

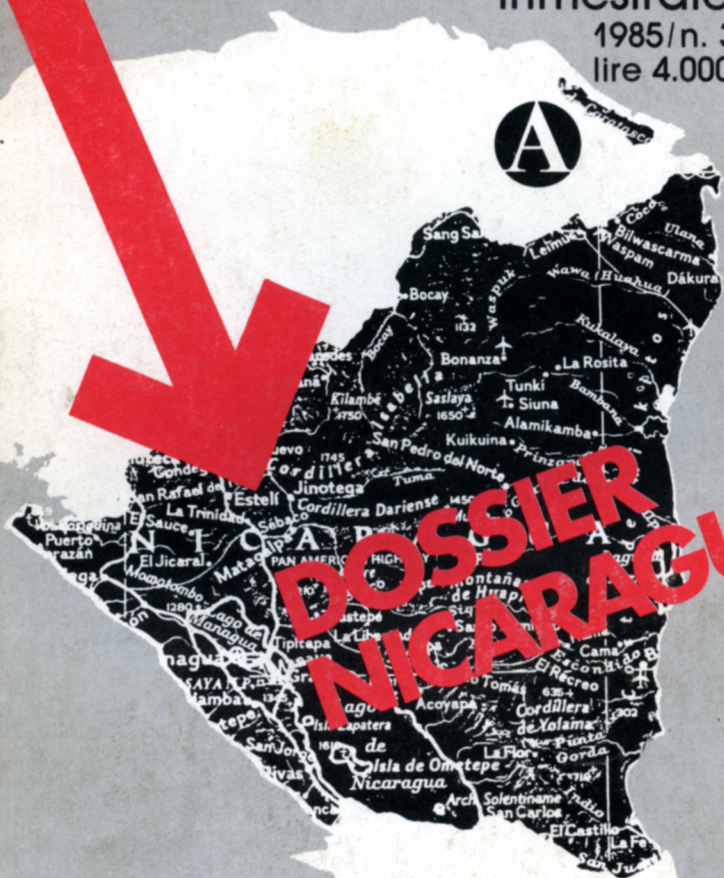
# volontá

rivista  
anarchica  
trimestrale

1985/n. 3  
lire 4.000



**DOSSIER  
NICARAGUA**



# CENTRI STUDI LIBERTARI

## SEMINARIO

con inizio alle ore 15 di Sabato 30 Novembre  
sala Pinelli (Viale Monza 255, Milano)

### antropologia e anarchismo: il caso Clastres

Questo seminario, sulle implicazioni teoriche del pensiero di Pierre Clastres (*La Società contro lo Stato*, Feltrinelli, 1977; *Archeologia della violenza*, La Salamandra, 1982) e più in generale dell'antropologia "libertaria", sarà introdotto da **Gilles Bataillon**, allievo di Clastres ed etnologo con esperienza sul campo in America Latina e da **Roberto Marchionatti**, economista e studioso di Clastres.



La quota di partecipazione al seminario è di L. 5.000 per i soci del C.S.L. e di L. 10.000 per i non soci.

**Per informazioni o iscrizioni: Centro Studi Libertari,  
Viale Monza 255, 20126 Milano - tel. 02/2574073**



---

# SUMMARY

In *The "Ex", good Sense and Utopia*, **Amedeo Bertolo** identifies a «submerged anarchism» which extends far beyond the official anarchist movement. The unfulfilled potential of this submerged anarchism can only be realized through the liberation of the official movement from its ideological and organisational rigidity; through the overcoming of the movement's image of itself in a «party» light; and through the creation of a logic that brings together utopia and good sense, the unresolvable and fertile tension between the «hard core» of anarchism and the reality of that which is possible.

Self-dissolution is the potent force that brings the process of institutionalization to its full realization. This was the seeming paradox in **Rene Lourau's** discourse *The Avant Garde between Self-Dissolution and Institutionalization* which emphasized the difficulty that path-finding groups meet in finding a third alternative to becoming an integral part of the system of domination or choosing a «beautiful death».

Two different and distinct aspects of Nicaragua six years after the victorious revolution are considered by **Gilles Bataillon** in *Moskitia 1984* and **Patrice Horowitz** in *Nicaragua or the Challenge to America*. These two investigations, carried out on the spot, in touch with the daily life of the humble protagonists of a controversial page of history today, help us to understand the composite reality of that country: the struggle against the Sandinista regime and the «social victories» of the leaders in Managua.

**Claude Orsoni** (*The Revolution Under Discussion*), the crisis in which the idea of revolution has fallen today must be interpreted in the light of the ambiguity of all the relationships of domination as well as the anxieties that are aroused by the traditional concept of revolution. Modern power functions by means of certain devices, the essential element of which is identification. Thus we could bring to light forgotten dimensions which the entire radical project must bear in mind if it wishes to rediscover a sense that is under threat today.

In *The Ethics of Anarchism; the Politics of the Anarchists*, **Franco Melandri** draws out the essence of the discussion on the «problem of the revolution» that has developed over the last few years. The author's proposal may be summarized as follows: break down the «mythical dimension» of revolution so as to regain political practice capable of giving rise to a process of social change that affects both things and, more importantly, people's minds.



*Il racconto dei viaggiatori di ritorno da terre lontane è stato per secoli lo strumento di conoscenza delle genti. Oggi nell'era delle comunicazioni via satellite quello strumento sembra decisamente obsoleto: gli inviati speciali, le truppe televisive non sono certo paragonabili al racconto del viaggiatore. Altri sono gli interessi in gioco, altro è l'approccio all'oggetto della notizia, altra, infine, è la molla che spinge gli attuali operatori dei media.*

*Volontà non per gusto retrò, ma per riavvicinarsi alla dimensione umana, sincera, appassionata dei viaggiatori dei tempi andati, presenta in questo numero i racconti di due libertari che dalla «terra di Francia» si sono spinti fino alle lontane «terre di Sandino». Certo il viaggio dei nostri «reporter» è stato meno avventuroso di come potrebbe essere stato un tempo, nondimeno da quei racconti di cose viste e vissute in prima persona emana un po' di quel gusto della conoscenza che animava i loro predecessori. Il lettore potrà dissentire (anche noi dalla redazione non concordiamo su alcuni aspetti) su quanto ci raccontano i nostri viaggiatori, ma sicuramente troverà elementi di riflessione e di conoscenza, non mediata attraverso i media ufficiali, nei resoconti sulla situazione del Nicaragua di oggi.*

*Sempre dalla Francia si è mosso un altro autore che compare in questo numero. Il suo viaggio è stato sicuramente meno avventuroso e decisamente più breve: da Rambouillet a Milano per tenere un seminario, nei primi giorni di giugno, al Centro studi libertari. René Lourau, l'animatore di quel seminario, ci parla del destino delle avanguardie, artistiche-politiche-culturali, tutto racchiuso tra farsi istituzioni o dissolversi.*

*Completano il numero due interventi che si riallacciano al tema «Quale rivoluzione» apparso su Volontà di gennaio/marzo di quest'anno: il primo, di Claude Orsoni, è il testo rielaborato e ampliato della relazione presentata al convegno di Venezia 1984, mentre il secondo, di Franco Melandri, scaturisce come composita e originale risposta a quanto pubblicato sul problema rivoluzione su questa rivista negli ultimi anni.*

*Infine, last but not least, l'editoriale di Amedeo Bertoldo che, vinta la sempre più manifesta ritrosia a «vergar segni sulla carta», completa una sorta di ideale «trilogia» iniziata con gli editoriali Lasciamo il pessimismo per tempi migliori (Volontà, n. 3/1983) e Venezia e dintorni (Volontà n. 3/1984).*

*E per concludere una raccomandazione. Al questionario allegato all'ultimo numero, hanno risposto solo alcune decine di lettori. Troppo pochi e per di più quasi tutti aficionados di Volontà. Manca la voce della critica. Invitiamo i lettori pigri a spedire con urgenza il questionario. È una verifica che noi della redazione riteniamo importante.*



# Gli ex, il buon senso e l'utopia

Amedeo Bertolo

**Gli ex.** Sentite questa. Sono sul treno, tra V. e T., quando entra nello scompartimento un uomo sui 25-30 anni, alto, elegante, con una barba bionda ben curata, il quale, dopo avere sistemato sulla reticella una cartella in cuoio da executive, comincia a guardarmi con una certa insistenza. Poi mi rivolge la parola sorridendo e, dopo un cauto approccio a spirale («Ma noi non ci siamo già conosciuti?», «A Milano», «In redazione o al circolo» e via via sempre più esplicito), mi si svela per un «ex», un ex-militante anarchico che finalmente riconosco, sciogliendo così la mia diffidente scontrosità.

Non era facile ricordarlo, anche per qualcuno più fisiognomista di me: sono passati dieci anni e quello che era un imberbe diciassettenne o diciottenne garzone di macellaio è adesso un giovane uomo barbuto che — mi dice — si occupa di computer. Ora ricordo, frequentava una scuola serale e per questo aveva cessato di frequentare il circolo, per questo e per una graziosa ragazzina che, del tutto comprensibilmente, riempiva il tempo rimastogli tra scuola e bottega. Lavora a V. ed abita a T., con la moglie... Sarà la sua ragazzina? Non ho tempo di domandarglielo. È lui che ha preso a chiedermi di F., di L., di R., di P. e di quello che... e di quell'altra che...

La conversazione sembra prendere un po' la piega dell'incontro tra ex-commilitoni ma, prima che la faccenda cominci a tediarmi, passa a chiedermi del movimento anarchico e della nostra attività. È palesemente interessato a quello che gli dico e la conversazione diventa un dialogo tra

compagni. Infatti... il treno entra in stazione a T. ed il giovanotto deve scendere ma ci tiene a farmi sapere, prima di lasciarmi, che è «sempre della stessa idea» perché — dice, un po' enfaticamente — anarchici una volta, anarchici per sempre.

Roba forte, ragazzi! Pensate a questo giovanotto che è stato in contatto con il movimento per non più di un anno e che poi se n'è andato per vicende personali e che due lustri dopo mi dice una cosa del genere... L'aneddoto è autentico, anche se sembra inventato per esemplificare quello che scrivevo due anni fa su questa rivista (*Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*): se molti disertano la militanza pochi disertano l'anarchismo. (Parentesi. *Disertare*: avete mai fatto caso a quante espressioni di derivazione militare utilizziamo? Militante, strategia, ecc. Bisognerebbe, prima o poi, dare una ripulita anche al linguaggio).

Lo so che un caso individuale non *dimostra* nulla, lo so che non è «scientificamente» legittimo generalizzarlo alle migliaia di ex. E infatti non voglio generalizzarlo all'universo degli ex, che è certamente assai differenziato. E non mi nascondo affatto l'esistenza dei doppi ex (ex-militanti ed ex-anarchici). Ma, intanto, non è l'unico caso del genere, ma solo l'ultimo di una nutrita serie in cui mi sono imbattuto direttamente o indirettamente in un paio d'anni. E poi non voglio generalizzare, ma solo *interpretare* questo episodio — questi episodi — come segno di un fenomeno più ampio, sufficientemente ampio da rientrare necessariamente o comunque utilmente nell'attuale processo di auto-riflessione anarchica, dell'anarchismo che riflette su se stesso.

Il discorso sugli ex può stimolare più d'una domanda proficua e forse anche qualche risposta. Sia come sia, ho deciso di prenderlo come punto di partenza per alcuni frammenti di riflessione.

**L'anarchismo sommerso.** La prima cosa che il «fenomeno ex» ci dice, nella mia interpretazione, è che se pure sono assai magri i risultati palesi d'un quindicennio d'attività (da quando il movimento si è allontanato dalla soglia dell'estinzione), se pure il movimento *strictu sensu* (quello «militante») è da diversi anni in marea calante, non per questo ci si deve abbandonare a depressivi bilanci di inutilità dell'azione anarchica.

Siffatti bilanci soffrono infatti di «miopia del militante», non prendono in considerazione l'esistenza e lo sviluppo



quali-quantitativo di quello che potremmo chiamare *l'anarchismo sommerso*, un anarchismo assai più vasto di quello «emerso» («ufficiale», «militante»), forse dieci volte più vasto.

Questo anarchismo sommerso, di cui fanno parte tanti ex, ma anche tanti che militanti non sono mai stati (anzi questi ultimi sono forse più numerosi) è stato finora pressoché estraneo ad ogni analisi del movimento anarchico. Movimento è quello emerso, il resto è un limbo di simpatizzanti, presi in considerazione solo come lettori della stampa «ufficiale», come «massa» (?) da mobilitare per le manifestazioni, come serbatoio di potenziali militanti.

Ora, la tradizionale bipartizione degli anarchici in militanti e simpatizzanti presuppone una corrispondente bipartizione in anarchici «attivi» e anarchici «passivi» tutt'altro che corretta. Nell'anarchismo sommerso c'è un buon numero d'anarchici che sono attivi — a volte molto attivi — anche se non nelle forme e negli ambiti canonici della «militanza» ufficiale. E nell'anarchismo emerso c'è un buon numero di «militanti» che sono attivi solo formalmente, cioè con ridottissimo impegno di energia psicofisica e magari solo come stanca partecipazione rituale. Anzi, diciamoce lo, rispetto al modello quali-quantitativo ideale del militante siamo tutti o quasi degli ex. I confini tra militanti ed ex sono prevalentemente formali, di auto-definizione da parte dei militanti stessi.

I confini tra movimento militante e anarchismo sommerso sono dunque oggettivamente labili sia perché — in negativo — i militanti militano in genere assai poco, sia perché — in positivo — nel sommerso c'è chi *attivamente* persegue fini di trasformazione sociale di segno anarchico. Di fronte a questo dato oggettivo c'è la tendenza, un po' narcisistica e un po' difensiva del movimento emerso a rispondere alla crisi quantitativa conservando o addirittura rafforzando la distinzione. Io ritengo invece che questa crisi sia una buona occasione per sciogliere ulteriormente e consapevolmente quei confini, i confini tra militante (convenzionalmente definito) e non militante, tra anarchismo emerso ed anarchismo sommerso.

Quest'ultima distinzione, del resto ha anch'essa un ridottissimo valore oggettivo: nel corpo sociale (in tutti gli strati sociali) e di fronte alla cultura dominante, siamo tutti sommersi. Il che, di nuovo, non è necessariamente un male. Forse è bene, perlomeno per ora e per lungo tempo a venire,

che siamo e restiamo sommersi, non per complottare beninteso improbabili insurrezioni, ma per operare mutazioni socio-culturali reali anziché logorarci in vani tentativi di rappresentare una parte nello spettacolo politico.

**Utopia e buon senso.** Una fusione tra anarchismo emerso ed anarchismo sommerso, a mio avviso, potrebbe essere di grande utilità per quel «nuovo» anarchismo che dobbiamo pensare e costruire in questo scorcio di secolo ventesimo, per fare nuovamente varcare all'anarchismo la soglia della significanza sociale, per farlo tornare ad essere un movimento sociale reale ed una plausibile alternativa all'esistente.

L'emerso ha grandi potenzialità, soffocate dalla sclerosi istituzionale dell'ufficialità: la sua creatività viene ridotta (autoridotta) dalla necessaria conservazione (necessaria alla sua logica interna di gruppo «assediato») di stereotipi ideologici e organizzativi. Molte delle sue energie sono impiegate per il funzionamento d'una macchina che in buona parte è fine a se stessa.

Anche il sommerso d'altronde ha grandi potenzialità di energie e creatività immobilizzate oppure disperse perché prive di quel «senso» (senso come *significato*, senso come *direzione*) che solo l'appartenenza ad un movimento può dare. Non che quel senso lo possa dare l'attuale movimento, quel senso dev'essere ripensato e ricostruito. E mi sembra una buona ipotesi che a ripensarlo e a costruirlo possano essere insieme «emersi» e «sommersi», a partire da un nucleo condiviso di valori (semplificando e per ora non precisando: libertà, uguaglianza, diversità, ecc. in quella peculiare ed unica miscela che fa dell'anarchia un principio d'organizzazione simbolica del reale inconciliabile con le culture e le società del dominio). A partire da questo, che è il nucleo duro, «utopico», dell'anarchismo, dev'essere mobilitata tutta la ricchezza possibile ed immaginabile di esperienze, sensibilità, creatività individuali e collettive, emerse e sommerse per pensare e fare un arcobalenico anarchismo vivente, una mutazione culturale *in atto*, che esprima insieme il rifiuto e l'alternativa. Un anarchismo che sia *dentro* questa società, ma anche *contro* e (in qualche misura) *fuori* e comunque sempre *altro*.

Un pasticciccio di inconciliabili? No, se non secondo una razionalità riduttiva, all'interno della quale non c'è per l'anarchismo soluzione tra la marginalizzazione millenaristica

e l'integrazione riformistica, cioè tra due forme di suicidio. C'è (ma in gran parte da esplicitare) un'altra logica, che consente di pensare la *contemporaneità* nell'anarchismo di tensione utopica e di pragmatismo, sia nell'azione collettiva sia nella vita quotidiana. Una logica di *buon senso anarchico* che non perda mai di vista la «realtà» ma neanche il «sogno», che non ci chiuda in un'impraticabile *identità* tra valori e prassi, pur vincolandoci ad una necessaria *coerenza* tra mezzi e fini, facendo d'ogni momento dell'agire non solo un mezzo per il momento successivo ma anche un fine in sé, una logica che non ci impedisca di vedere e praticare le possibili approssimazioni al «modello ideale», negli stili di vita, nelle relazioni interpersonali, nell'azione sociale, nelle strutture organizzative, ma che costantemente ci impedisca di appiattirci soddisfatti su quelle approssimazioni.

