogni/aspirazioni classificati come "utopici"...

— Va bene, ma dove siamo andati a parare? con una risposta così semplicistica, quale scegliere dei due termini della domanda? Diamo una risposta radicale: l'uno o l'altro? e niente compromessi del tipo: l'uno e l'altro, a seconda delle situazioni, in funzione dei protagonisti ... Pane al pane e vi-

no al vino: mettiamo le cose in chiaro, anche se dall'ombra nasce il contrasto ... Se non si può fare un "trattato del ribelle" (senza tradirlo, senza tradurlo in "Ribelle"), per lo meno potremmo vedere un po' come raffigurare il Potere, i poteri. Scherzi a parte, ipotizziamo che in ogni caso il potere dipende dal luogo, dalla trama, dalle linee, dal nodo. E poniamo uno schema.

A partire dall'espressione di Hegel, "la dialettica del padrone e dello schiavo", analizziamola separatamente:

— la dialettica: il potere è una relazione di forze

— del padrone e dello schiavo: il Potere appartiene al Signore e Padrone.

Chiamiamo, rispettivamente, queste due immagini:

— la microfisica, secondo Foucault: il potere è relativo ⁷

— la metafisica, secondo Garcia Calvo: il Potere è assoluto⁸ e vediamo in che senso — con quali parametri, su quale scenario — potremmo raffigurare il potere, collegando il punto di vista dell'uno alla prospettiva dell'altro nella seguente espressione:

il potere è assolutamente relativo e/o relativamente assoluto. L'abbiamo già detto, il luogo - la trama - le linee-il nodo: assolutamente relativo: fino a che punto la rivoluzione è un sottoprodotto del potere?

relativamente assoluto: fino a che grado la rivolta lascia da parte il potere e così lo demolisce?

o, per concludere in modo personale:

il potere sei tu e/o lui: individuo idealizzato

— qualcuno che si innalza/

io stesso — (quello che scrive, chiunque legga) —/ cioè ambiguo, contraddittorio, sdruciolevole, fisso:/ il suo potere: e/o: il tuo.

(Traduzione di Amedeo Bertolo)

⁷ Per Foucault i poteri sono singolari: "È necessario, senza dubbio, essere nominalisti; il potere non è un'istituzione, non è una struttura, non è una certa potenza di cui taluni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica in una società data" (*La volonté de savoir*, p.1227).

⁸ Per Garcia Calvo il Potere è plurale: "Il nemico è chi ci definisce: Esso è la definizione; perché Esso è il Potere; ed il Potere ha bisogno di ideologie per giustificarsi. Forse è questa la sua debolezza, se ne ha una. (...) Ma Essi gli hanno detto che, se non c'è Tiranno viene il caos. Di ciò non m'hanno convinto; ma nemmeno sono sicuro del contrario; corro il rischio: se non è Onnipotente, si deve fare qualcosa e se lo è, quel che si fa contro di Esso andrà a Suo vantaggio. Il non sapere mi incita" (*Actualidades*, "Definición", p.237).



RIVISTA
ANARCHICA

MENSILE

IN VENDITA IN NUMEROSE
EDICOLE E LIBRERIE

UNA COPIA L. 2000

ABBONAMENTO ANNUO L. 20.000

ABBONAMENTO ESTERO L. 30.000

(VIA AEREA) L. 50.000

ABBONAMENTO SOSTENITORE:

DA L. 50.000 IN SU

VERSAMENTI SUL C.C.P. 12552204

INTESTATO A: EDITRICE A/MILANO

CORRISPONDENZA: EDITRICE A/

CAS. POST. 17120
20170 MILANO

LA REDAZIONE

È APERTA TUTTI I GIORNI

FERIALI (SABATO ESCLUSO)