La necessità della mediazione tra l'essere e il dover essere non è, naturalmente, una grande novità. La vita individuale ed il fare del movimento sarebbero pressoché impossibili senza questa mediazione, cioè senza qualche compromesso con la natura non anarchica della realtà sia esterna sia interna (interiorizzata). Ma la pratica di questa mediazione viene generalmente rimossa sul piano teorico. È un «non detto», se non un «indicibile», una cosa di cui non si riesce a fare a meno ma di cui ci si vergogna. Il che ci fa vivere come persone e come movimento in uno stato permanente di schizofrenia (specie come persone) e se ha forse il vantaggio, da un lato, di impedire che la pratica compromissoria del movimento vada oltre certi limiti (ma quali?), dall'altro nutre tra i militanti una (falsa) coscienza di illusione «purezza», nefasta per l'apertura non dogmatica del movimento a tutto ciò che nella società si muove in senso libertario ed egualitario, nefasta per un movimento che, in assenza di strategie rivelate, non può che procedere serenamente e arditamente per tentativi ed errori. E infatti il movimento, nel timore degli errori non procede, nel timore dell'inquinamento non si apre. Le rimozioni si pagano care.

Per tentativi (e inevitabilmente, per errori) deve muovere il nostro percorso, dal momento che nessuno ha la mappa dell'accidentato terreno tra noi e l'elusivo orizzonte. E l'anarchia è solo una bussola ed è impossibile procedere in linea retta seguendo l'ago ma solo andando a zig-zag (e magari ritornando indietro per fare un giro più lungo ma più praticabile) ed è bene che di fronte ai passaggi più difficili,

nei momenti di crisi del movimento, si tentino più vie contemporaneamente ed anche si inviino esploratori su e giù lungo il fiume a cercare il guado migliore... Di utopia e buon senso abbiamo bisogno, sempre e soprattutto nei momenti di crisi, nei passaggi difficili, dell'uno e dell'altra inseparabilmente. L'utopia senza buon senso è Don Chisciotte, il buon senso senza l'utopia è Sancio Panza.

**Partito e comunità.** La simbiosi tra anarchismo sommerso e movimenti ufficiali (e in prospettiva la scomparsa della distinzione tra l'uno e l'altro, in un *continuum* di anarchici variamente attivi nella mutazione culturale e nella trasformazione sociale, in campi molto diversi e con intensità diverse a seconda delle storie individuali, delle situazioni, degli interessi...), quella simbiosi che ho suggerito come utile e forse necessaria per uscire dall'attuale *impasse*, implica anche una ridefinizione dell'immagine che il movimento ha e dà di sé.

Coesistono (sono, credo, sempre coesistite) nel movimento anarchico due concezioni del movimento stesso: strumento d'azione politica e contro-società, organizzazione (o insieme di organizzazioni) di lotta anticapitalistica, antistatale, eccetera e «città degli anarchici». Le due concezioni coesistono non come correnti definite, ma come varia combinazione dell'una e dell'altra immagine (e funzione) del movimento. Quando nella combinazione prevale la prima immagine potremmo parlare di «modello-partito» e quando prevale la seconda di «modello-comunità».

Quando dico modello-partito, naturalmente, non penso alla *forma-partito* in senso stretto ma, in senso più lato, ad una associazione di individui che, condividendo un'ideologia e/o degli interessi, «fanno politica» cioè agiscono in modo coordinato per gestire o trasformare in modo più o meno radicale le istituzioni politiche della società, in funzione di quell'ideologia o di quegli interessi. Secondo il modello-partito, il movimento è essenzialmente un insieme più o meno coerente di militanti dediti alla propaganda, all'agitazione sociale e al reclutamento di nuovi militanti. Il momento comunitario, se c'è, è secondario e derivato, come la camerateria dei combattenti, e la comunità finisce dove finisce il movimento, è cioè comunità di militanti.

Quando dico modello-comunità penso ad un tipo di *comunità culturale*, quali ad esempio le minoranze etniche (o

religiose), non istituzionalizzate in forme politiche statuali, minoranze che si identificano in una cultura comune, cioè in un complesso di valori, codici morali, stili di vita, ecc., che è elemento di coesione, prima (e più) delle specifiche strutture organizzative comunitarie. Nel nostro caso, gli anarchici condividono, per lo meno nei tratti essenziali (il nucleo duro dell'anarchismo), una concezione del mondo talmente singolare da fare di loro degli «stranieri» in qualunque contesto socio-politico (Parentesi: è significativo che tra gli anarchici italo-americani — doppiamente stranieri in quanto italiani ed in quanto anarchici — sia sempre stata forte un'immagine comunitaria del movimento). Il modello-comunità non esclude il «fare politica» ma non vi si identifica, non si riconosce come movimento prioritariamente (e tanto meno esclusivamente) nel «fare politica». La militanza è funzione della comunità e non viceversa.

Per farla breve (prima di impantanarmi in un argomento che volevo solo segnalare *come problema*): dei due modelli di movimento che ho schematizzato un po' brutalmente, quello oggi prevalente (anzi, in varia misura sempre prevalente), per lo meno in Italia, è il modello-partito. Io ritengo invece che il movimento debba cominciare a ripensarsi e a riaggregarsi secondo il modello-comunità. Perché? Perché dentro il modello-partito, con il suo primato del «politico» sul «culturale», è impossibile risolvere la radicale contraddizione di un anarchismo «che si costituisce politicamente e si nega in quanto tale» (Nico Berti, *Volontà* 3/84). Dentro il modello-comunità, con il suo primato della cultura anarchica complessiva, è invece possibile forse risolvere quella contraddizione (con un «fare politica», ad esempio, il cui soggetto non sia il movimento-partito od il gruppo-partito), e soprattutto solo dentro il modello-comunità c'è spazio, mi pare, per tutta la ricchezza attuale e potenziale dell'anarchismo, di quello militante e di quello sommerso, c'è spazio per il «politico» e per il «personale», c'è spazio per l'anarchia come pensiero, come azione, come vita, come permanente eresia creativa.

# Le avanguardie tra istituzionalizzazione e autodissoluzione\*

René Lourau\*\*

## L'individuazione del problema

È durante una ricerca sulle avanguardie politiche, artistiche, artistico-politiche, culturali e «quotidianiste» che sono arrivato a scoprire l'importanza dell'autodissoluzione in questi tipi di gruppi, associazioni, movimenti. E sempre durante quella ricerca ho percepito il legame tra l'autodissoluzione e due concetti-chiave dell'analisi istituzionale: l'istituzionalizzazione e gli analizzatori.

Un altro concetto entra nel quadro d'analisi — e non dei meno importanti — perché decisamente più politico dei precedenti: mi riferisco all'autogestione, anche se il divenire di questo concetto, le interferenze tra la sua genesi sociale e la sua genesi teorica, il suo inquinamento ad opera dei peggiori politici, mi rendono oggi molto prudente sulla possibilità di un suo utilizzo teorico. E non è senza significato il fatto che abbia pubblicato nel 1981 sulla rivista «Autogestions» un estratto del mio libro *Autodissolution des avant-gardes*, precisamente la parte di un capitolo intitolato «Dell'autodissoluzione considerata come una delle belle arti sociologiche». Tra queste belle arti troviamo, beninteso, l'autogestione.

I due punti che voglio ora sottolineare sono dunque i seguenti:

\* Testo della relazione all'omonimo seminario organizzato dal Centro studi libertari l'1-2 giugno a Milano.

\*\* Insegna Sociologia delle istituzioni all'Università di Parigi. Autore, tra l'altro, di *Lo stato incosciente* (Antistato, 1980), *Autodissolution des avant-gardes* (Galilée, 1980), *Les lapsus del intellectuels* (Privat, 1981).

— lo studio dell'autodissoluzione, al di fuori del suo campo giuridico abituale, è nato in un ambito abbastanza trascurato dalla scienza politica, dalla sociologia e dalla psicologia sociale: l'ambito dei gruppi d'avanguardia, ai quali ho creduto di dover aggiungere dei giornali e delle riviste che non sono propriamente intesi d'avanguardia. Anche se considero oggi questo allargamento discutibile, si deve rilevare che delle associazioni molto poco o affatto avanguardiste sono suscettibili di divenirlo nella loro fase di autodissoluzione: sia nel processo reale, sia nella retorica dell'autodissoluzione come rituale che dissimula una banale «riconversione»;

— questo studio, riferito a situazioni che alcuni di noi hanno avuto l'occasione di praticare direttamente o indirettamente, solleva delle questioni del più alto interesse politico per quanto concerne il funzionamento delle correnti intellettuali contrassegnate da un impegno ideologico. In particolare, l'autodissoluzione pone degli interrogativi alla teoria dell'istituzione, per come è stata elaborata implicitamente o esplicitamente dai movimenti anteriori, contemporanei o posteriori agli anni sessanta: movimenti libertari, movimenti «spontaneisti» o «d'opposizione» nati dal marxismo e infine l'analisi istituzionale.

Ci attende un paradosso se cerchiamo di fare il punto della questione, di esporre un po' «scientificamente» lo stato delle ricerche sull'autodissoluzione nei gruppi d'avanguardia. Sembra che tutto si riduca a mettere in evidenza dei semplici aneddoti, delle «storielle». Trattandosi di azioni spesso di lunga durata, di lotte a volte violente, dunque di condizioni essenziali per la continuità dei movimenti sociali, si è sorpresi di non trovare la benché minima letteratura a questo proposito. Se ne trova appena un po' di più sul problema delle scissioni, che solo apparentemente sono avvenimenti più carichi di conseguenze. Ma è possibile che il paradosso, come la maggior parte dei paradossi, dissimuli una realtà troppo semplice: e cioè che le autodissoluzioni, quando sono raccontate, analizzate, costituiscono una delle rare occasioni, per le avanguardie, di sperimentare la non-separazione tra teoria e pratica. Detto in altri termini: i testi di autodissoluzione molto di più dei manifesti di fondazione, enunciano, con la descrizione dell'avvenimento, la loro teorizzazione, come tentativo di legittimazione a uso interno ma anche, spesso, a uso esterno.

Questa teorizzazione è spesso molto più esplicita della descrizione dell'avvenimento, il quale per quanto sia collettivo (e non è sempre così) lascia in ombra sia le cause recenti o lontane, sia i conflitti interni messi maggiormente in evidenza dalle scissioni. Cosa c'è in queste teorizzazioni sia molto sintetiche sia ampiamente sviluppate?

C'è molto semplicemente la spiegazione (che il soggetto spiega innanzitutto a se stesso) di un processo che, nato dal progetto di collettivizzazione (autogestione) è regredito al suo contrario sotto l'azione del negativo. Per collettivizzazione (un'altro concetto molto inquinato dopo il primo piano quinquennale staliano che ne ha proposto una curiosa versione) io qui intendo, da un'ottica più pratica che ideologica, il lavoro specifico di un certo numero di gruppi d'avanguardia, in tutti i campi, che consiste in «un'autogestione» dei mezzi di cui dispone il gruppo, in contrapposizione all'individualismo gerarchico, burocratico che definisce il funzionamento istituzionale nelle istituzioni pubbliche (per esempio l'università) come nelle istituzioni non statali (per esempio un'impresa industriale, un partito politico...).

Naturalmente l'ideologia ufficiale del gruppo non necessariamente si fonda sull'idea di autogestione. Nondimeno, dopo gli anni sessanta, questa ideologia si è diffusa ampiamente in frange dell'avanguardismo: per esempio in correnti cristiane di sinistra o marxiste che non possedevano, a priori, una sensibilità e nemmeno una cultura libertaria.

Anche prima che i movimenti degli anni sessanta negli Stati Uniti e in Europa alimentassero una larga diffusione e una «riscoperta» delle idee libertarie (democrazia diretta, collettivizzazione, autogestione, lotta anti-istituzionale, anti-partitica, critica dello stato, eccetera), può darsi che nelle avanguardie di tutti i tipi l'utopia micro-sociale e micro-socialista, comunista, autogestionaria continuasse il suo cammino sotterraneo. In questo senso le avanguardie, nonostante tutte le critiche che le si possano fare, avrebbero mantenuto, a un livello diverso da quello delle «lotte di massa», una certa continuità con quello che in Europa è stato l'ultimo movimento libertario internazionalmente attivo: il sindacalismo rivoluzionario.

Certamente questa corrente sotterranea è riapparsa numerose volte alla luce, senza che le avanguardie culturali e anche le avanguardie politiche comprendessero appieno il si-



gnificato di quelle apparizioni: tentativi rivoluzionari nella Germania del 1918-1921; inizio della rivoluzione russa; Kronstadt; l'Ucraina makhnovista; l'esperienza spagnola del 1935-37. Questi avvenimenti hanno, a livelli diversi, scandito tra le due guerre mondiali l'esistenza della corrente libertaria sotterranea. Più recentemente le esperienze jugoslava e soprattutto algerina nella loro fase istituyente, il sessantotto, per esempio in Italia, così come la Polonia di questi ultimi anni, assicurano la continuità di una certa linea temporale, alla quale le avanguardie più politicizzate si trovano collegate in un certo momento della loro esistenza, quantomeno nel momento della loro «bella morte».

Oggi sono molto più cosciente, di quanto lo fossi al momento della pubblicazione del mio libro nel 1981, dell'imprecisione, della troppo vasta generalità del termine «avanguardia, che applico a qualsiasi gruppo, a condizione che esso sperimenti un'autodissoluzione di tipo «avanguardista». È solo adesso, cioè quattro anni dopo la pubblicazione del libro, che lavorando nella messa a punto del concetto di autodissoluzione sono arrivato a comprendere come questo trasformi l'idea di avanguardia che mi ero fatto. Per esempio,



in un articolo del 1972 (*Sociologie de l'avant-gardisme*, «L'homme et la société», n. 26), ho completamente ignorato il fenomeno dell'autodissoluzione e ho appena menzionato quello dell'istituzionalizzazione in rapporto alla variabile Velocità. Ugualmente, affrontando una ambiziosa analisi socio-linguistica del «Manifesto dada del 22 marzo 1918», non avevo visto che questo manifesto di fondazione in effetti era anche un manifesto di autodissoluzione (in «XX° Century» n. 1, 1974). Infine in un articolo sulla coppia Tzara-Lenin, con un titolo che faceva riferimento a un manifesto del dadaismo tedesco (*150 cirques pour éclairer le prolétariat*, «TXT», n. 8, 1975), ero sensibile solo all'idea di autodissoluzione dell'avanguardia come fenomeno storico, la qual cosa non è solo discutibile, ma trascura la prassi di autodissoluzione di decine di gruppi che avrei recensito un po' più tardi.

Precisate queste sfumature che evidenziano come la mia autocritica sia già cominciata anche se debolmente, mi sembra che la cosa migliore da fare sia descrivere il campionario di gruppi in autodissoluzione di cui mi sono servito.

### **Raccolta del materiale. Sommaria classificazione**

Mi baso su una ricerca che, come ho già detto, ho individuato quasi per caso durante lo sviluppo di un vecchio progetto sul movimento surrealista, cioè mentre stavo scrivendo un dossier su diverse avanguardie, dai dada ai situazionisti, passando per *Socialisme et Barbarie* per arrivare fino a quelle che ho definito le avanguardie «quotidianiste».

Bisogna dire che il materiale raccolto, e riprodotto con un minimo di commento nel mio libro, nasceva da circostanze fortunate: materiale trovato per caso a cui ben presto si aggiunse quello trovato da amici al corrente della mia nuova passione (e che si burlavano di questa mia anima da beccchino).

La diversità, l'eterogeneità dei «manifesti» d'autodissoluzione che ho riprodotto deriva dunque dalle condizioni della mia ricerca. D'altronde non nego che questa eterogeneità abbia avuto su di me un effetto estetico: c'era un non so che di «dadaista» in questo inventario così poco sistematico. Detto questo, dove trovare degli archivi di autodissoluzione com-

parabile agli archivi dei tribunali dove sicuramente dormono i processi-verbali di dissoluzioni strettamente giuridiche?

Dopo la pubblicazione del libro, del quale delle circostanze impreviste hanno impedito che non lo presentassi in televisione nella celebre trasmissione «Apostrophe», la caccia ai testi rallentò, ma degli amici in Francia e all'estero (per esem-

## AU DADA par MARCEL DU



I H O O O

pio in Italia Luciano Lanza) e anche dei lettori sconosciuti del mio libro, mi hanno mandato o fatto conoscere dei nuovi testi. Da parte mia ho trovato qualcosa d'altro o ho ritagliato degli articoli di giornali che segnalavano delle autodissoluzioni (qualche volta con la citazione dei testi di autodissoluzione spesso poco accessibili).

Questa ricerca supplementare ha così permesso di colmare una lacuna per quanto riguarda i gruppi libertari.

Se aggiunto alla quarantina di testi raccolti nel 1981 più di una ventina di testi raccolti successivamente (senza contare dei veri e propri dossier, come nel caso di «Liberation») si ottiene un campionario la cui classificazione pone qualche problema di sovrapposizione. Qui mi contenterò, per chiarezza d'esposizione, di un inventario molto sintetico, con la seguente classificazione:

- gruppi artistici, culturali;
- gruppi artistico/politici;
- gruppi politici
- diversi.

1 - Nella prima classificazione, gruppi artistici e culturali, ho catalogato una quindicina di testi:

- *Ecole des Beaux-Arts* di Parigi, durante la Comune, 1871;
- *Ecole* detta "symboliste", Francia, 1891;
- gruppo letterario detto "de l'Abbaye de Creteil", Francia, 1908;
- movimento *dada*, Francia, 1921, 1922, 1923;
- *Centre culturel de Royamount*, Francia, 1968;
- rivista *Actuel*, Francia, 1975;
- *Coopérative Poètes du temps présent*, Francia, 1977;
- *L'Ordinaire du psychanalyste*, Francia, 1978 (psicanalisti devianti);
- gruppo musicale *Sex Pistols*, Usa, 1978;
- *Théâtre Mouffetard*, Francia, 1978;
- *Cepreg*, Francia, 1979 (associazione di creatori);
- *Ecole freudienne*, Francia, 1980 (lacaniani);
- rivista *Dérive*, Francia 1980 (avanguardia letteraria);
- gruppo *Art sociologique*, Francia, 1981;
- rivista *Sociaux mobiles*, Francia 1982, (giovani sociologi);
- rivista *Le fou parle*, Francia, 1984.

2 - Al confine del culturale e del politico, la distinzione con la classificazione precedente è a volte acrobatica. Noto anche che sette organi di stampa alimentano questa classificazione:

- rivista e gruppo *Arguments*, Francia, 1962;
- *Groupe surréaliste*, Francia, 1969;
- *Internationale situationiste*, Francia, 1971;
- *Politique Hebdo*, Francia, 1978 (nuova sinistra);
- *Antirouille*, Francia, 1979 (adolescenti contestatori);
- *La gueule ouverte*, Francia, 1980;
- *Truc*, Francia, 1980;
- *Liberation*, Francia, 1981;
- *Charlie Matin*, Francia 1981;
- *Charlie Hebdo*, Francia, 1981 (settimanale satirico).

N.B. Gli ultimi sette sono titoli di giornali, e il penultimo, «Charlie Martin», è in realtà una parodia, questo quotidiano è uscito solo — programmaticamente — due volte: un numero «manifesto» e il secondo di autodissoluzione, facendo la parodia del numero (o dei numeri) di autodissoluzione di «Liberation» uscito all'inizio dello stesso anno.

3 - Per i gruppi politici l'inventario è ancora una volta molto eclettico: se la dissoluzione della Terza Internazionale (decisa da Stalin) nel 1943 prefigura la dissoluzione dell'Ecole freudienne (decisa da Lacan) nel 1980, questa non ha molto a che vedere con, ad esempio, l'autodissoluzione dei gruppi libertari:

- Prima Internazionale, Filadelfia, Usa, 1876;
- Seconda Internazionale, Zimmerwald, Svizzera, 1914;
- gruppo detto di Zimmerwald, Urss, 1919;
- rivista *Révolution*, Germania, 1923 (spartakisti);
- Terza Internazionale, Urss, 1943;
- *Socialisme ou Barbarie*, Francia, 1967 (autogestionari);
- *Noir et Rouge*, Francia, 1970 (libertari);
- *Oser lutter*, Francia 1972 (maoisti);
- *Gauche prolétarienne*, Francia, 1973 (maoisti);
- *Potere Operaio*, Italia, 1973;
- *Anarchisme et Non-violence*, Francia, 1974;
- gruppo *Marge*, Francia, 1976;
- *Lcr-Paris*, Francia, 1977 (trozkisti);
- *Gruppi anarchici federati - Gaf*, Italia, 1978;
- *Mas-Action*, Belgio, 1980;

- *L'Anarcho*, Francia, 1980;
- *Kbw*, Germania, 1985 (maoisti);
- *Magazine Hebdo*, Francia, 1985.

N.B. Quest'ultimo titolo è quello di una rivista di destra, che utilizzava la retorica sinistrese dell'autodissoluzione. Nella maggioranza degli altri nomi di riviste e/o di gruppi si trova tutta la gamma della sinistra: dal maoismo al trotzkismo fino ai movimenti autogestionali e/o libertari.

4 - La categoria «diversi» è un contenitore eterogeneo con una leggera predominanza «quotidianista»: ecologisti, regionalisti, femministe, eccetera. Con in più delle bizzarrie: *Fondation Brigitte Bardot* per gli animali, *Columna de Hierro* (simbolo armato del movimento libertario in Spagna dal 1936 al 1937):

- *Columna de Hierro*, Spagna, 1937;
- *Bapu* di Strasburgo, Francia, 1967 (controllo psichiatrico);
- *Unef*, Francia, 1967 (sindacato di studenti);
- *La vieille taupe*, Francia, 1972 (libreria);
- *Survivre et vivre*, Francia, 1975 (ecologisti);
- *Echanges et dialogues*, Francia, 1975 (preti contestatori);
- *Groupe Héliotechnique*, Francia, 1976 (ecologisti);
- *Fondation Brigitte Bardot*, Francia, 1976 (protezione degli animali);
- *Mlac Aix en Provence*, Francia, 1976 (aborti, contraccettivi);
- *Eleveurs du Charolais*, Francia, 1977 (sindacato agricolo);
- *Ospedale psichiatrico* di Trieste, Italia, 1977;
- *Grif*, Belgio, 1978 (femministe);
- *Court-circuit*, Francia, 1979 (cooperative);
- *Biocoop* di Rambouillet, Francia, 1979;
- *Allonz'enfants*, Francia, 1980 (giornale liceale contestatore);
- *Arcadie*, Francia, 1982 (rivista e associazione di omosessuali).

a cui aggiungo, «fuori catalogo», i seguenti quattro manifesti di autodissoluzione:

- *Stato francese*, Bakunin, Lione, Francia, 1871;
- *Lega dei Comunisti*, Engels, Gran Bretagna, 1885;

— *Avanguardismo*, Panderma, Germania, 1958;

— *Chiesa romana*, Hans Küng, Germania, 1967.

N.B. Avrei potuto integrare questi quattro bei testi nelle classificazioni precedenti: il manifesto della rivista «Panderma» tra i gruppi artistici; il testo di Engels nei gruppi politici in compagnia (pericolosa) del manifesto di Bakunin legato alla Comune di Lione; e l'estratto della teologia contestatrice di Hans Kung tra i «diversi»...

### **L'autodissoluzione: un momento socioanalitico**

«Quello che fa scattare il successo muore, soffocato dal successo», Roy Hay, tecnico del gruppo *Culture Club* (Liberation, 11-12 maggio 1985). Se Hegel, Max Weber, Mühlman, Chevallier o anche Alberoni avessero fatto l'esperienza di un gruppo rock o funk o blues avrebbero potuto analizzare l'istituzionalizzazione così sobriamente come lo fa il giovane elettricista del gruppo *Culture Club*.

Ma allora, direte voi, la gente come Bakunin o Makhaiski, capace di prevedere l'istituzionalizzazione, la burocratizzazione, l'inversione del progetto iniziale, per quanto riguarda la corrente socialista d'obbedienza marxista, hanno sicuramente fatto parte di un gruppo musicale?

Questo mi sembra evidente.

Ritorniamo ai nostri piccoli gruppi, ricordando che qui siamo di fronte a problemi di micro-sociologia e di micro-socialismo che ci riportano alla mente un vecchio dibattito, reso attuale da contrapposizioni del tipo «Piccolo è bello» e Trilaterale (di cui il Signor Agnelli, sponsor della Juventus, potrebbe raccontarci molte cose).

Se la trasposizione dal micro al macro è un esercizio pericoloso (o semplicemente poetico), ampiamente praticato dagli utopisti, non è per il motivo normalmente invocato: vale a dire che è sempre necessaria un'autorità, un centro, in definitiva uno Stato o un qualsiasi Strumento Supremo di Regolazione. È piuttosto perché il più grande pericolo che attende al varco gli avanguardismi è la generalizzazione di esperienze micro-sociali.

Se adesso sottolineo questo elemento del processo di istituzionalizzazione, è per dissipare ogni possibile malinteso sulle implicazioni politiche del concetto di autodissoluzione. La

sociologia dell'autodissoluzione delle avanguardie non va confusa con un nuovo programma politico. La lotta anti-istituzionale, anti-statale è una strategia globale del movimento libertario, ma essa può e deve diventare anche una strategia concreta, nella pratica micro-sociale, quotidiana, che è il grande libro delle scienze politiche. Lo studio dell'autodissoluzione mette in evidenza come le iniziative pratiche della lotta anti-istituzionale si fondano su forme e forze alternative, contro-istituzionali (e non soltanto sull'ideologia della salvezza, come talvolta avviene con alcune star del movimento libertario).





La tentazione di generalizzare è forte, soprattutto quando la congiuntura politica è favorevole. Che cos'è una congiuntura politica favorevole? La possibilità di far votare delle leggi utili, per esempio sull'interruzione della gravidanza, la contraccezione, la libertà sessuale, la chiusura dei manicomi, eccetera. La società liberale sta per far votare, spero, altre leggi utili e necessarie. Non ho nulla contro quel tipo di generalizzazioni: nutro soltanto una grossa sfiducia sulle applicazioni pratiche dei testi legislativi. Ma si tratta di tutt'altra cosa quando parliamo di pratiche avanguardiste, il cui aspetto essenziale mi sembra risiedere nella lotta contro l'istituzionalizzazione. Lotta che ha due armi: l'autogestione e l'autodissoluzione.

L'inventario e la sommaria classificazione del mio campionario mostrano che la teoria e la pratica dell'autodissoluzione nelle avanguardie (nel senso molto poco ortodosso del termine) non si richiamano né a una ideologia politica o filosofica, né a una dottrina giuridica, né, di conseguenza, ai relativi esperti di queste ideologie.

Quasi tutte le autodissoluzioni sono un avvenimento che permette di riscoprire spontaneamente (lascio da parte i casi di pura e semplice manipolazione) la necessità di una nuova analisi della situazione, necessità manifestatasi lentamente ma in seguito all'accumularsi di contraddizioni.

Nessuna legge, nessuna tecnica saprebbe indicare gli individui e ai gruppi come rispondere alla sfida dell'istituzionalizzazione, della «routinizzazione del carisma», della burocratizzazione, o dell'insuccesso mascherato o non, in vittoria... commerciale. Quando Daniel Cohn-Bendit esprime questa grande verità sociologica e politica: «L'autodissoluzione del movimento è la sua forza», egli non promulga una legge, ma redige il verbale di un periodo, della storia.

Egli propone una valutazione dialettica, con le sue specifiche implicazioni personali nell'oggetto della sua valutazione, che non gli è «scientificamente» esterno, anzi al contrario. Egli parla come socioanalista.

Il processo d'autodissoluzione è il più naturale dispositivo socioanalitico. Non si tratta di analisi politica fatta a casa e nemmeno semplice espressionismo romantico. La socioanalisi consiste nel superare le tentazioni d'analisi globale, che si pone all'esterno (io analizzo il mondo, lo Stato, mentre sono lo Stato e il mondo che mi analizzano...) senza comun-

que cadere nell'analisi gruppettara, microscopica, psicologizante: essa consiste nell'analizzare la situazione nella quale mi trovo in posizione di attore e di analista; dunque per misurare contemporaneamente la mia distanza dal potere e dal sapere.

È in questo senso che il processo d'autodissoluzione è, in modo eccellente, un momento socioanalitico dell'istituzione. (L'autodissoluzione del nastro della mia Ibm mi obbliga a fermarmi a questo punto).

### **Una discussione a Milano**

Riprendo la mia macchina da scrivere aggiustata, otto giorni dopo.

Le idee proposte nelle pagine precedenti sono state ampiamente discusse durante un seminario che ho animato al Centro studi libertari di Milano, lo scorso fine settimana.

Ecco cosa ho annotato dopo la prima sessione:

1 - Il termine «avanguardismo» è troppo ampio per esaminare il problema dell'autodissoluzione. È probabilmente per questo motivo che la discussione si è imperniata più su problemi di definizione (dell'avanguardia) che sugli aspetti politici dell'autodissoluzione.

2 - Sarebbe stato preferibile mantenere il termine «avanguardia» solo per i casi abituali — nella politica e nell'arte — e utilizzare per tutti gli altri gruppi l'espressione «gruppi militanti», che così includerebbe, provvisoriamente, anche i gruppi «quotidianisti» che si basano su una critica teorica e pratica del militantismo tradizionale, di tipo leninista più o meno «migliorato» dai libertari e più o meno deteriorato dai maoisti...

3 - Per quanto riguarda l'autodissoluzione, la discussione della prima sessione ha messo in luce numerosi punti importanti che cito in ordine quasi cronologico:

- i rapporti tra scissione (conflitto) e autodissoluzione (Eduardo Colombo);
- la distinzione tra dissoluzione (in seguito a un conflitto) e autodissoluzione propriamente detta (in seguito a una decisione presa all'unanimità) (Amedeo Bertolo);
- i rapporti tra l'anzianità del gruppo e la brevità del processo di autodissoluzione; e inversamente, la difficile e lenta

autodissoluzione nei gruppi da poco formati (Arturo Schwarz);

— l'importanza del dibattito nella sinistra hegeliana: Stirner ha evidenziato che né Feuerbach né Marx hanno prodotto un effettivo superamento del dualismo idealista tra soggetto e oggetto. Questo fatto chiarisce la questione del superamento, punto capitale per l'avanguardia e in generale per la problematica dell'autodissoluzione. L'alternativa Istituzionalizzazione/Dissoluzione sottolinea la natura subordinata dell'avanguardia in rapporto al movimento reale e al principio di equivalenza allargato (Nico Berti).



In queste condizioni che cosa può fare un gruppo militante, per esempio il gruppo libertario di Milano? Questa è stata la domanda che ho formulato (dopo aver «rinviato» i punti precedenti all'assemblea) all'inizio della seconda sessione. Quest'ultima, così come la terza, si sono decisamente «centrate» sulla realtà dell'autodissoluzione, in parte grazie all'orientamento dato dalla gestione del seminario, non-dirigenziale e antiautoritaria (ma nondimeno efficace), di Luciano Lanza.

Uno dei punti più significativi mi sembra sia stata la discussione sui rapporti tra l'analisi permanente, l'autocritica collettiva, da un lato, e la prospettiva dell'autodissoluzione, dall'altro. Quest'ultima appare come l'arma estrema contro l'istituzionalizzazione. Essa non è una fatalità, mentre un'istituzionalizzazione relativa, controllata, analizzata è nella natura delle cose quando si è immersi nell'azione sociale.

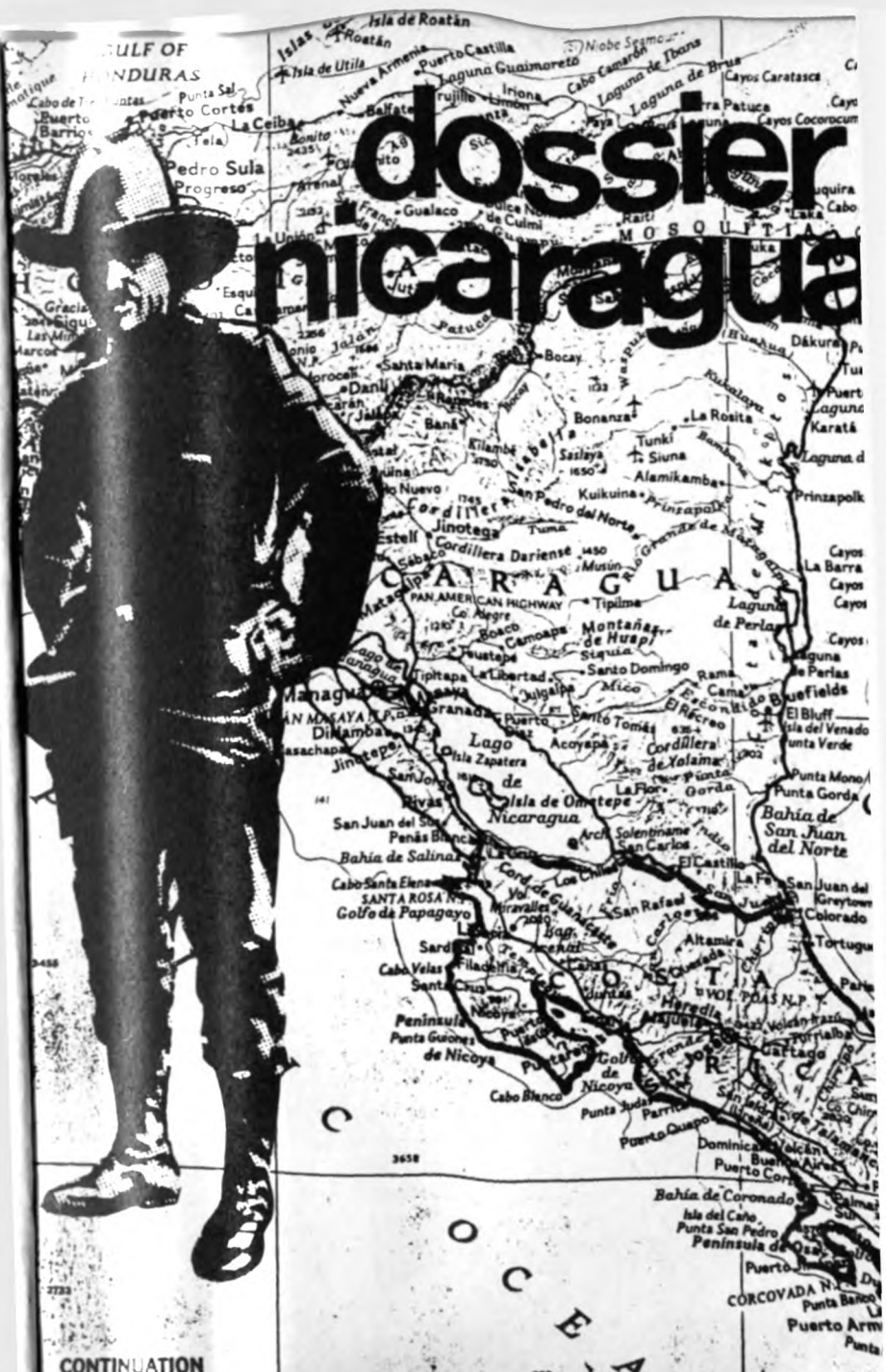
Il gruppo milanese rientra in questo caso. Esso non si contenta di discorsi nel retrobottega di un caffè. Esso fa vivere un centro studi, due riviste, una casa editrice, una libreria molto ben attrezzata (Utopia). Esso gestisce una base materiale, stabilisce rapporti con diversi tipi di gente, assicura il confronto permanente delle sue idee con quelle di altri.