DALLE 16 ALLE 19

TELEFONO 02/2896627

Bilancio 1984

Bilancio riassuntivo

ENTRATE

Sottoscrizioni	7.571.986
Abbonamenti	5.055.920
Vendita militante	1.287.250
Librerie e distrib. commerciale	897.650
Vendita incontro Venezia '84	411.820
Vendita diretta	298.500
Interessi bancari	109.960
Totale	15.633.086

USCITE

Costo n. 1	2.098.600
Costo n. 2	1.843.700
Costo n. 3	2.460.000
Costo n. 4	2.430.000
Carta	1.925.000
Spedizioni	985.310
Corrieri	681.000
Contabilità fiscale	434.100
Cancelleria	352.600
Telefono + affitto	350.000
Pubblicità	186.000
Totale	13.746.310

RIEPILOGO

Totale Entrate	15.633.086
Totale Uscite	13.746.310
ATTIVO 1984	1.886.776
Res. Passivo 1983	311.340
Attivo al 31/12/1984	1.575.436

ABBONAMENTI

P. Pignocchi (Ancona) 12.000; R. Pavo (Albano) 12.000; D. Bottacin (S. Donà di Piave) 15.000; G. Puppini (S. Donà di Piave) 15.000; F. Biagini (Pistoia) 50.000; G. Foggiano (Pederobba) 12.000; G. Landi (Castelbolognese) 15.000; N. e G. Garavini (Castelbolognese) 15.000; Biblioteca Comunale (Castelbolognese) 15.000; A. Venturini (Castelbolognese) 15.000; Ist. Storico Resistenza (Firenze) 15.000; A. Zappalà (Messina) 15.000; M. Vivardi (Torre del greco) 15.000; P. Di Paolo (Roma) 15.000; V. Raco (Roma) 15.000; A. Superbo (Minervino) 15.000; R. Falanga (Torre del greco) 15.000; A. Sabini (Ancona) 20.000; C. Ottino (Torino) 15.000; R. Roux (Aosta) 15.000; F. Baracco (Palermo) 15.000; Libreria Liberma (Acilia) 27.000; G. Manga (Velletri) 15.000; G. Peluzzi (Arezzo) 15.000; M. Novarino (Rivoli) 15.000; A. Pilloni (Genova) 15.000; F. Ferretti (S. Giovanni Valdarno) 20.000; Biblioteca Cantonale e Libreria Patria (Lugano) 15.000; E. Tavilla (Messina) 15.000; Rita e Sergio (Monterotondo) 15.000; T. Peddio (Desulo) 15.000; O. De Janosi (Aosta) 15.000; G. Campagna (Agnano) 15.500; V. Eleuteri (Roma) 15.000; G. Miccinatti (Carpinetto) 20.000; L. Antonelli (Casciana) 15.000; R. Pietrella (Roma) 15.000; A. Ciano (Gaeta) 15.000; E. De Liperi (Pisa) 15.000; R. Arciprete (Civitavecchia) 15.000; F. Codello (Valdobbiate) 15.000; G. Frezza (Bordighera) 12.000; B. Riva (Lugano) 20.000; N. Mennella (Torre del greco) 15.000; M. Ghini (S. Giovanni Valdarno) 15.000; R. Facchin (Trieste) 15.000; G. Coata (Roma) 15.000; A. Broz (Rovereto) 15.000; A. Broz (Rovereto) 15.000; Biblioteca Comunale (Imola) 15.000; G. Maiocchi (Lodi) 15.000; C. Gozzoli (Spilamberto) 15.000; V. Menet (Casumaro) 15.000; P. Sordillo (Bologna) 15.000; A. Tassinari (Modigliano) 15.000; Biblioteca «Oriani» (Ravenna); F. Saglia (Chiare di Bertico) 15.000; G. Petruzzoli (Parma) 15.000; M. Ortaggi (Imola) 10.000; D. Masacci (Campiano) 15.000; Gruppo Anarchico (Campiano) 15.000; G. Poiré (Casatenovo) 15.000; E. Massari (Milano) 15.000; A. Micelli (Milano) 15.000; P. Bari (Trento) 15.000; M. Parolin (Bergamo) 12.000; C. Maoli (Biella) 20.000; A. Carrato (Mazzara) 20.000; C. Campana (Carpi) 15.000; P. Cernuto (Pisa) 15.000; A. Galli (Bologna) 15.000; L. Paolicelli (Canosa) 15.000; G. Brusco (Giaveno) 15.000; G. Salvarani (Basilicogiano) 15.000; A. Gaddoni (Imola) 15.000; G. Galzerano (Casalvelino) 10.000; F. Ottonelli (Asti) 15.000; A. Chersi (Castenedolo) 15.000; A. Fornaciari (Finlandia) 15.000; Biblioteca Capone (Avellino) 15.000; Biblioteca Comunale (Mantova) 15.000; E. Fabrigli (Casazza) 12.000; G. Baldassi (S. Daniele) 12.000; G. Pispico (Vigliano) 20.000; C. Guarany (Roma) 15.000; E. Serni (St. Etienne) 15.000; B. Sereni (Barga) 15.000; Biblioteca Storia Moderna e Contemporanea (Roma) 15.000; Biblioteca Statale (Lucca) 15.000; Biblioteca Civica (Torino) 15.000; V. Galassi (Firenze) 12.000; A. Passerini (Treviso) 15.000; G. Agnese (Genova) 15.000; S. Bianco (Comiso) 15.000; M. Cardinali (Livorno) 15.000; L. Rampini (Lussemburgo) 20.000; M. Sumiracchi (Saronno) 15.000; D. Stabile (Parma) 15.000; D. e M. Cario (Viterbo) 12.000; E. Santorelli (Roma)