All'orizzonte di questa lotta non è impossibile fare l'economia dell'autodissoluzione avendo una pratica *socioanalitica*, con o senza interventi esterni...

*Milano-Rambouillet, giugno 1985*  
*(traduzione di Luciano Lanza)*



# dossier nicaragua



CONTINUATION  
OUTH OF MAIN MAP

*«La bandiera rosso-nera è stata portata da Augusto Sandino in Nicaragua perché aveva molta familiarità con la bandiera dei suoi amici anarcosindacalisti messicani che lavoravano ai giacimenti petroliferi di Tampico in Messico». Ecco spiegate con le parole di Sergio Ramirez, membro del governo sandinista, le origini della bandiera che sventola sul Nicaragua dal 1979.*

*Delle idee incorporate in quella bandiera non sembra vi sia traccia nel Nicaragua attuale. La rivoluzione che si fregia del nome del mitico rivoluzionario degli anni trenta ha scelto la via consueta nel Terzo Mondo: il marxismo-leninismo.*

*Augusto Sandino era un comunista eterodosso influenzato dalle idee educazioniste di Francisco Ferrer e dalla pratica degli anarcosindacalisti dell'America Latina. Calunniato dai comunisti messicani, Sandino rompe ogni rapporto con l'Internazionale Comunista nel 1930 e prosegue la lotta contro le truppe d'occupazione statunitensi fino al 1933, quando i marines abbandonano il paese. Con la nomina a presidente del Nicaragua del liberale Juan Bautista Sacasa i sandinisti depongono le armi e ricevono in contropartita un terzo del territorio nazionale, circa 36 mila chilometri quadrati, su cui iniziano a sviluppare una grossa rete di cooperative. Questa regione verrà denominata «Distretto federale dell'America Centrale: Luce e Verità». Scrive Sandino nel luglio 1933: «Da questo momento mi dedicherò alla costruzione di una società di mutuo appoggio e di fraternità universale». Ma ben presto l'uomo forte del regime diviene il generale Anastasio Somoza che guida la Guardia Nazionale alla distruzione del Distretto federale e all'uccisione di Sandino nel febbraio 1934. Somoza più tardi, nel 1936, diverrà, con un colpo di stato, dittatore del Nicaragua, potere che manterrà fino al 1956 quando verrà ucciso dal poeta-sindacalista Rigoberto Lopez Perez.*

*Ma la dittatura di destra rimane in vita fino alla rivoluzione vittoriosa del 1979, una rivoluzione che ha acceso gli entusiasmi delle sinistre europee e statunitensi nei confronti del regime sandinista. Resta, però, da chiedersi se l'effettiva situazione del paese giustifichi tali entusiasmi. Per rispondere a questo quesito pubblichiamo due reportage di viaggi in Nicaragua (Horovitz e Bataillon) alcune testimonianze di ex-sandinisti (tratte dalla rivista "New Opinions") e un esempio della propaganda ufficiale del regime sandinista: alcune*

voci del *Diccionario politico filosofico popular* impiegato dal sindacato sandinista per la campagna di «alfabetizzazione delle masse».

*Una risposta parziale ma sufficiente per dare un'idea del clima politico e sociale di quel piccolo paese centroamericano. I due articoli hanno il pregio di raccontare fatti vissuti e visti in prima persona (vissuti e visti e raccontati da diverse prospettive politico-personali pur nella comune matrice libertaria) e dunque la loro validità risiede nel non essere rimediazioni su notizie di seconda o terza mano. Inoltre, a nostro avviso, lo scritto di Horovitz, che cerca di porre sotto una luce positiva i dirigenti di Managua e le «conquiste» della rivoluzione sandinista, si rivela un ottimo strumento per comprendere la realtà di quel paese. Infatti oltre a raccontarci che cosa succede, ci fa intravedere l'atteggiamento psicologico tipico degli intellettuali dei paesi avanzati cioè quel senso di colpa che fa assolvere o perfino interpretare in modo favorevole le azioni di dittature che si ammantano di slogan rivoluzionari e che hanno la virtù di essere antagoniste di Reagan.*



# Moskitia 1984\*

Gilles Bataillon\*\*

## Un altro tempo

È innanzitutto di un'altra concezione del tempo che devo parlare se voglio evocare i due mesi (maggio e luglio) passati tra i Miskito del Misura. Una concezione che, per l'osservatore occidentale, s'esprime con un vocabolo che non evoca se non il fastidio dovuto all'inoperosità, all'attesa. Quanto a questo, il mio viaggio è stato altrettanto fecondo in avvenimenti che in attese.

Di quei momenti innumerevoli e incronometrabili è consuetudine che non si parli, anche se forse rappresentano la maggior parte del tempo passato con i Miskito. E se avviene che li si rievochi, è sempre in chiave derisoria e con tono rancoroso. Eppure, per quanto odiati dagli specialisti-di-Moskitia in-dieci-giorni, quei tempi morti sono uno degli elementi fondamentali dell'esperienza sul campo.

Essi hanno innanzitutto valore di rito di passaggio, nel senso che vi si misura la capacità dell'osservatore di conquistarsi il suo premio. Così, non vi si è mai semplicemente grati per essere venuti a vedere e testimoniare o, se ve lo si dice, non è per lo più che cortesia diplomatica. Si preferirà raccontare ironicamente come, sul battello che vi ha portati dall'Honduras al Nicaragua, abbiate tutto sommato fatto

\* Moskitia, o Costa de los Mosquitos, è la regione abitata dagli indios miskito, sulla costa atlantica del Nicaragua e dell'Honduras.

\*\* Giovane etnologo parigino. Questo articolo è costituito dalle prime pagine della relazione inedita d'un suo soggiorno tra gli indios miskito.



bella figura scherzando con i compagni di viaggio, mentre aspettavate inzuppati il sorgere del sole e l'arrivo ad un buon approdo. Che il corrispondente di guerra non vi veda la volontà di mettere alla prova la sua resistenza fisica: semplicemente fa parte di un *di più* che viene apprezzato. A riprova, si giudicherà allo stesso modo la sua capacità d'accettare tranquillamente d'essere piantati in asso a Tegucicalpa o a Rus-Rus e di raccontare enormi panzane sulle gioie della navigazione aerea in Moskitia.

Queste attese multiple sono inoltre rivelatrici di un'altra concezione e dunque di un'altra organizzazione del tempo; di un tempo non ancora diviso in una moltitudine di attività diventate autonome le une rispetto alle altre. A mo' d'illustrazione, un esempio.

Scena: un'insenatura in una laguna a sud di Puerto-Cabezas (Nicaragua). Arrivati all'alba, dopo una notte di battello, veniamo ricevuti dagli abitanti della comunità presso cui contavamo di contattare un gruppo di guerriglieri che operano nella zona. Sfortunatamente, questi ultimi hanno avuto tanto successo nelle loro imboscate e nelle loro azioni di sabotaggio che le truppe sandiniste che rastrellano la regione sono ora numerosissime e ci è impossibile riposarci nella comunità. Così, il commando al cui seguito mi muovo dovrà affidare denaro e batterie radio a degli intermediari che li faranno avere ai guerriglieri ed io non potrò più realizzare il mio piano iniziale: passare qualche giorno in questo villaggio prima di scendere più a sud, in direzione del Costa Rica. Passeremo dunque la giornata sul battello o appesi alle mangrovie, in attesa della notte per ripartire verso l'Honduras.

Durante la giornata, una ventina di abitanti si daranno il cambio per tenerci compagnia e per approvvigionarci. Anche se sono curiosi di scoprire una nuova specie zoologica — un *gringo* che non parla inglese — la loro presenza obbedisce ad altri motivi: scherzare con i membri del commando, aiutare a rimettere in ordine i motori fuoribordo, ascoltare la nostra radio e le nostre cassette (dal momento che le loro sono state rubate dai soldati sandinisti).

Inoltre, quando pretendo di intervistarli, chiedendo loro un po' di tutto sulla loro situazione, non tardo a capire che facendo il guastafeste non imparerò un gran che e rinuncio ben presto a far altro che guardare e ascoltare. Certo, non

ho raccolto di quelle confidenze inedite che si trappano con il forcipe, ma in cambio ho visto qual'era la povertà degli abitanti. I loro vestiti sono stracci spaventosi, le vele delle loro piroghe sono fatte di sacchetti di plastica cuciti insieme. Ho imparato in che modo chiamano i soldati sandinisti: *piricuacos*, un termine in cui qualche tempo fa si designava la guardia pretoriana di Somoza. Ed ho anche potuto vedere qual è la cordialità dei rapporti fra la guerriglia e gli abitanti del villaggio. Cordialità resa manifesta dai doni in cibo, dalla disponibilità a fare da contatto tra diversi gruppi di guerriglieri e dalla scelta di stare al nostro fianco mentre i sandinisti sono imboscati a 800 metri dal nostro nascondiglio.

Questo rifiuto della distinzione delle attività — si fa simultaneamente della meccanica, dell'approvvigionamento, dello scambio di informazioni, delle visite amichevoli, dei discorsi scherzosi, il tutto ascoltando una radio che urla a tutto volume — non si verifica solo nelle comunità nicaraguensi, ma s'esprime allo stesso modo anche a Tegucicalpa, nella sede del Misura.

Così, quando pensavo di andarci per lavorare due o tre ore ai loro archivi, era raro che tornassi alla mia camera d'albergo prima dell'indomani mattina. Certo, avrei anche potuto limitarmi a consultare gli archivi, come in una biblioteca, ma ci si aspettava da me tutta un'altra cosa. E, accettando questo fatto, non solo imparavo dieci volte di più, ma scoprivo un piacere complicato e sconcertante: vedere o credere di vedere sfumare la frontiera tra l'osservatore e l'osservato. Finivo, beninteso, anche con il consultare i comunicati del Misura, la loro collezione di ritagli di giornale ed i loro rapporti dai campi profughi. Ma, nel frattempo, avevo mangiato una, due o addirittura tre volte, discusso con una decina di persone della situazione politica, riso della stupidità dei funzionari dell'Hcr (Alto Commissariato per i Profughi delle Nazioni Unite, N.d.T.) o di quella del corrispondente honduriano della Cia, paragonato il modo d'allevare i bambini in Francia e in Moskitia. Poi, quando alle undici o a mezzanotte pretendevo di tornare al mio letto, mi si diceva che le strade non erano sicure e mi si offriva un materasso con sacco-piuma per passare la notte. Ed ancora mi facevo gentilmente rimproverare al ritorno perché troppo spesso avevo l'indelicatezza di partire troppo presto al mattino, senza aspettare la prima colazione.

Che cosa sarebbe successo se avessi rifiutato di giocare il ruolo d'osservatore-partecipante per non essere che un semipiterno intervistatore? Non si pensi che non avrei potuto soggiornare tra i Miskito: l'hanno fatto più d'una decina di reporter e di cineasti. Ma, mettendo a confronto i loro articoli o i loro film con i racconti che fanno gli indios del loro soggiorno, non è difficile scoprire che, più si erano rifiutati di vivere al ritmo miskito, meno avevano potuto cogliere della realtà miskito. Certo i loro articoli o i loro film non sono falsi, nel senso in cui lo sono quelli dei loro colleghi che si limitano puramente e semplicemente a riprodurre il dire dei sandinisti o della Cia, ma non sono, nel migliore dei casi, che una trasposizione dei cliché propagandistici dei movimenti indiani in esilio, che si tratti del Misura o del Misurasata. In cambio, a leggere o a visionare i reportage dei rarissimi osservatori che hanno accettato di piegarsi al modo di vita moskito, si scopre una realtà infinitamente più sottile e più fluida.

Che gli intervistatori si tranquillizzino, i loro lavori non sono stati certamente del tutto inutili, ma restano tuttavia d'un interesse estremamente limitato. Che si consolino, perché se i Miskito hanno ben poca voglia di avere loro notizie, li hanno per lo meno fatti ridere molto, come quel reporter che cercò di fargli la morale su un tema sconosciuto in Moskitia, gli schiamazzi notturni.

«Da noi, cominciò quello, la gente beneducata sa che di notte s'abbassa il volume degli apparecchi radio per non disturbare i vicini e a fortiori gli ospiti».

«Da noi che siamo poveri, gli fu risposto, si ha il senso dell'ospitalità e della spartizione e si fa profittare tutta la comunità d'una sola ed unica radio».

### **Campi d'addestramento**

Il Centro di Istruzione Militare (Cim) del Misura è installato in piena savana, al bordo d'un piccolo corso d'acqua. Le reclute sono alloggiate a coppie sotto tende fatte con dei *ponchos*. Delle capanne, con le pareti fatte di rami di pino ed i tetti di foglie di palma, alloggiano gli istruttori, le ucine, l'infermeria, l'armeria, la cappella. Alcune grandi tende militari ospitano il posto di comando e diversi magazzini. Se

non fosse per il materiale militare nord-americano — ponchos, tende — e la presenza degli indios, il paesaggio sembrerebbe in tutto e per tutto quello delle Landes (regione della Francia sud-occidentale; N.d.T.): sabbia e pini.

Malgrado la canicola, 200 reclute stanno correndo sotto lo sguardo vigile d'un istruttore creolo, Samba, già musicista e ballerino a Bluefields. E mentre corrono urlano marce. Musica e parole hanno poco a che vedere con il folklore della costa atlantica; ricordano quelle che si possono sentire in qualunque caserma. C'è tutto, i ritornelli sessisti ed anti-omosessuali; l'esaltazione delle virtù virili. L'ideale vantato dal combattente Misura sembra essere lo stesso del basco rosso francese e del berretto verde americano.

Il nostro arrivo interrompe l'esercizio; ad un segno di Samba, le reclute fanno un ultimo giro a passo cadenzato, segnano il passo e poi si immobilizzano sull'attenti. Una bordata d'insulti: «Finocchi, culattoni, vi si sente cantare appena!» Questa tirata non è che un aspetto della pedagogia di Samba: durante l'ultimo giro di pista usava qualche buon colpo di canna per far ritrovare il passo a quelli che l'avevano perso.

Dopo di che il Capo di Stato Maggiore Steadman Fagoth passa in rivista i futuri guerriglieri. Dai dodici ai vent'anni, sono tutti a torso nudo, tranne qualche ragazza. L'abbigliamento è sempre lo stesso, quello dei ranger americani, spesso troppo largo o bucato: pantaloni verde scuro, cinturone di tela. Gli adolescenti vengono messi sul riposo prima d'ascoltare l'arriga del Capo di Stato Maggiore.

Questi comincia con l'incitarli a continuare i corsi senza sbuffare, gli spiega il senso della loro lotta — liberare la patria dal dominio sandino-comunista — e concludere con il ricordargli brevemente il codice di condotta del combattente Misura.

«1) Sono un combattente Misura. Servo le forze che combattono il comunismo che oggi opprime la mia patria.

2) Sono pronto a dare la vita per difendere la mia patria. Non mi arrenderò mai senza esservi obbligato. Se sono in un posto di comando, non chiederò mai ai miei uomini di arrendersi finché avranno i mezzi per resistere.

3) Se sarò catturato, continuerò a resistere con tutti i mezzi possibili. Farò tutto il possibile per sfuggire e per aiutare altri compagni a farlo. Non accetterò favori o ricompense dal nemico.

4) Se sarò fatto prigioniero di guerra, resterò sempre leale verso i miei compagni di prigionia. Non darò alcuna informazione né parteciperò ad alcuna azione che possa recare pregiudizio ai miei compagni. Se sarò il più anziano, prenderò il comando. In questo caso seguirò gli ordini legittimi di quelli che saranno stati nominati al di sopra di me e renderò loro conto per quanto sarà possibile.

5) Se sarò interrogato, non sarò tenuto che a dare il mio nome, il mio pseudonimo o il mio numero di matricola e la mia data di nascita. Farò tutto il possibile per non rispondere ad alcuna altra domanda. Non rilascerò alcuna dichiarazione orale o scritta sleale verso la mia patria, i miei compagni, la nostra causa.

6) Non dimenticherò mai che sono un guerrigliero responsabile delle mie azioni e devoto a dei principi che mi obbligano a lottare perché un giorno la mia patria ritorni libera, sovrana e indipendente. Avrò fede in Dio, nella mia organizzazione, nei miei compagni ed in me stesso, per la vittoria».

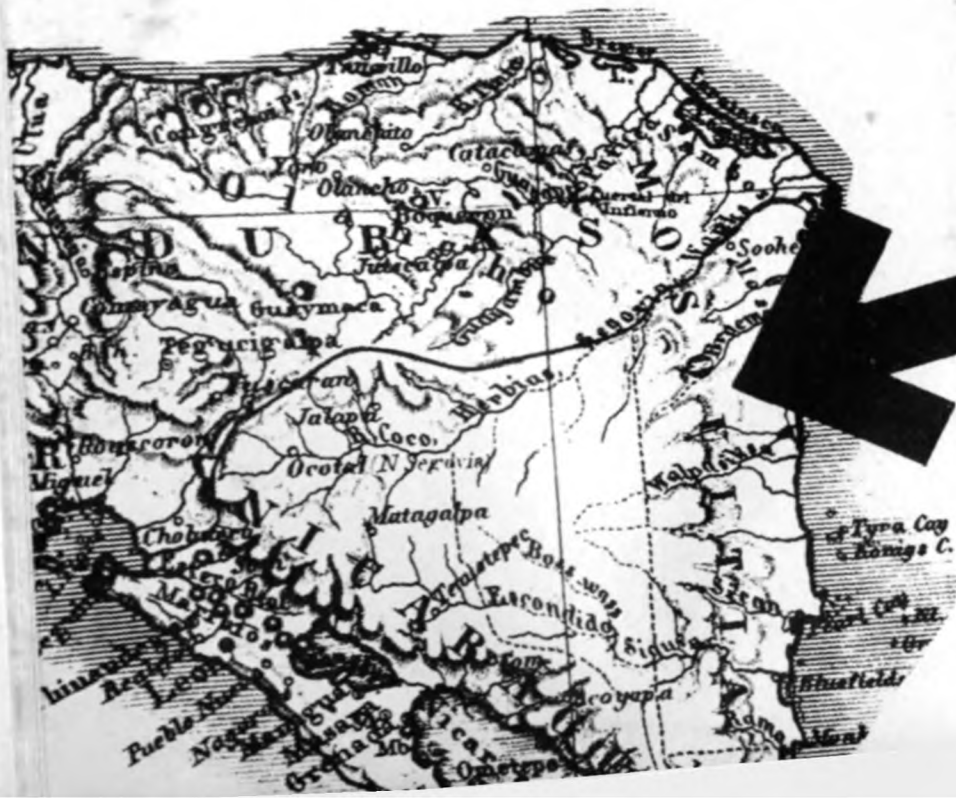
Finalmente viene l'ordine di sciogliere le file e tutti s'affrettano in disordine a prendere le gavette e ad andare alle cucine.

Continuiamo la nostra visita-ispezione con una discussione con gli istruttori, tutti miskito o creoli, ad eccezione di uno — pseudonimo *Mercenario* — già membro della Guardia Nazionale. Apprendo che il grosso dell'istruzione consiste nell'imparare a maneggiare diverse armi — carabine calibro 30, Ak 47, Fmm 60, lanciagranate M. 19, mortaio da 60, lanciarazzi Law o Rp67, esplosivi — ed il loro impiego in diverse situazioni: pattuglia, imboscata, controimboscata, assalto.

Poi ripartiamo alla volta di uno dei campi speciali dove le reclute seguono corsi di perfezionamento dopo i trenta giorni passati al Cim. Situato a qualche chilometro di distanza, questo centro specializzato nelle formazioni di truppe d'assalto conferma l'impressione di militarizzazione crescente che ho avuto visitando il Cim.

Questa volta arriviamo in pieno riposo e la mia prima immagine è quella di esseri dai crani rasati che mangiano in un silenzio rotto solo dal rumore della masticazione. Di lato, un altro gruppo quasi sull'attenti, aspetta che si liberino i posti per mangiare a sua volta. I 14 istruttori giapponesi che insegnano ai «misura» le arti marziali e il combattimento di trin-

cea sembrano essere riusciti ad inculcargli più di un elemento della loro tradizione militare. Questo spirito militare s'inscrive sin d'ora nel modo d'utilizzazione dello spazio. Mentre al Cim non c'era in pratica alcun allineamento di tende e capanne, qui le capanne sono perfettamente allineate. Quanto alle tende, nelle quali le reclute del Cim lasciavano regnare un gradevole disordine, qui sono scomparse. Ogni guerriero ha appeso la sua amaca ad un metro dal suolo, ha teso il suo poncho cinquanta centimetri sopra e ordinato le sue cose su un piano fatto con un tondello sistemato sotto l'amaca. Nel primo campo la pista d'allenamento aveva dei contorni molto vaghi ed il campo aveva dei confini poco o nulla marcati. Qui la pista è non solo minuziosamente delimitata ma anche soggetta a continua manutenzione, con una terra color ocra che viene trasportata con delle barelle e attentamente distribuita per livellare il suolo e per colorarlo. A questa pista s'aggiunge un «percorso di guerra», i cui ostacoli sono stati costruiti con tronchi di pino perfettamente squa-



drati, con delle trincee ben fatte, sormontate da cavalli di frisia e con dei manichini per l'addestramento agli sport del combattimento. Inoltre, il campo è circondato da una recinzione di pali, piantati a distanza regolare, tra i quali hanno cominciato a tendere del filo spinato.

Altra grande differenza. Al Cim si sbraita secondo la grande tradizione machista latino-americana; le reclute vengono a volte punite corporalmente e le ex guardie somoziste hanno la fama d'avere la mano particolarmente pesante se non d'essere dei perfetti sadici. Perciò, finito il servizio, non sono rari gli scontri tra istruttori e reclute. Nulla di ciò nei gruppi d'assalto. I giovani miskito sono diventati soldati giapponesi nel modo di sedersi, nel tono di voce, nel modo di camminare. I tre mesi e mezzo passati a contatto costante con i loro istruttori hanno prodotto un vero e proprio mimetismo. La disciplina militare regna assoluta e vale per tutti. Giapponesi e Miskito vivono esattamente allo stesso modo, dormono scomodi allo stesso modo, mangiano lo stesso cibo.

Questa promiscuità se, da un lato ha portato i giovani Miskito a giocare ai Samurai, ha dall'altro fatto sì che gli istruttori giapponesi si siano messi a giocare agli indiani: si sono messi a farfugliare miskito ed hanno adottato l'uniforme del Misura e la sua bandiera.

### **Un'assemblea a pow-woah**

Dopo le poche ore passate nei campi d'addestramento ripartiamo per una riunione con alcuni veterinari della guerriglia. Al nostro arrivo sul luogo d'incontro... non c'è nessuno! Ciononostante l'autista parcheggia il camioncino Toyota in mezzo alla radura. Nel giro di 20 minuti questo luogo deserto brulica di gente: da trecento a cinquecento combattenti sono arrivati in piccoli gruppi di 20 o 30. L'effetto è sconcertante, perché anziché arrivare da una delle piste che portano al centro della radura, sono venuti fuori da tutte le direzioni e si sono avvicinati a noi in modo convergente come per una perfetta manovra d'accerchiamento.

Qui l'uniforme, la marcia cadenzata, il militarismo non sono che lontani ricordi. Siamo lontani dai campi di addestramento: si oscilla tra le guerre indiane cinematografiche di *Little Big Man*, le immagini di *Viva Zapata* e quelle di *Wood-*

*stock*. Le uniformi sono stracci artisticamente rappezzati. I giubbotti ed i berretti sono coperti di graffiti o di bottoni recuperati sulle uniformi dei sandinisti uccisi in combattimento. I calci delle armi sono dipinti di rosso o di giallo e decorati con slogan, con autoadesivi — «Grenada 1983-Nicaragua 1984» — o con immagini religiose. Sotto i giubbotti si intravede un'incredibile varietà di pendagli — croci fatte con i materiali più diversi (legno, filo di ferro, corno, fermagli di zaino, scoubidou), pallottole d'ogni calibro, tee-shirt con vistosissimi disegni. Zazzere più o meno fiammeggianti a seconda del grado di meticciamiento dei singoli straripano da sotto i berretti. A questa *mise* stravagante alcuni aggiungono dei Ray-Ban — veri o falsi — dei pettini africani, dei tirasassi e dei flaconi di vitamine con i tappi a forma di glande come portafortuna.

Appena arrivati i guerriglieri fanno un vago cenno di saluto prima di disporsi a semicerchio attorno al camioncino sul tetto del quale si è issato Steadman Fagoth. Quando tutti gli uomini si sono sistemati, si lancia in un discorso che durerà più di un'ora. Comincia col presentare la situazione militare e politica e col relazionare sui suoi contatti con Washington e con gli altri gruppi anti-sandinisti (Arde e Fdn). Solleva poi dei problemi più specifici della guerriglia, tra cui la sorte di un gruppo di guerriglieri che operano a sud di Puer-te Cabezas con cui lo Stato Maggiore ha perso il contatto radio, e poi parla di una gigantesca sbornia a seguito della quale due comandanti, membri dello Stato Maggiore del Misura hanno gravemente danneggiato uno dei pochi veicoli della guerriglia. Finisce col dichiarare ch  finch  i due ubriaconi non giureranno di non bere pi , si rifiuta di continuare ad assumere la funzione di Capo di Stato Maggiore e d  perci  le dimissioni.

Per tutto il tempo i suoi ascoltatori, lungi dall'ascoltare sull'attenti, han preso molto sul serio l'ordine di «riposo». Se ne stanno sdraiati sull'erba, comodamente appoggiati ai loro zaini. Non ascoltano certo religiosamente, bevono l'acqua dalle borracce, rosicchiano biscotti, si scambiano sigarette, controllano le armi o i caricatori, commentano o scherzano sottovoce, si alzano per sgranchire le gambe o andare a pisciare.

Alla fine del discorso del *Viejo*, tutti si voltano verso un gruppo seduto un po' fuori dal cerchio. Questo gruppo com-



prende tre comandanti: *Mono*, Juan e *Pajarito*. All'aspetto sono diversissimi. *Mono* (Scimmia), quello che parlerà più a lungo, è un uomo glabro di 27 anni, piccolo, che dà quasi l'impressione d'essere fragile; tutto il suo atteggiamento sa di umiltà e serietà. È uno dei rari guerriglieri che ha conservato una certa rigidità di tipo militare; non sfigurerebbe a fianco di un Ho Chi Minh: stesso riserbo, stesso senso della misura, stessa meticolosità. Juan, uno dei due *borrachos* (ubriacconi) denunciati da Steadman Fagoth, ha l'aspetto d'un soldataccio taciturno. Più anziano della maggior parte dei guerriglieri, ha quasi 35 anni, ha barba e baffi e sfoggia due pugnali, uno appeso alla cintura, l'altro fissato alla bretella sinistra della sua imbragatura. Non dirà praticamente una parola, benché abbia commentato a lungo sottovoce le proposte del Capo di Stato Maggiore. *Pajarito* (Uccellino), un colosso dai lineamenti marcatamente negroidi, è il beniamino del gruppo. Tutti i suoi gesti sono quelli d'un monello. Non smette di sorridere, mentre parla, ed ogni tanto ha scoppi d'ilarità fragorosa. Porta il berretto come i giocatori di baseball, con la visiera sulla nuca e mastica un filo d'erba dopo l'altro.

Dopo un breve periodo di silenzio prende la parola *Mono*. Comincia col descrivere la situazione materiale della guerriglia. Lo Stato Maggiore, la Radio (Radio Miskut), l'Ospedale, le basi mancano di tutto. La truppa vive in uno stato di penuria totale, le mancano abiti civili e militari, le calzature spesso non sono che un ricordo. Il cibo comincia a mancare in certe basi. Di conseguenza la situazione sanitaria è diventata disastrosa. Moltissimi uomini hanno diarrea e febbri croniche. I rifugiati, vale a dire le famiglie dei guerriglieri, vivono una situazione altrettanto deplorabile. I 6.000 rifugiati installati sulla riva honduriana del Rio Coco vivono dal 1982 un vero e proprio ritorno alla vita primitiva. Con la fuga hanno perso tutto, ma i funzionari dell'Hcr che lavorano nella regione non hanno mai voluto prenderli in considerazione perché vivono sulla frontiera, in «zona di guerra». Il solo aiuto che gli arriva è quello dei Miskito honduriani e del Misura. Osserva poi che, se i 20.000 rifugiati raggruppati nei campi dell'Hcr hanno ricevuto un aiuto al loro arrivo, quest'aiuto non ha fatto che diminuire. Del resto, le terre sulle quali sono stati reinstallati sono notoriamente improduttive. Perciò tutti i rifugiati cominciano a patire la fa-

me. Perciò il morale dei combattenti s'abbassa rapidamente. Certi guerriglieri si sono sbandati per cercare di aiutare le loro famiglie. Alcuni sono addirittura ritornati in Nicaragua, per cercare di sopravvivervi clandestinamente senza più pensare a condurre operazioni militari.

Di fronte a tutto ciò, lo Stato Maggiore ed i suoi comandanti in capo, anziché cercare di correggere il tiro si sono irrigiditi; autoritarismo e militarizzazione sembrano essere diventati le soluzioni per tutti i problemi. Troppo occupato ad autogiustificarsi o a denunciare i dissidenti, lo Stato Maggiore non ha più un pensiero strategico e la situazione militare si degrada di giorno in giorno. Ed è stato anche incapace di rispondere alle domande precise formulate dalle truppe sull'impiego dell'aiuto fornito dagli «alleati». Lo stesso succede quando si chiede qual'è la natura degli accordi intercorsi con questi ultimi.

Di fronte a questa situazione che egli giudica catastrofica, *Mono* chiede che sia organizzata una assemblea cui siano presenti non solo i comandanti della truppa ed i membri dello Stato Maggiore ma anche quelli della Commissione Politica del Misura e quelli del Consiglio degli Anziani, cioè l'autorità suprema presso gli indios in esilio. Questa riunione dovrà avere per ordine del giorno i seguenti punti. Spiegazione dello Stato Maggiore e della Commissione Politica sull'impiego degli aiuti inviati dagli alleati; spiegazione sugli accordi intercorsi con questi ultimi; valutazione della situazione dei rifugiati; elezione di nuovi delegati allo Stato Maggiore ed alla Commissione Politica.

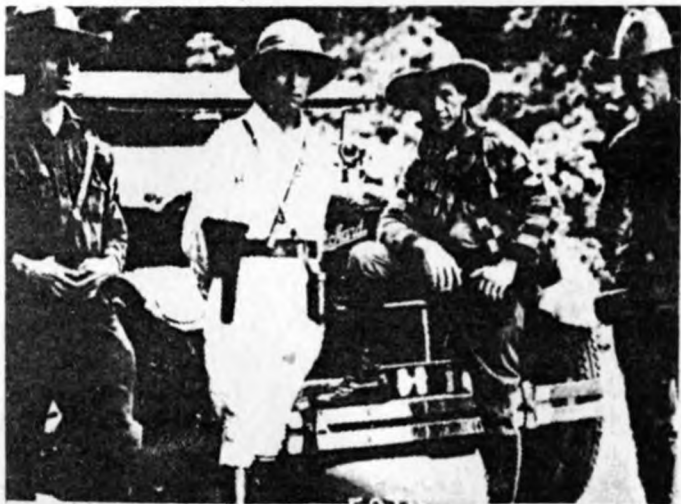
L'enunciazione di queste ultime proposte scatena un'ondata di mormorii tra la truppa, il che ha il dono di indispettire prodigiosamente Steadman Fagoth. Ne segue una discussione molto vivace tra lui e Mono; il primo osserva che criticare è facile e vorrebbe vedere i mugugnanti al suo posto, il secondo replica che il suo posto ed il suo potere esistono solo perché altri tutti i giorni rischiano la loro pelle nella Moskitia nicaraguense. Dopo questo finale un po' burrascoso la truppa si disperde, dopo che le sono state distribuite copie — troppo numerose — di «Misura», il giornale pubblicato sotto la direzione della Commissione Politica. E mentre la truppa se ne va commentando questo secondo numero del giornale, Steadman Fagoth e gli altri comandanti continuano la loro discussione in un tono infinitamente più calmo e

finiscono perfino per mettersi d'accordo ad organizzare la riunione chiesta da *Mono* ed auspicata dalla maggioranza dei guerriglieri presenti.

I casi della ricerca sul campo han dato i loro frutti: m'hanno permesso di scoprire, con poche ore d'intervallo, i due volti della guerriglia. Uno, per cui non ho alcuna simpatia, è un odore di caserma che sembra poco a poco prendere il sopravvento sull'arte della guerra; l'altro che incontestabilmente mi attira, è un sentimento in cui si mescolano lo spirito democratico e lo spirito libertario, un sentimento che si oppone radicalmente all'autoritarismo.

Di fronte a questa scoperta, il problema non è, come hanno fatto molti osservatori, di tirare l'acqua ad uno dei due aspetti e di minimizzare l'altro, ma di capire come i due possano coesistere in questo Primo Maggio 1984. Per far ciò non c'è altra soluzione che cercare le altre manifestazioni di queste due tradizioni politiche — il militarismo e la democrazia intesa in senso pieno — apparentemente inconciliabili, per valutarne il peso rispettivo, poi di tracciarne la genesi ed infine di stimare in quale misura le due possano coesistere o, in caso contrario, cercare di sapere quale tendenza prevarrà.