10.000; L. Vanni (Pisa) 12.000; T. Maspero (Bobbio) 15.000; D. Siccardi (Mondovì) 20.000; G. Nesti (Pieve a Nievole) 15.000; S. Cannito (Altamura) 15.000; R. Alessandro (Roma) 15.000; A. Maso (Dolo) 12.000; Biblioteca Universitaria (Cagliari) 15.000; Biblioteca Naz. Vittorio Emanuele III (Napoli) 15.000; G. B. Pastore (Milano) 15.000; Biblioteca Civica (Verona) 12.000; A. Napolitano (Pietrasanta) 10.000; B. Busdraghi (Fabriano) 15.000; C. Di Domenico (Livorno) 15.000; C. Finisiano (Torino) 15.000; L. Anedda (Augsburg) 20.000; G.L. Brignoli (Treviglio) 25.000; L. Crudo (Monza) 15.000; I. Avoni (Bologna) 15.000; Biblioteca Comunale (Bova Marina) 15.000; B. Riccardi (Casciana Alta) 15.000; E. Penna (Torino) 15.000; C. Valente (Torino) 15.000; N. Laucelli (Bari) 15.000; L. Braga (Campagna Lupia) 15.000; F. Tanzarella (Torino) 15.000; Biblioteca Labronica (Livorno) 10.000; D. Girelli (Francia) 50.000; G. Mazzocchi (Francia) 50.000; E. Bazzani (Verona) 12.000; B. Basini (Forlì) 15.000; S. Gori (Bergamo) 15.000; G. Capasso (Mantova) 15.000; A. Gilari (Limen) 15.000; M. Menegatti (Caldogno) 15.000; A. Miglioranza (Verona) 15.000; G. Falco (Valleggia) 50.000; E. Calandri (Roma) 12.000; G. Brunetti (Venezia) 15.000; S. Cardia (Sinnai) 15.000; Circolo «E. Zapata» (Pordenone) 15.000; C. Mandara (Mentana) 50.000; G. Perenich (Milano) 15.000; A. Di Franco (Solignano) 15.000; Biblioteche riunite «Civica» e «Negroni» (Novara) 15.000; Biblioteca Nazionale (Napoli) 15.000; M. Gregg (Forlìmpopoli) 15.000; C. Alzetta (Monterea Valcell.) 15.000; Biblioteca Civica (Cosenza) 15.000; E. Zappa (Lecco) 15.000; Bonanno V. Ferrer (Castelvetrano) 15.000; Libreria Luxebourg (Torino) 15.000; L. Nocerino (Legnano) 15.000; R. Creagh (Francia) 20.000; C. Cacianti (Roma) 15.000; E. Brivio (Milano) 15.000; E. Nave (Rosereto) 15.000; B. Valle (Rapallo) 15.000; A. Moroni (Milano) 15.000; V. Grassini (Cornigliano) 25.000; P. Feroldi (Roccoriano) 15.000; R. Fregni (Sala Bolognese) 15.000; C. Paderu (Borriato) 15.000; E. Pellicciari (Vetto) 15.000; G. Binda (Ispra) 20.000; E. Marani (Mordano) 15.000; Biblioteca Statale (Repubblica di San Marino) 15.000; E. Zarro (Canobbio) 20.000; F. Bosco (Catania) 15.000; D. Amico (Siracusa) 15.000; S. Tetoldini (Brescia) 15.000; A. Gizzo (Guardia Lombardi) 15.000; G. Sacchetti (Arezzo) 15.000; Scuola Normale Superiore (Pisa) 14.500; A. Todesco (Padova) 15.000; G. Pedrocchi (Frescada) 30.000; Università Biblioteca Centrale (Trento) 15.000; G. Puitini (Nogara) 15.000; C. Draghi (Firenze) 15.000; V. Bonanno Ferrer (Castelvetrano) 15.000; C. Marchi Beraldi (Bologna) 20.000; G. Eterno (Firenze) 15.000; A. Maccioni (Bonnanaro) 15.000; P. Pajé (Recoaro T.) 15.000; B. Romanello (Cavallermaggiore) 15.000; S. Bufi (Molfetta) 15.000; S. Uriniani (Bergamo) 15.000; C. Orsoni (Parigi) 12.000; M. R. Molaschi (Milano) 15.000; A. Tirrito (Palermo) 50.000; M. Staroccia (Roma) 15.000; G. Mattana (Alcamo) 25.000; L. Licusi (S. Ninfa) 15.000; O. Roseo (Savona) 15.000; G. Bottinelli (Svizzera) 20.000; G. Bottinelli (Svizzera) 20.000; G. Bottinelli (Svizzera) 20.000; Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio (Bologna) 15.000; G. Tolu (Genova) 15.000; F. D'Elia (Gildone) 15.000; F. Giacomoni (Cognola) 15.000; G. Meneguz (Omegna) 15.000; R. Accoto (Genova) 15.000; C. Lunetti (Torino) 15.000; L. Silvestri (Bologna) 15.000; M. T. Romiti (Milano) 50.000; M. Marrone (Londra)