*(traduzione di Amedeo Bertolo)*



# No Middle Ground

*Anti-authoritarian perspectives on  
Latin America and the Caribbean*

## *No Middle Ground*

is published by:

**Information Network  
on Latin America**

495 Ellis Street 781

San Francisco, CA 94102 USA

Subscriptions are \$8 for four issues; \$6 for low-income persons; \$12 for subscriptions outside the Western Hemisphere; \$12 for institutional/library subscriptions.

*No Middle Ground* takes its name from the situation we believe has been developing in Latin America and the Caribbean; that the models of social change subsidized by the Western and Eastern powers have failed, and that there is no viable people's alternative except that of a self-managed revolution — a revolution in which genuinely democratic organizations, not reconstituted authoritarian states, emerge as the centers of social power. In our view, there is no middle ground between oppression and freedom, no rationale for revolt if not for genuine liberation.

Sul numero doppio 3/4 di "Middle Ground" (\$2,50) ci sono quattro articoli molto interessanti sul Nicaragua:

- Rocio Fernandez de Ulibarri, *Nicaragua's exile-in-residence*
- Keith Sorel, *Discussion on Nicaragua: Socialism (in quotation marks)*
- Dally A. Frye, *Revolution on a leash*
- Tom Wetzel, *Where is Nicaragua going?*

# Il Nicaragua o la sfida all'America

Patrice Horovitz\*

«Il popolo del Nicaragua è caduto dietro una cortina di ferro. È un dovere morale per gli Stati Uniti fare in modo che ciò non sia permanente».

George Shultz, Segretario di stato americano, «New York Times», 20/2/85.

«Nell'eventualità di un intervento nordamericano, il mondo sappia che il popolo del Nicaragua, scalzo, coperto di stracci, con lo stomaco vuoto, lotterà fino alla fine per ottenere la pace, trionfando sull'invasore o sacrificandosi se costretto dall'aggressività dell'imperialismo».

Daniel Ortega, Assemblea Generale dell'Onu, 2/10/84.

## La patria di Sandino

*Un paese vulcanico.* Eccomi immerso in un'atmosfera rivoluzionaria dopo che ho lasciato gli Stati Uniti. Alla stazione degli autobus, ho a che fare con il signor Sandino, impiegato modello della compagnia Greyhound di New York! Prima ancora di atterrare, ciò che colpisce è un impressionante pennacchio di fumo che esce dal vulcano Santiago, a qualche chilometro da Managua. Il Nicaragua è un paese di vulcani, ce ne sono cinquanta, di cui sette in attività. Vicino a Managua esiste un'unità di produzione di energia elettrica d'origine geotermica.

\* È stato in Nicaragua, al ritorno da uno stage negli Stati Uniti. Collaboratore di una radio libera di Montpellier.

Le strade sono piene di giovani; il Nicaragua è un paese di giovani: il 50% della popolazione ha meno di 16 anni.

Il numero di sedie a dondolo è sorprendente, se ne trovano di tutte le dimensioni, compresa quella per bambini. Scena tipica: sul marciapiede davanti al portone aperto, una nonna si dondola dolcemente sulla sua sedia, con accanto, sul suo trespolo, un superbo pappagallo in libertà.

Tra le singolarità, negli uffici, si trovano affiancati, coppia sorprendente, posters di Cristo e di Che, o meglio, del papa e di Carlos Fonseca, uno dei fondatori del fronte sandinista.

Sui bordi della strada, vicino alla capitale, si vedono grandi tabelloni di propaganda dei vari partiti politici, per il servizio militare o per la... Coca-Cola. I veicoli recano sulla targa la scritta «Nicaragua libero». Sui muri, un po' dappertutto, dei graffiti: «Viva il FSLN» (Fronte Sandinista di Liberazione Nazionale), «No pasaran» (non passeranno) e sovente una figura con un grande cappello: il generale Sandino, che ha combattuto contro l'esercito di occupazione americano dal 1927 e fu assassinato nel 1934. Sandino, figura quasi mitica, è diventato il fondamento della rivoluzione.

Nelle strade, negli autobus, nelle entrate degli edifici pubblici, si incrociano soldati e miliziani spesso molto giovani, armati di mitragliette. Questo potrebbe indicare una certa tensione o dell'aggressività, invece nulla di tutto ciò; coscienza politica o temperamento del paese, è la gentilezza che prevale nei rapporti con questi giovani in armi.

*Una terra di poeti e di... burocrati.* Nel Nicaragua rivoluzionario le lungaggini burocratiche sono un fenomeno colossale, incredibile. La pazienza è la virtù necessaria a ogni cittadino. La minima formalità può richiedere due ore di attesa in una coda interminabile per sentirsi dire, talvolta, che bisogna rivolgersi allo sportello accanto. All'ufficio stampa di Managua, dopo qualche giorno, sono diventato amico di un giovane burocrate incaricato di farmi aspettare, scoprendo che era un poeta a tempo perso. Il Nicaragua è il paese dei poeti; questo popolo di tre milioni di abitanti ha dato i natali a un numero incredibile di scrittori (Ernesto Cardenal, poeta e ministro della Cultura ha avuto grosse onorificenze dalla Francia). Ho parlato con contadini, operai, soldati e non ne ho trovato uno che non si interessasse di poesia. I tre quotidiani, espressione composita di tutte le ten-

denze politiche, pubblicano ogni settimana un supplemento di poesie scritte dai lettori.

*Gli americani.* Il governo americano è praticamente in guerra contro il minuscolo Nicaragua, eppure ho viaggiato per una settimana con un americano senza riscontrare il minimo atteggiamento ostile. Tutti scindono il popolo americano dal governo, forse perché gli americani appartenenti a diversi gruppi di solidarietà, sono molto numerosi nel paese.

Dialogo lungo la strada, facendo l'autostop: «Siamo stati un po' imprudenti a percorrere questa strada senza esserci prima informati se qui ci sono dei *contras*<sup>1</sup>». «Sarebbe un'esperienza interessante incontrarli». «Sì, ma forse sarebbe la nostra ultima esperienza».

Nell'interno del Nicaragua non c'è guerra civile; se non ci si avvicina alle frontiere, ci si può spostare senza troppi rischi.

*La chiamano censura.* Sbarcando a Managua, imbevuto delle dichiarazioni del presidente Reagan, mi aspettavo un popolo condannato al silenzio, e ogni contestazione soffocata. Infatti c'è un giornale di opposizione di destra, «La Prensa», largamente diffuso e molto popolare, che critica molto apertamente le insufficienze del regime. Ma il tono generale è parziale e cerca di dare l'immagine di un governo totalmente incompetente e che sta portando il paese verso la dittatura. «La Prensa» rappresenta apertamente gli interessi delle classi agiate e dei possidenti.

La censura preventiva fu imposta con la dichiarazione dello stato d'emergenza. Sono andato alla sede del giornale dove ho potuto leggere gli articoli censurati. La censura sembrava erratica, totalmente arbitraria, poiché la maggior parte degli articoli vietati sono dello stesso tono di quelli pubblicati. «La Prensa» ha appena ricevuto ufficialmente 100.000 dollari da fondi «privati» americani.<sup>2</sup>

Ci sono altri due quotidiani: «El Nuevo Diario», giornale indipendente che appoggia la rivoluzione, ma sensibilmente più critico di «Barricada», l'organo ufficiale del fronte sandinista. Nel Nicaragua non regna il regime del partito unico, i partiti d'opposizione fanno propaganda alla luce del sole.

<sup>1</sup> I *contras*, gruppi armati che si oppongono al regime, fanno incursioni in Nicaragua partendo dall'Honduras e dal Costa Rica.

<sup>2</sup> Il denaro arriva da Prodemca (Amici del Centro democratico in America Centrale) che riceve fondi federali attraverso l'intermediario del National Endowment for Democracy. (Cfr. «New York Times», 26/3/85).

L'associazione padronale Indcosep critica apertamente il governo, accusandolo di portare il paese verso il baratro del marxismo-leninismo.<sup>3</sup> «Barricada» denuncia regolarmente «La Prensa» e Indcosep come portavoce della Cia e del governo americano. Da parte sua, il partito comunista accusa il regime di costruire un sistema economico puramente capitalista.

*Un'economia mista.* Per il vice-presidente americano Bush il Nicaragua è un paese marxista-leninista perché ha emesso francobolli recanti l'effigie di Karl Marx in una serie dedicata ai grandi uomini («Washington Post», 1/3/'85). Ma il sistema economico è misto, con l'intervento direttivo dello stato. La maggior parte dell'infrastruttura industriale e agricola si colloca nel settore privato. I due canali televisivi dipendono dallo stato; su 48 stazioni radiofoniche, 31 sono private.

*Giustizia.*<sup>4</sup> Sotto il regime di Somoza la maggioranza dei dirigenti sandinisti sono stati imprigionati e torturati. Daniel Ortega, il presidente della repubblica, ha passato 7 anni in prigione. Uno dei primi atti dei dirigenti rivoluzionari è stato l'abolizione della pena di morte; la pena massima è 30 anni di reclusione.

Ma durante i primi tre anni del regime sandinista è successo di frequente che membri dei sindacati e dei partiti d'opposizione fossero arrestati e interrogati dalla polizia, che può infliggere, senza passare attraverso un giudice, pene che vanno fino a due anni di prigione per furto di bestiame, traffico di droga o insulto a pubblico ufficiale. Attualmente vige anche una giurisdizione speciale con i tribunali popolari antisomozisti che si occupano degli attentati alla sicurezza dello stato.

### **Un'economia in pericolo**

«Non abbiamo cercato di nascondere l'intensa sofferenza delle classi lavoratrici, né la penuria che ci impedisce di soddisfare le esigenze del paese e di vincere la miseria che il Nicaragua ha ereditato dall'epo-

<sup>3</sup> Per maggiori informazioni sui rapporti tra il sandinismo e il marxismo, leggere «Le Monde Diplomatique», settembre 1984.

<sup>4</sup> Per informazioni più precise sulla situazione dei diritti dell'uomo in Nicaragua, si possono consultare i rapporti del Lawyers Committee for In-



ca della dominazione e dello sfruttamento...

Ci siamo dati un'economia di guerra che ci permette di sopravvivere come nazione sovrana, consacrando le nostre scarse risorse ai settori produttivi e alla guerra alle frontiere. Noi ci siamo appellati al sacrificio, alla combattività, alla dignità, all'onore e alla speranza per il futuro». Carlos Numez, Presidente dell'Assemblea Nazionale, 9/1/'85.

Nicaragua, anno quarto della Rivoluzione. La vita quotidiana non è facile. Gli autobus spesso straripano di passeggeri aggrappati ai finestrini e persino sul tetto: i manufatti più comuni sono difficili da reperire o sono molto cari: non si possono acquistare lampadine elettriche fuori Managua, un paio di scarpe può rappresentare una settimana di lavoro, un orologio quasi un mese. L'alimentazione, a base di riso e fagioli, è frugale, la carne è rara. Bisognerebbe raddoppiare il numero dei cerchioni disponibili per i mezzi di trasporto che, per mancanza di pezzi di ricambio, sono spesso fermi («El Nuevo Diario», 30/3/'85). Con la scarsità di approvvigionamenti la speculazione è al culmine; al mercato nero, il dollaro vale dieci volte il suo corso ufficiale. Per combattere la speculazione, gli alimenti con prezzo controllato sono disponibili nei negozi statali presentando una tessera di razionamento. La corruzione, prerogativa del regime di Somoza, non è scomparsa del tutto: in febbraio 46 persone sono state implicate in un furto di materiale al Ministero della Sanità, per un ammontare di 18 milioni di dollari. L'inflazione è superiore al 100%. Così in marzo, da un giorno all'altro, il giornale «La Prensa» ha raddoppiato il prezzo di vendita.

Di fronte all'inflazione galoppante il governo cerca di mantenere bene o male immutato il potere d'acquisto dei salari. Le classi agiate sono quelle toccate maggiormente dalle difficoltà economiche. Ho incontrato numerosi commercianti, avvocati, quadri intermedi che si lamentavano del calo del loro tenore di vita; le loro speranze nella rivoluzione sono state deluse, e il loro malcontento aumenta.

ternational Right (marzo '83 e aprile '85), 36W 44th St, 914 NYC, NY 10036 Usa; dell'America Watch (aprile '84), 76W 44th St, NYC, NY 10036 Usa (quest'associazione ha pubblicato un'inchiesta sui contras nel marzo 1985); di Amnesty International, Rapporto annuale.

L'evoluzione del mercato mondiale è poco favorevole al paese, ma la causa principale delle difficoltà economiche risiede nella guerra non dichiarata che gli Stati Uniti conducono contro il Nicaragua:

— Il governo americano ha ottenuto dalla Banca Internazionale dello sviluppo il rifiuto del finanziamento di 55 milioni di dollari di progetti agricoli.

— Le mine posate dalla Cia nei porti hanno causato 9 milioni di dollari di danni e 19 milioni di dollari di perdite all'esportazione (dal discorso di Daniel Ortega al Consiglio di Stato, 4/5/'84).

— Gli attacchi dei contras, finanziati direttamente dalla Cia, contro le infrastrutture del paese, si traducono ugual-



mente in milioni di dollari di danni (distruzione di cooperative agricole, centri sanitari, scuole).

Mettendo in pericolo l'economia del paese, il presidente Reagan spera di generare un malcontento popolare propizio al rovesciamento di un regime che aborrisce. Forse otterrà l'effetto contrario, poiché malgrado tutte le difficoltà, il bilancio della rivoluzione è lontano dall'essere negativo. Per numerosi contadini, operai e soldati, la rivoluzione è prima di tutto la loro rivoluzione, e sono completamente solidali con i dirigenti sandinisti eletti dal 63% dei votanti nel novembre 1984.

### **La dignità riconquistata**

«Dal 19 luglio<sup>1</sup> non siamo più una repubblica bananiera, non apparteniamo a nessun blocco che non sia un popolo che cerca di risolvere un problema comune in un mondo di crisi. Apparteniamo a una umanità che lotta per trasformare i rapporti di dipendenza e di sottomissione in relazioni di amicizia e di solidarietà, di mutuo rispetto e di cooperazione per uscire dal sottosviluppo conservando la libertà... Mantenere la nostra posizione di autodeterminazione e di indipendenza ci costa molto caro. Il Nicaragua afferma che è una questione di principio. È per questo che il nostro motto è: "Patria libera o morire"». Comandante Bayardo Arce, «Bollettino annuale», 25/2/'85.

Matagalpa, sulle montagne nel centro del paese. Con un compagno di viaggio americano, cerchiamo un hotel. Incontriamo un ragazzo di 18 anni, Juan. «Sono sandinista», ci dice, «venite a casa mia, sono povero, ma sarete i benvenuti». Eccoci nella sua casa: qualche mattone, delle tavole, un tetto in lamiera ondulata. La prima stanza in cui si entra è la cucina, il pavimento è in terra battuta e un piccolo maiale passeggia liberamente. Juan vive qui con i genitori, il nonno, un fratello, una sorella, la sua compagna e i suoi due figli (padre di due bambini, non è sposato, una situazione nor-

<sup>1</sup> 19 luglio 1979: giorno del crollo della dittatura di Somoza e dell'avvento della rivoluzione sandinista.

male, qui). Abitano in nove in tre stanze. C'è corrente elettrica, ma non i servizi igienici, e bisogna andare a prendere l'acqua nel cortile. L'accoglienza fraterna che ci viene riservata è commovente. Juan è fiero della rivoluzione sandinista, ci parla della sua vita, del suo paese. Fa il muratore; il suo salario, pagato dallo stato, è di 8000 cordobas (il salario minimo è di 2500 cordobas, da «Barricada International», del 14/2/'85). Partecipa, insieme al padre, alla costruzione di un lotto di case unifamiliari, molto semplici ma dotate del minimo necessario: acqua corrente, servizi igienici, doccia. Presto saranno alloggiati in una di queste case che stanno costruendo.

Sul viso di sua madre si legge la gioia quando, seppur maldestramente, scrive il suo nome su un quaderno; ha dovuto aspettare la rivoluzione per imparare a leggere e a scrivere. I bambini sono stati vaccinati e le cure mediche sono gratuite, tutte cose impensabili prima.

Per Juan e la sua famiglia, il servizio militare e la difesa della patria sono scontati, è un onore difendere la rivoluzione. Il successo della rivoluzione in campo sociale è incontestabile; sono stati fatti enormi progressi nel campo dell'educazione, della salute, degli alloggi.

*La scuola per tutti.* Prima della rivoluzione quasi la metà della popolazione non sapeva leggere. Nel 1980 il governo ha promosso una vasta campagna di alfabetizzazione. Decine di migliaia di volontari furono mandati in tutto il paese, anche nelle regioni montuose poco accessibili, ad insegnare i rudimenti del leggere e dello scrivere. Questa campagna ha coinvolto tutta la popolazione, compresi gli adulti. Oggi il Nicaragua ha uno dei più alti tassi di alfabetizzazione dell'America Centrale. Dal 1979, sono stati aperti 866 tra nidi d'infanzia e scuole materne e il numero degli insegnanti è raddoppiato.

*La poliomelite vinta.* Sono stati aperti parecchi nuovi ospedali e centinaia di ambulatori, dal 1979 il numero delle visite mediche è quasi triplicato, il numero degli studenti in medicina è raddoppiato. Ora le vaccinazioni, gratuite, sono accessibili a tutti. Di conseguenza, le malattie infettive sono in netto declino. La poliomelite, malattia molto diffusa, è scomparsa. La mortalità infantile è diminuita e la vita media è aumentata di 5 anni. L'Organizzazione mondiale della sanità ha riconosciuto, per questi progressi, il Nicaragua come uno dei paesi modello.

*La redistribuzione delle terre.* Sotto il regime di Somoza, il 10% della popolazione riceveva il 60% del reddito nazionale e il 2% dei proprietari possedeva il 50% delle terre coltivabili.

Con la riforma agraria, 31.000 famiglie hanno avuto la possibilità, per la prima volta, di diventare proprietari. Attualmente il 63% delle terre sono proprietà privata, il rimanente è costituito da cooperative e da aziende di stato.<sup>6</sup>

## Un popolo in armi

«Per la pace, tutti contro l'aggressione» (slogan ufficiale).

Gennaio 1985: gli Stati Uniti rompono unilateralmente le trattative con il Nicaragua e si ritirano dalla Corte Internazionale dell'Aia che deve pronunciarsi sulla legalità della posa delle mine nei porti del Nicaragua da parte della Cia.

«Se il Nicaragua non cambia strada, gli Stati Uniti esamineranno l'eventualità dell'impiego della forza». Richard Lugar, presidente del Comitato di relazioni estere del Senato americano, Associated Press, 1/4/'85.

«Il Nicaragua oggi è un paese accerchiato, attaccato, sottomesso a una guerra ingiusta e illegale». Daniel Ortega alle Nazioni Unite, 2/10/'84.

«I sandinisti cercano di esportare il loro terrore in tutti gli altri paesi della regione». Ronald Reagan, «New York Times», 15/4/'85.

«Il Nicaragua non sarà mai un aggressore. Chi vuole distruggere la rivoluzione nicaraguense ha creato il mito di una rivoluzione senza frontiere, di un militarismo e di una mancanza di democrazia all'interno del Nicaragua». Daniel Ortega a Managua, 10/1/85.

*I contras.*<sup>7</sup> I contras (contro-rivoluzionari) costituiscono l'opposizione armata al regime sandinista. I circa 13.000 contras sono organizzati e finanziati essenzialmente dalla Cia.

<sup>6</sup> La rivista «Encuentro», n. 22, 1984, ha pubblicato uno studio della situazione economica con una tabella che evidenzia l'evoluzione della proprietà della terra dal 1978. («Encuentro», Apartado Postal 69, Managua, Nicaragua).

<sup>7</sup> I due gruppi più importanti sono il Fdn (10.000 uomini), la cui base è in Honduras e l'Arde (2000 uomini) con base in Costa Rica.

Dalle loro basi in Honduras e nel Costa Rica fanno incursioni in Nicaragua, colpendo frequentemente obiettivi civili vicini alle frontiere. Le cooperative agricole, i centri sanitari e le scuole sono i loro principali bersagli. Nel 1984, gli attacchi dei contras hanno causato la morte di un migliaio di soldati e di 600 civili, di cui 80 erano insegnanti (secondo quanto dichiarato da Humberto Ortega, ministro della difesa, alla conferenza stampa del 26/12/'84). In proporzione, questo numero rappresenta il doppio dei decessi dovuti ad incidenti stradali in Francia. A questo si devono aggiungere i civili rapiti. Per ragioni di sicurezza militare e di protezione civile, il governo ha trasferito d'ufficio più di 100.000 persone che vivevano vicino alle frontiere.<sup>1</sup>

I contras sono numericamente inferiori rispetto all'esercito nicaraguense: inclusi i miliziani (che sono incaricati anche della difesa locale) l'esercito conta circa 60.000 uomini attivi e 80.000 di riserva. Malgrado il sostegno degli Stati Uniti i contras, poco numerosi e disuniti, non hanno registrato alcun successo militare rilevante.

Il presidente Reagan, che invita apertamente al rovesciamento del regime sandinista, presenta i contras come «combattenti della libertà, gli equivalenti dei padri fondatori degli Stati Uniti o dei francesi della resistenza». Se si crede a queste dichiarazioni, dovrebbero essere popolari in larghi strati della popolazione. Ho incontrato esponenti delle professioni liberali molto critici nei confronti del regime e rappresentanti dei partiti d'opposizione, ma non ne ho trovato uno che giustificasse le azioni dei contras. Malgrado l'abbondanza degli slogan politici sui muri, non ne ho visto uno favorevole ai contras.

*Il servizio militare.* Il Servizio Militare Patriottico (Smp) è obbligatorio, dura due anni e sconvolge la vita del paese, il cui 62% della popolazione ha meno di 24 anni. Il Smp viene propagandato alla radio, con inserzioni sui giornali, con affissione di manifesti nelle strade: «Fino a quando il Nicaragua avrà ragazzi che l'amano, il Nicaragua sarà libero». «Il Smp è un dovere per la patria, per la pace, per il futuro».

Ogni giovane che ha l'età per il servizio militare deve essere munito di un documento che può essere controllato dalla

<sup>1</sup> Per l'esattezza furono 142.980 le persone trasferite il 7/12/'84, secondo quanto dichiarato dall'Istituto Nicaraguense de seguridad, anno II, n. 4, dicembre '84.

polizia. È successo che alcuni, pur non avendo raggiunto l'età della coscrizione, fossero arrestati e inviati nelle caserme. Questi abusi sono stati riconosciuti e condannati pubblicamente dal ministro dell'Interno, Tomas Borge che ha aggiunto: «Come non comprendere la sofferenza e il dolore delle madri, conseguenza di una guerra ingiusta che non abbiamo cercato. Ma non abbiamo altre alternative che difendere con ogni forza dell'animo e del cuore questa Rivoluzione che ci dà il diritto di costruire il nostro avvenire» («Barricada», 1/4/'85).

Ma il Smp divide la gioventù; per alcuni è un obbligo impopolare, di cui vedono soltanto i pericoli reali e i due anni di sacrificio. Secondo il governo, 350 giovani della regione di Leon sono scappati verso l'Honduras per sfuggire al servizio militare («Barricada», 1/4/'85); ma il numero totale di coloro che hanno lasciato il paese è molto più alto.



Considerando il paese in stato di guerra, il governo adotta misure eccezionali: per gli uomini tra i 16 e i 35 anni, è molto difficile ottenere il passaporto. Come Ramon, 20 anni, incontrato in un caffè di Managua; una volta compiuto il servizio militare, gli piacerebbe raggiungere la sua famiglia in Messico, ma per ottenere un passaporto gli occorre l'autorizzazione del suo comandante di battaglione, che certamente gliela rifiuterà.

Per altri invece, l'interesse personale immediato non è prioritario. Questi giovani, la cui determinazione e impegno personale sono impressionanti, sono numerosi.

Il sogno di Ferry Sanchez, un diciannovenne di Leon, è di girare il mondo, ma, dice, lo realizzerà più tardi, oggi vuole restare qui perché il paese ha bisogno di lui.

Walter Suarez, anche lui di 19 anni e di Leon, sposato, con un bambino, ferito due volte dichiara: «Non mi piace fare la guerra, sono povero e voglio difendere la libertà del paese, la rivoluzione e la nostra dignità; è molto dura, e il calore della famiglia mi manca, ma sono pronto a morire per la patria».

A Matagalpa incontro un operaio di circa 40 anni. Dopo una lunga esposizione sul Fondo monetario internazionale e la Banca internazionale per lo sviluppo, che non avrebbe mal figurato in un corso di economia, mostrandomi il suo documento di identità dichiara: «Sono un operaio, ma faccio parte delle truppe in riserva, ho 42 anni e combatto sulle montagne; per quanto mi riguarda, ciò che conta non è l'età, ma la Rivoluzione e la Patria».

Parlando dell'eventualità di un intervento degli Stati Uniti, mi è stato detto molte volte: «Il Nicaragua non sarà una seconda Grenada». I Comitati di Difesa Sandinista, organizzati per quartiere, sono pronti a distribuire armi in caso di invasione. A Managua, e nelle altre città, una grande fetta della popolazione è pronta a battersi casa per casa.

Ma l'equipaggiamento dell'esercito è risibile (6 aerei d'attacco in dotazione all'aeronautica); e non saranno certo i famosi «consiglieri» cubani (800 con i civili di tendenza sandinista, 6700 secondo il Dipartimento di Stato americano) che permetteranno di resistere a un attacco dei marines.

L'ultima parola è di un anonimo automobilista che, di ritorno dal lavoro in una piantagione di caffè, mi ha dato un passaggio: «Reagan può vincere contro un'armata, ma non trionferà mai contro un popolo».



## Vigilanza rivoluzionaria

*I Comitati di Difesa Sandinisti.* Presenti in tutto il paese, cosa sono i Comitati di Difesa Sandinisti (Cds)? Scuola di una nuova democrazia o embrione di uno stato di polizia?

In tutto il paese, in ogni quartiere, c'è una sede dei Cds che intervengono in ogni ambito della vita collettiva: rifornimenti, trasporti, equipaggiamenti, igiene, ecc... Fungono da intermediari con le autorità. I responsabili, eletti dagli abitanti, organizzano regolari riunioni in cui si discute sia della situazione del paese quanto della vita del quartiere. Un numero ragguardevole della popolazione partecipa al Cds, si instaura così in Nicaragua una forma di dibattito sulla cosa pubblica. I Cds organizzano anche pattuglie di sorveglianza in ogni quartiere: la vigilanza rivoluzionaria è il secondo aspetto di questi comitati.

*Una notte di vigilanza rivoluzionaria.* Ho avuto l'autorizzazione da parte del responsabile locale di far parte di una di queste pattuglie nel quartiere Bolonia a Managua. Due gruppi si alternano dalle 23,00 alle 2,00, poi dalle 2,00 alle 5,00 del mattino. Io farò parte del primo gruppo.

Procediamo a file di quattro, senza armi, senza walkie-talkie, senza nemmeno una lampada tascabile, nelle vie buie della Managua assopita. Niente da segnalare. Il responsabile mi spiega: «Siamo qui per sventare eventuali attentati di contro-rivoluzionari e per prevenire la delinquenza: conosciamo tutti gli abitanti del quartiere, sorvegliamo quindi gli sconosciuti, gli andirivieni sospetti, le riunioni che ci sono».

È vero, a Managua c'è relativamente poca delinquenza. Si può andare a spasso dappertutto senza temere aggressioni. A una delle mie domande sulle libertà politiche, risponde: «Noi non controlliamo le idee, si ha il diritto di essere in disaccordo».

Presto arrivano le 2 del mattino, sempre niente da segnalare, ci si lascia. I miei compagni di vigilanza, tutti volontari, devono alzarsi alle 7 per andare a lavorare.

*Una riunione movimentata.* Grenada, sul lago Nicaragua. Sono le 8 di sera quando mi fermo davanti a un assembramento di una cinquantina di persone in una delle arterie principali della città: si tratta di una riunione dei Cds. L'oratore chiama alla difesa del paese. Evoca con passione la resistenza di un popolo povero ma deciso di fronte alla prima po-

tenza mondiale. Il suo discorso, che dura una ventina di minuti, termina in un silenzio totale. Ma ecco che affronta il secondo punto della riunione: il rinnovamento delle tessere di razionamento che permettono l'acquisto di alimentari a prezzo controllato. Allora improvvisamente scoppia la discussione. Ognuno vuol dire la sua, alcuni fanno domande, altri protestano: «Nella nostra casa siamo due famiglie, ma abbiamo avuto una sola tessera, come facciamo?». Nel baccano generale, interrogo il mio vicino che ha uno sguardo di disapprovazione. Mi spiega che non ama il disordine, poi si lamenta della vigilanza: «È giustificata vicino alle frontiere, ma qui è inutile; si sorveglia il proprio fratello, i propri vicini; e talvolta i Cds passano il loro tempo a scrivere slogan sui muri».

I Cds giocano un ruolo importante nella vita quotidiana; animati da gente onesta e competente, costituiscono un'autentica forma di democrazia di base. Ma nel tempo, possono trasformarsi in un meccanismo di sorveglianza della popolazione in un paese in cui la differenza tra il partito al potere e le istituzioni non è sempre molto chiara.

### **Gli indiani: dalla brutalità al dialogo**

Mi ferma in una strada di Managua. Si rivolge a me in inglese, poiché io non parlo spagnolo e mi dice che i Nicas\* non si fidano di lui.

Nolan, un ragazzo di 18 anni, è un indiano Miskito. Viene da Laguna Dakura, un villaggio a qualche chilometro dalla frontiera con l'Honduras. La comunità vive essenzialmente di pesca e Nolan lavora da alcuni anni come sommozzatore. Ma la rivoluzione e gli attacchi dei contras hanno sconvolto la vita di Nolan e degli altri Indiani. Racconta: «I sandinisti hanno spostato con la forza le popolazioni di parecchi villaggi dopo averne bruciato le case. Lontano dall'oceano o dai fiumi, la vita di queste comunità è completamente sconvolta. I contras ci attaccano o ci rapiscono per arruolarci con la forza nella loro guerriglia e i sandinisti ci vogliono imporre il servizio militare. Noi non abbiamo niente a che vedere

\* Abbreviazione usata per definire in spagnolo gli abitanti del Nicaragua.

con tutto ciò. Vogliamo semplicemente condurre la nostra vita tradizionale nei nostri villaggi».

In questa regione, gli attacchi dei contras sono frequenti. Con le lacrime agli occhi, Nolan mi racconta che in gennaio i contras hanno ucciso due dei suoi fratelli e in febbraio hanno rapito sua madre. Allora ha lasciato il suo villaggio e dopo una marcia di parecchi giorni nella foresta ha raggiunto una strada. Ha fatto l'autostop, ed eccolo completamente disorientato a Managua. Sta tentando tutto il possibile per raggiungere sua madre, e ha trovato un camion che lo porterà in Honduras in cambio di 17 dollari, una somma notevole se si pensa che al mercato nero un dollaro vale 500 cordobas e il salario minimo è di 2500 cordobas (i dati sono relativi al febbraio 1985).

La costa atlantica conta 250.000 abitanti, soprattutto indiani, di cui la metà sono Miskito. Prima della rivoluzione questa regione era isolata dal resto del paese, senza avere praticamente nessun contatto con l'amministrazione centrale. Nel 1979 i dirigenti sandinisti si posero il problema dell'unificazione del paese: gli abitanti della costa atlantica sono cittadini come tutti gli altri e devono quindi partecipare alla vita nazionale. Gli indiani hanno così beneficiato dell'assistenza sanitaria e dell'istruzione. Ma in quel periodo i sandinisti non capirono la specificità delle comunità indiane (uno di essi dichiarò infatti «Non siamo antropologi»). A causa degli attacchi dei contras, 8500 indiani<sup>10</sup> sono stati evacuati con la forza con solo qualche ora di preavviso, e le loro case distrutte affinché i contras non potessero servirsene.

Parecchie volte sono vittime di estorsioni. Nel dicembre 1981, l'esercito sandinista avrebbe ucciso a Leimus, alla frontiera con l'Honduras, una quarantina di Miskito. Il governo ha aperto un'inchiesta, che non è stata portata a termine. Senza contare le manipolazioni della Cia, tutto questo ha spinto una parte di indiani a collaborare con i contras, così 20.000 Miskito si sono rifugiati in Honduras (secondo il «New York Times» del 9/4/'85).

Oggi il governo riconosce pubblicamente i suoi errori e le trattative in corso con l'organizzazione indiana Misura-

<sup>10</sup> Cfr. gli opuscoli «Nicaragua», marzo '83 e aprile '85 del Lawyers Committee for International Human Rights. Si può anche consultare il rapporto di Americas Watch, «Violations of the laws of war by both sides in Nicaragua» (marzo 1985).

sata" e il suo leader Brooklyn Rivera cercano di condurre all'elaborazione di uno statuto d'autonomia per gli abitanti della costa atlantica.

Aprile 1985

*(traduzione di Tiziana Ferrero)*



<sup>11</sup> Questa organizzazione raggruppa elementi di comunità diverse indiane. Il Misurasata ha preso le armi contro il regime sandinista.



**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**

# Né Reagan Né Ortega\*

(...) Ascoltate alcuni di questi profughi e non riuscirete più a vedere sotto una luce romantica le forze (marxiste-leniniste) del Centro America. (...)

*William Montoya*, 20 anni, era un guerrigliero sandinista. Per 18 mesi combatté contro il regime somozista. Dopo la rivoluzione diventò membro di un'organizzazione giovanile sandinista la cui funzione era di fare la guardia a prigionieri classificati come contro-rivoluzionari.

Durante il suo lavoro in questo gruppo giovanile, venne sottoposto a continue pressioni verbali affinché maltrattasse i prigionieri. Avendo resistito a queste pressioni, venne arrestato. Non gli vennero fatte imputazioni: le autorità cercavano solo di convincerlo a maltrattare un certo prigioniero. Si rifiutò. Venne rilasciato ed espulso dall'organizzazione giovanile all'inizio del 1980.

All'inizio del 1983, mentre andava a scuola, una jeep gli si fermò accanto. A bordo c'erano persone che aveva conosciuto quando era nell'organizzazione giovanile. Lo accusarono di non sostenere il sistema perché non partecipava alle riunioni settimanali di sorveglianza (in cui gli abitanti di un isolato erano «incoraggiati» a riferire sull'attività deviazionistica di altri inquilini). Gli dissero che questo suo comportamento metteva a repentaglio la sua vita. Varie volte, durante la primavera dell'83, gli organizzatori delle riunioni di sorveglianza andarono a trovarlo a casa e ripeterono le minacce.