15.000; Biblioteca Storia Moderna e Contemporanea (Roma) 15.000; L. Camboni (Portotorres) 15.000; G. Bonanno (Leonforte) 15.000; L. Salsi (Colorno) 12.000; G. Sughì (Firenze) 15.000; G. Biancolini (Pramaggiore) 15.000; G. Proccaccini (Napoli) 20.000; M. Bono (Bellere) 15.000; I. Baraccani (Sasso Marconi) 15.000; T. Borghini (Milano) 15.000; L. Roveredo (Pordenone) 15.000; Fondazione «L. Micheletti» (Brescia) 15.000; G. Benvenuti (Firenze) 15.000; P. Masciotra (Isernia) 15.000; S. Uriniani (Corobbio) 15.000; L. Storelli (Bisceglie) 15.000; Libreria Universitaria (Bari) 13.500; A. Perrin Jacquet (Neuchâtel) 20.000; F. Sana (Seriata) 20.000; M. Soldati (Salorino) 25.000; P. Porre (Ginevra) 20.000; A. Pedone (S.M. La Bruna) 15.000; M. Del Moro (Sengalia) 15.000; Biblioteca Civica (Verona) 12.000; P. Vilella (Pianopoli) 15.000; M. Zanoni (Asola) 20.000; G. Galanopulos (Atene) 20.000; M. Dolci (Reggio Emilia) 15.000; G. Giaramita, L. Licusi, L. Morselli, S. Brondo (S. Ninfa) 40.000; Gruppo Anarchico Libertario (Canosa) 15.000; Civica Biblioteca (Rimini) 15.000; O. Ceribelli (Grumello D.M.) 15.000; A. Piccinini (Campiona) 60.000; G. Manni (Racale) 15.000; G. Martini (Revò) 15.000; G. Spediati (Modena) 20.000; S. Peron (Bassano del Grappa) 15.000; Biblioteca comunale (Vergate) 15.000; Biblioteca Civica (Verona) 15.000; Biblioteca di Suzzara (Suzzara) 15.000; T. Viganò (Como) 15.000; G.F. Guerini 15.000; M. Mazza (Milano) 15.000; Biblioteca Malafestiana 15.000; Livorno 15.000; Centro Studi Libertari Lysander (Roma) 15.000; C. Orsoni (Francia) 15.000; A. Schwarz (Milano) 50.000; A. Strinna 20.000; L. Cosmai (Bisceglie) 15.000; M. Di Bartolomeo (Pescara) 15.000; M. Tosi (Verona) 15.000; Biblioteca Civica (Cosenza) 15.000; M. Makarovic (Ripescia) 4.000; N. La Micela (Genova) 15.000; G. Sette (Genova) 15.000; S. Iacobello (Militello) 15.000; L. Persico (Svizzera) 20.000; Olivieri (Livorno) 15.000; M. Mantovani (Modena) 15.000; D. Turchetto (Vitt. Veneto) 15.000; Biblioteca Comunale Follonica 15.000; A. Pettazzi (Milano) 15.000; Jura Books (Australia) 25.000; A. Baseggio (Australia) 25.000; I. Fallo (Australia) 25.000; U.B. Franceschini (Australia) 25.000; B. Vannini (Australia) 25.000; R. Turco 25.000; M. Pansa (Isernia) 50.000; L. Vitiello (Montespetoli) 15.000; Bibl. Univ. Cagliari (Cagliari) 15.000; A. Palmigiano (Torre del greco) 15.000; R. Guidi (Forlìmpopoli) 15.000; R. Antoniacchi (Cesena) 15.000; G. De Amicis (Avezzano) 15.000; Bibl. Comunale Palermo (Palermo) 12.000; A. Paolinelli (Roma) 15.000; Liceo Scientifico Augusto Righi 15.000; S. Manca (Aritzto) 15.000; P. Guercini (S. Gimignano) 15.000; Ist. Docum. Giuridica (Firenze) 15.000; G. Lai 10.000; M. Panzeri (Civate) 15.000; F. Lusiano (Sottomarina) 15.000; C. Ferrara (Messina) 15.000; E. Gherardi (Ferrara) 15.000; D. Martella (Montesardo) 15.000; A. Sandelli (S. Lorenzo in Campo) 15.000; G. Giorgetti (Pesaro) 15.000; V. Persici (Nizza) 30.000; A. Leitch (Australia) 30.420; Carlizza (Roma) 20.000; Gaillardelli (Novara) 15.000; P. Guerrieri (Ragusa) 15.000; Biblioteca Intronati (Siena) 15.000;

Totale

L. 5.055.920

SOTTOSCRIZIONI

Falanga Raffaele (Torre del Greco), in memoria di Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria 20.000; Tassinari Assunto (Modigliano) 5.000; Rocco (Milano) 10.000; Bruno Sereni (Barga) 15.000; Aurelio Chessa (Pistoia) 50.000; Peter Puccio (U.S.A.) 84.000; A. Bortolotti (U.S.A.) 511.257; Fred e Tina Francescutti (U.S.A.) 85.209; A. Bortolotti (U.S.A.) 492.000; Leo Candela a/m Aurora (Milano) 10.000; Nicola Laucelli (Bari) 5.000; Silvio Giori ricordando Egisto e Maria Gori (Bergamo) 55.000; E. Neri (U.S.A.) 41.500; Chester Cacciotti, ricordando la sua compagna Mildred e la propria madre a/m Aurelio (U.S.A.) 50.000; Aurelio Chessa (Pistoia) 10.000; Massimo Makarovic (Ripescia) 8.000; Parte ricavato della colletta sostitutiva del 3° pic-nic (U.S.A.) 285.000; A. Bortolotti (U.S.A.) 190.000; Pasquale Masciotra (Isernia) 35.000; A. e D. Sallitto (U.S.A.) 805.183; R. Benvenuti (Canada) 58.000; C. Di Domenico (Livorno) 50.000; Parte ricavato 4° pic-nic della stagione a/m Aurora (Miami, U.S.A.) 245.100; Libreria Baroni (Lucca) 13.500; Fausto Salvatore (Palermo) 12.000; Pietro e Diana Ferrua (U.S.A.) 17.838; Ferrua (U.S.A.) 20.338; Galileo Tobia (U.S.A.) 42.372; Parte ricavato pic-nic (U.S.A.) 240.100; A. Bortolotti (U.S.A.) 165.400; A. Bartell (Canada) 252.278; Francescutti (U.S.A.) 182.251; A. Bartell (Canada) 2.600.000; A. Baseggio, I. Farrello, U.B. Franceschini, B. Vannini, R. Turco (Australia) ricordo di Pio Turrone 108.600; A. Bartell (Canada) 259.000; Raffaele Falanga a ricordo di Magda nel 28° anniversario della sua morte 35.000; Remo Mantero a/m G. Tolu 100.000; Giuseppe Zaccaron (Milano) 10.000; Fernando Ainsa (Parigi) 40.000; Dominique Girelli (Suresnes, Francia) 50.000; Massimo Makarovic (Ripescia) 5.000; Andrea Papi (Forlì) 10.000; Aurelio Chessa (Pistoia) 50.000; Ferretti Fernando (S. Giovanni Valdarno) 10.000; Paolo Lorenzato (Torino) 35.000; John Vattuone (U.S.A.) 193.060.

Totale

7.571.986

cenza) 18.000; A. Tarasconi (Rimini) 20.000; M.G. Frosali (Livorno) 18.500; C.D.A. (Roma) 10.000; C. Cult. Bibl. Serantini (Pisa) 25.000; F. Melandri (Forlì) 38.200; Fed. Anarchica (Reggio Emilia) 20.000; G. Puttini (Nogara) 12.000; F.A.I. (Livorno) 11.200; A. Tarasconi (Rimini) 14.000; C. Fuochi (Imola) 16.000; A. Ferrari (Reggio Emilia) 50.000; M. Minali (Bergamo) 14.000; F. Meandri (Forlì) 38.200; G. Fiaschi (Carrara) 57.000; Germinal (Trieste) 80.500; C. Fuochi (Imola) 16.000; F.A.I. (Livorno) 17.250.

Totale

1.287.250

VENDITA MILITANTE

Gruppo Malatesta (Imola) 45.500; S. Cocco (Iglesias) 20.000; F. Melandri (Forlì) 64.000; Gruppo «L. Michel» (Napoli) 50.000; Goliardo (Carrara), 30.000; Circolo Culturale «Autogestione» (Novara) 12.000; Germinal (Trieste) 75.000; F.A.I. (Livorno) 15.000; G. Tolu (Genova) 42.000; G. Puttini (Nogara) 12.250; Centro Studi Libertari (Napoli) 10.000; G. Puttini (Nogara) 12.000; F.A.I. (Livorno) 12.500; C.D.A. (Roma) 17.150; Gruppo «L. Michel» (Napoli) 15.000; A. Pedone (S.M. La Bruna) 48.000; M. Del Moro (Senigallia) 25.000; C. Fuochi (Imola) 20.000; U. Marzocchi (Savona) 31.850; S. Toni (Reggio Emilia) 20.000; Centro Documentazione Anarchico Genovese (Genova) 184.150; F. Melandri (Forlì) 50.000; Valerio (Vi-

SOMMARIO VOLONTÀ 1984

n. 1	L'IMMAGINARIO SOCIALE
<ul style="list-style-type: none">• <i>Marianne Enckell</i>• <i>Luciano Lanza</i>• <i>Salvo Vaccaro</i>• <i>Cornelius Castoriadis</i>• <i>Alan Ritter</i>• <i>Eduardo Colombo</i>	<p>1984: eccoci! Il dominio e l'economia Razionalità occidentale e dominio dello Stato L'istituzione immaginaria della società Incontro con Cornelius Castoriadis L'individuo comunitario Lecture/Lo Stato</p>
n. 2	ORWELL E DINTORNI
<ul style="list-style-type: none">• <i>Roberto Ambrosoli</i>• <i>Michael Walzer</i>• <i>Simon Leys</i>• <i>Colin Ward</i>• <i>Georges Lavau</i>• <i>Maria Teresa Romiti</i>• <i>Kingsley Widmer</i>• <i>Dimitri Roussopoulos</i>• <i>Marianne Enckell</i>	<p>Il dissidio a sinistra Il totalitarismo mancato Orwell, ovvero l'orrore della politica Il bulldozer del Grande Fratello La memoria dell'ultimo uomo e la resistenza Il Grande Fratello è di silicio? Anarchia, fantascienza, utopia Lecture/Il militarismo mondiale Incontri/Cinema e anarchia</p>
n. 3	STATO E ANARCHIA
<ul style="list-style-type: none">• <i>Amedeo Bertolo</i>• <i>Eduardo Colombo</i>• <i>Nico Berti</i>• <i>Murray Bookchin</i>• <i>Roberto Ambrosoli</i>• <i>Marianne Enckell</i>• <i>Dario Bernardi/Fabio Santin</i>	<p>Venezia e dintorni Lo Stato come paradigma del potere Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo L'anarchismo: 1984 ed oltre L'anarchismo di tutti i giorni Incontri/Storia e geografia dell'anarchismo Conversazioni/Arturo Schwarz: Anarchismo, surrealismo e altre cose</p>
n. 4	VENEZIA 1984
<ul style="list-style-type: none">• <i>Luciano Lanza</i>• <i>Robert Pagès</i>• <i>Roger Dadoun</i>• <i>Rudolf De Jong</i>• <i>Mario Borillo</i>• <i>Colin Ward</i>• <i>Fernando Ainsa</i>• <i>Roberto Ambrosoli</i>• <i>Roberto Guiducci</i>	<p>L'anarchismo post-veneziano La libertà, la guerra, la servitù Vivere l'anarchia Bilancio e prospettive dell'anarchismo Verso un «1984» informatico? L'anarchismo e la crisi del socialismo Prima del 1984 Conversazioni/Bookchin: natura e cultura Lecture/Il potere secondo Galbraith</p>

SEMINARI

sabato/domenica 27/28 aprile 1985
sala Pinelli (viale Monza 255, Milano)

quale rivoluzione?

con la partecipazione di E. Colombo/
E. Fraccaro/L. Lanza/C. Orsoni/A. Papi/S. Vaccaro

sabato/domenica 1/2 giugno 1985
incontro con René Lourau e seminario su:

le avanguardie tra istituzionalizzazione e autodissoluzione

organizzati dal

CENTRO STUDI LIBERTARI

per iscriversi ai seminari (10.000 L.)
o per ulteriori informazioni sui
seminari stessi e sul programma
1985 del Centro Studi Libertari,
scrivere o telefonare al
C.S.L. viale Monza 255,
2026 Milano/tel. 02-2574073

volontá

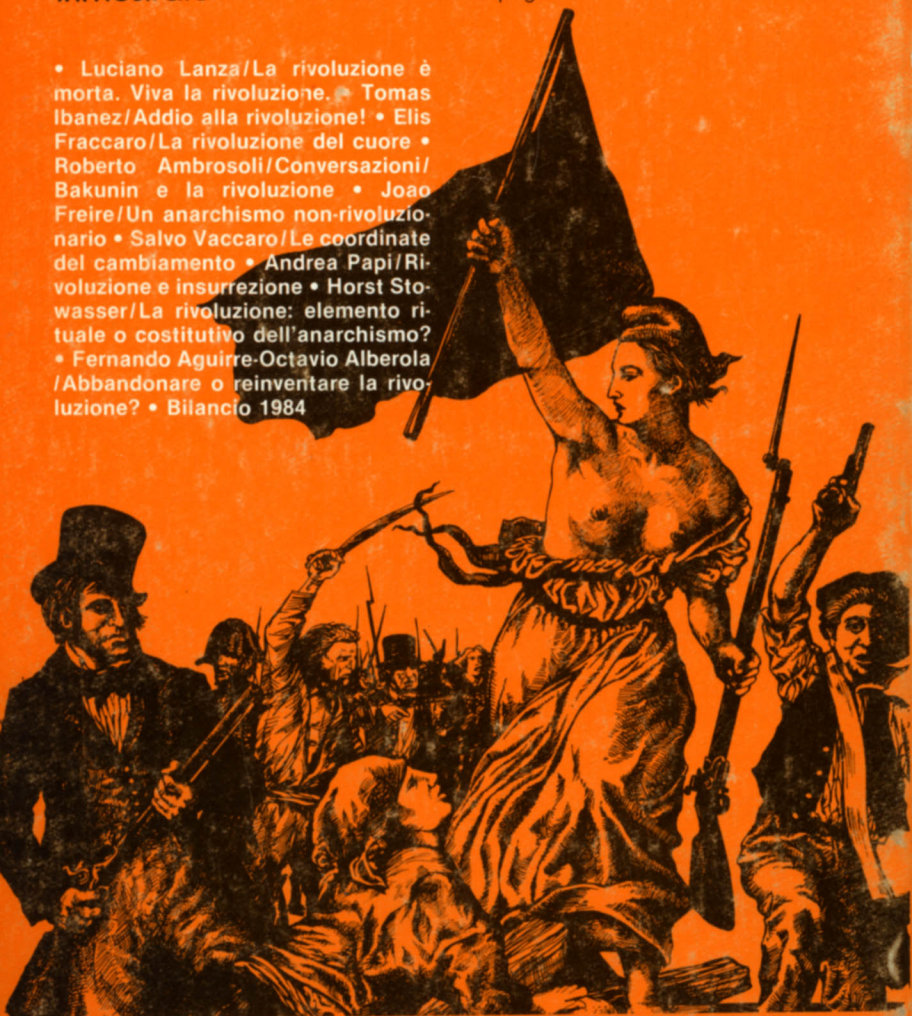
rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXIX

n. 1/1985

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

- Luciano Lanza/La rivoluzione è morta. Viva la rivoluzione.
- Tomas Ibanez/Addio alla rivoluzione!
- Elis Fraccaro/La rivoluzione del cuore
- Roberto Ambrosoli/Conversazioni/Bakunin e la rivoluzione
- Joao Freire/Un anarchismo non-rivoluzionario
- Salvo Vaccaro/Le coordinate del cambiamento
- Andrea Papi/Rivoluzione e insurrezione
- Horst Stowasser/La rivoluzione: elemento rituale o costitutivo dell'anarchismo?
- Fernando Aguirre-Octavio Alberola/Abbandonare o reinventare la rivoluzione?
- Bilancio 1984



ZIONE?...QUALE RIVOLUZIONE?...QUALE R