Ne fu terrorizzato ed espatriò.

*Edgar Macias*, ex vice ministro nel governo sandinista e sua moglie *Geraldine*, ex direttrice di *Genesis II*, un'organizzazione femminile di self-help. Per 20 anni i Macias si erano occupati di organizzazione comunitaria e rurale in Nicaragua. Alla fine degli anni '60 erano stati tra i fondatori dell'*Inprhu*, un'organizzazione finalizzata alla promozione dello sviluppo comunitario utilizzando i metodi di Paulo Freire sulla coscientizzazione e sull'educazione degli

\* Da: Mark Satin, *There is a Third Force in Central America*, «New Opinions», 19 novembre 1984.

adulti. Edgar, nel frattempo, era coinvolto a fondo nella politica, nel Partito Social Cristiano. Quando questo partito ebbe una scissione negli anni '70, diventò presidente del Partito Popolar Social cristiano, l'ala più radicale.

Quando i sandinisti diventarono il partito politico dominante, nel 1979, Macias entrò nel governo di coalizione, prima come vice ministro dell'Assistenza Sociale e poi come vice ministro del Lavoro. (...). Ma nel gennaio '82 venne improvvisamente dimesso. Ed il peggio doveva ancora venire.

La rivista *Soberana*, diretta dal capo del Ministero degli Interni, lo accusò d'aver preso 250.000 dollari dalla Cia. Uscirono altri articoli sulla stampa controllata dal governo che, per allusioni, lo etichettavano come nemico dello stato. La televisione lo denunciò come «deviazionista», «contro-rivoluzionario», «mercante di bambini» (quest'ultima accusa era connessa al lavoro pionieristico di Geraldine nel campo dell'adozione dei minori).

Dopo aver riavuto un avvertimento da una persona che lavorava per la polizia politica (sul fatto che Marcias era considerato una persona pericolosa che doveva essere eliminata), i Marcias lasciarono il paese.

Che cosa era successo? I Marcias dicono d'essere stati calunniati, negano indignati d'aver mai avuto a che fare con la Cia. E pensano che siano ben altre le ragioni per cui i sandinisti li volevano fuori del Paese. (...)

Qual è la politica dei Marcias? Perché sarebbero stati così pericolosi per il regime sandinista?

«Penso che mi si potrebbe definire socialista comunitario», mi ha detto Marcias.

«Nel 1976 il nostro partito pubblicò un libro dal titolo *Profilo di una rivoluzione*, la nostra versione di come avrebbe dovuto essere una rivoluzione in Nicaragua. Ci sono alcune differenze fondamentali tra la nostra concezione della rivoluzione e quella che poi ci fu.

«Noi davamo grande importanza alla partecipazione popolare al far sì che il popolo partecipi alle *decisioni* su cosa deve essere fatto. Nell'Inprhu, insegnavamo alla gente come trovare il consenso. Cercavamo di far sì che la gente distinguesse tra una leadership che semplicemente dirige ed una leadership che incoraggia le decisioni collettive. Il Fsln (il partito sandinista) non lo fa e non lo farà. Il Partito decide quel che il popolo deve fare — il governo decide — ed il popolo lo fa. Il nostro movimento attribuisce molta importanza all'autogestione. Quand'ero vice ministro del lavoro, i proprietari somozisti di molte imprese scomparvero. Io dissi che avremmo dovuto dare queste imprese ai lavoratori. Il Fsln disse di no e ne fece delle imprese di stato. E quasi tutte fallirono.

«Noi non crediamo nella dittatura del proletariato. Il potere dei lavoratori non si esprime nella burocrazia (...).»

(trad. di A.B.)

# Dal dizionario politico-filosofico popolare\*

**ANARCHISMO.** Dottrina politica (utopica) che difende, come meta per l'evoluzione umana, una società senza stato in cui l'uguaglianza sarebbe l'unica legge dell'essere umano. Condotta politica distruttiva dell'autorità e sovversiva dell'ordine sociale, priva di senso del processo evolutivo dell'umanità (...) Esprime stati d'animo di piccoli proprietari ed artigiani falliti, di strati arretrati della classe operaia e di elementi declassati, anche se i portavoci sono in genere intellettuali piccolo-borghesi. (...) Si oppone alla lotta politica organizzata della classe operaia ed al ruolo dirigente del suo partito. Coltiva lo spontaneismo ed il terrorismo individuale. Svolge una nociva propaganda anticomunista ed antisovietica che tende a disorganizzare e a dividere le file del proletariato. Respinge inoltre la dittatura del proletariato, strumento imprescindibile nel periodo di transizione del capitalismo al socialismo.

**ANARCOSINDACALISMO.** Corrente piccolo-borghese del movimento sindacale influenzato dalla politica e dall'ideologia dell'anarchismo (...) Coerentemente con la sua analisi erronea, sostiene che la nuova società potrebbe essere creata dai sindacati, che gestirebbero tutti i mezzi di produzione, senza bisogno che il proletariato conquistasse il potere politico statale.

**ANTIMILITARISMO.** (...) Alcune correnti antimilitariste negano il blocco ed in generale un ruolo progressista a taluni settori delle forze armate, senza vedere che (tale ruolo) esiste e si manifesta ogni giorno più chiaramente.

**ANTISEMITISMO.** (...) In Unione Sovietica e negli altri paesi socialisti non esiste il terreno sociale per l'antisemitismo.

**AUTOGESTIONE SOCIALE.** Forma di organizzazione e di direzione della società comunista, risultato naturale del perfezionamento e dello sviluppo della democrazia socialista. Vi si arriva quando va scomparendo la necessità di un apparato statale specifico (...) L'Unione Sovietica sta attualmente muovendo passi decisivi verso l'autogestione sociale.



**TROTZKY.** S'opponeva all'alleanza operai-contadini e avrebbe voluto rendere il potere alla borghesia. Non fu mai bolscevico (rivoluzionario).

**TROTZKISTA.** Seguace del trotskismo. Trotzky (...) iniziò subito dopo il trionfo della Rivoluzione Russa a manifestare posizioni e atteggiamenti revisionisti a favore dei borghesi e dei partiti di destra (reazionari) dell'epoca. Si dedicò a combattere i dirigenti ed il sistema sociale trionfante del proletariato russo. Trotskismo è sinonimo di revisionismo e reazionarismo. Il trotskista tipicamente combatte i postulati filosofici rivoluzionari ed è reazionario per antonomasia.

(trad. di A.B.)

\* Jorge Detrinidad Martinez, *Diccionario politico filosofico popular*, Ediciones Monimbo, Nicaragua Libre, s.d. Questo gioiellino di propaganda vetero-comunista (stile Terza Internazionale) è stato diffuso gratuitamente dalla centrale sindacale sandinista ed impiegato anche per la campagna di «alfabetizzazione delle masse».

# AUTOGESTIONE

*rivista trimestrale per l'azione anarcosindacalista*  
Sommaro del n. 10

Sommario N. 11 - Estate 1985.

Gli anni di plastika - Gran Bretagna: lo sciopero dei minatori inglesi (Henry Simon) - I dodici mesi che hanno sconvolto il Regno - Le iniziative per la difesa del diritto di sciopero - Contro le caste e le burocrazie della rappresentanza, per l'affermazione della soggettività operaia e della democrazia sostanziale (Coordinamento Montedison di Castellanza) - Riprendere l'iniziativa (Comitato d'Agitazione Compartimento di Torino) - Ferrovieri ed ambiente di lavoro - L'uso dei diserbanti chimici in ferrovia - La struttura della busta paga - L'industria del massacro è possibile riconvertirla? - Il bisogno di guerra fredda nelle superpotenze (Noam Chomsky) - Comiso: un bilancio per andare avanti - Centrali nucleari, poligoni di tiro e inquinamento nel Lazio - Bolivia l'ultima spiaggia dell'utopia operaia? - Il VI congresso della Central Obrera Boliviana - L'anarcosindacalismo spagnolo contemporaneo 1960-1984 (Frank Mintz - Comunicati editoriali).

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

# Il problema rivoluzione

Claude Orsoni\*



Che l'idea di rivoluzione sia in crisi, è un fatto. Per rendersene conto, è sufficiente constatare, ad esempio, l'assenza quasi totale di questo tema nelle pubblicazioni libertarie. Ultimamente, solo alcuni intellettuali si sono provati ad affrontare il problema, da punti di vista diversi [1, 4, 6, 8, 18, 19]. Nell'ambiente che definiremo «radicale» (sia esso costituito di libertari, marxisti, marxisti-libertari, o altro) sull'argomento esiste una sorta di tabù, come se già il fatto stesso di evocarlo significasse una resa all'ordine stabilito, una rinuncia agli ideali rivoluzionari... A meno che, più semplicemente, non siano le dimensioni del problema a incutere timore!

Noi, comunque, non abbiamo alcuna ambizione di uno studio sistematico. Vogliamo soltanto fare alcune osservazioni e avanzare qualche ipotesi.

## 1. La rivoluzione in crisi

Intendiamo per rivoluzione la trasformazione rapida e profonda dei rapporti e dei meccanismi sociali più fondamentali, in particolare di quelli che determinano la struttura economica e politica della società, trasformazione volta a realizzare l'abolizione dello sfruttamento e dell'oppressione, l'uguaglianza, la libertà, la giustizia.<sup>1</sup>

\* Insegna sociologia all'Università di Parigi-Nanterre.

<sup>1</sup> Sottoscrivo dunque *in toto* la definizione adottata da T. Ibanez in occasione del convegno di Venezia 1984, pur non entrando nella discussione del carattere più o meno fondamentale dell'economico o del politico.

Le società occidentali (è di esse che parleremo, principalmente) hanno conosciuto e prodotto, nel passato, movimenti, tentativi, organizzazioni e militanti *rivoluzionari*, cioè proponentesi di favorire, di suscitare, una simile rivoluzione, prendendovi parte o organizzandola, sia pur in modi diversi. Oggi, sarebbe necessaria molta pazienza per riuscire a scoprire, nelle medesime società, qualcosa di equivalente, o anche semplicemente in grado di far rivivere la memoria di certe epoche anteriori. È vero, esistono movimenti sociali, organizzazioni politiche, che si dicono operaie e rivoluzionarie, ci sono militanti ed individui che si considerano tali. Eppure, è il caso di ricordare che tutti i raggruppamenti politici hanno sempre in comune almeno una cosa, di non coincidere mai in realtà con la definizione che danno di se stessi? È il caso di evocare la «crisi della militanza»? Basterà sottolineare che la crisi dell'idea di rivoluzione si manifesta innanzitutto *nella pratica*: i comportamenti individuali o collettivi orientati o influenzati dalla prospettiva di una rivoluzione prossima, probabile o anche soltanto possibile, sono diventati rarissimi, il che non accadeva in altre epoche, quale che fosse la natura delle illusioni di allora. In breve, in queste società, l'idea di rivoluzione non ha più presenza pratica.

Se essa non serve più come motivazione per orientare, organizzare, i comportamenti in vista di una sua prossima concretizzazione, se è vero che a questo livello si è verificato un cambiamento, l'idea di rivoluzione conserva però ancora un suo significato, continua a giocare un ruolo nella riflessione. Serve infatti come termine di riferimento, come codice, per discriminare, per marcare simbolicamente; inoltre, anima con i suoi intenti la critica vigile dell'ordine esistente e dei suoi meccanismi presenti e futuri; ricorda che ci sono stati momenti in cui le convinzioni collettive hanno contribuito, attraverso i movimenti che ad esse si ispiravano, a trasformare la società, sia pur confusamente e senza necessariamente raggiungere gli obiettivi iniziali, lasciando anche intendere che simili situazioni possono riprodursi e comunque hanno lasciato un segno. L'idea di rivoluzione consente di ripartire ideali, ideologie, e i loro sostenitori, in campi ben distinti, e promuove infine quel «gioco al rialzo», tanto grottesco quanto diffuso, che fa sì che uno incontri sempre rivoluzionari più spinti di se stesso...

L'idea di rivoluzione conserva senza dubbio il ruolo essen-

ziale di orientare e stimolare la critica delle ideologie riformiste. Ciò nasce dalla constatazione che le riforme (economiche, politiche, culturali) costituenti il *leitmotiv* dei poteri di destra o di sinistra, risultano incapaci di realizzare una vera, profonda, trasformazione dei rapporti sociali, ed anche, il più delle volte, i loro stessi obiettivi, per quanto limitati; e giammai, quindi, sono in grado di provocare il rovesciamento della dominazione di classe. Se dunque è accertato che le riforme, in genere, contribuiscono a rafforzare i dispositivi di potere, rinnovandoli, la lotta contro l'ordine stabilito deve postulare la necessità di una trasformazione rivoluzionaria, cioè globale, radicale, e irreversibile.

Tale convinzione ha riposto a lungo la propria forza nella rappresentazione della rivoluzione come di una necessità «storica», nell'idea che esistesse una legge storica per la quale la sostituzione di un ordine (o meglio, di un disordine) sociale con un ordine vero, razionale, diventerebbe via via più imperativa, evidente e realizzabile. Idea che si traduceva nell'attesa fiduciosa (passiva o attiva) che si aggravassero le crisi economiche, che progredissero una coscienza di classe autentica, che si sviluppassero le organizzazioni rivoluzionarie, costruite o ricostruite in modo da prevenire e sconfiggere le degenerazioni burocratiche; nell'insieme, si traduceva nella fiducia per la crescita del movimento operaio, per la sua capacità di integrare l'esperienza storica in forme nuove.

Oggi, la crisi delle convinzioni rivoluzionarie si manifesta, tra l'altro, con il declino evidente di questo genere di fiducia, con un crescente scetticismo, anche tra i più sfruttati, circa le possibilità di una diffusione rilevante degli ideali rivoluzionari (autoritari o anti-autoritari che siano). Quanto ancora resta di tale fiducia non ha più alcuna certezza «scientifica», se mai ne ha avuta.

Era questa base scientifica (derivata dall'analisi storica od economica) a dare solidità apparente alla concezione progressista e razionalista presente nel cuore di tutte le dottrine rivoluzionarie, quali che fossero; era questa idea che la società si evolvesse inevitabilmente verso forme sempre maggiori di razionalità (propria del socialismo del diciannovesimo secolo e risalente a prima della filosofia dei lumi) a giustificare le teorie rivoluzionarie, in un'ottica «pedagogica»: l'educazione, la volgarizzazione, la propaganda rivoluzionaria avrebbero dissipato i veli dietro cui l'oscurantismo celava la do-

minazione, avrebbero vinto l'ignoranza e l'ingenuità, e avrebbero dissolto, per mezzo della ragione, anche l'attaccamento irrazionale, ideologico o inconscio, all'ordine stabilito, alla gerarchia, ai rapporti di potere. Ora, se la propaganda rivoluzionaria non ha registrato che sconfitte,<sup>2</sup> l'esperienza sembra indicare che essa non era all'altezza del suo compito, e il declino delle certezze scientifiche in merito al corso della storia non può che metterla in questione ancora più profondamente. Almeno avesse saputo porre, come problema centrale, quello del rapporto con il potere, con la dominazione. Ed è appunto questo che oggi è necessario riconsiderare, poiché li trovano origine i diversi atteggiamenti di fronte alla rivoluzione.<sup>3</sup>

## 2. Potere e identificazione

La pedagogia rivoluzionaria, in effetti, considera che il mantenimento del rapporto di dominazione (vale a dire di un potere asimmetrico di regolazione sociale che storicamente si è trasferito ad una parte ristretta della società, i «padroni», che beninteso lo difendono aspramente) riposi sull'ignoranza generale del suo vero fondamento (economico e politico), cioè del suo carattere storico, particolare e non universale o ineluttabile (e una certa etnologia moderna si avvicina a tale prospettiva, riprendendo l'opposizione tra società statali e società senza stato, che in precedenza era stata criticata come semplicistica); per sua parte, l'analisi psicologica e psicosociologica si sforza di mettere in evidenza un attaccamento profondo e irrazionale verso la dominazione, pur diversamente interpretata, che porterebbe ad accettare e perfino a desiderare il mantenimento dell'ordine asimmetrico. Rimarrebbe pertanto bloccata, presso la maggior parte delle persone, ivi compresi i più oppressi, la crescita di una volontà di rivoluzione e di sovversione capace di andare al di là dei movimenti di resistenza e rivolta che il funzionamento della

<sup>2</sup> Certi avvenimenti, come quelli della Spagna nel '36-37, o quelli del maggio '68, possono far pensare che alcuni movimenti sociali siano debitori di tutto un lavoro culturale che li ha preceduti.

<sup>3</sup> A differenza della rivoluzione, il tema del potere costituisce l'oggetto di numerose ricerche, non solo tra i libertari. Si veda, a tale proposito, quanto pubblicato di recente su *Volontà* [7, 9, 10, 17, 24] e anche [12].

società genera quotidianamente.

A questo punto, essendo evidente l'assenza di una volontà rivoluzionaria collettiva, è logico domandarsi se l'analisi delle condizioni di tale accettazione del potere abbia sufficientemente considerato alcuni aspetti essenziali.

È quanto lasciano intendere le riletture moderne di uno dei testi che con maggiore accuratezza hanno preso in esame il problema, pur lasciando spazio a molteplici ipotesi: il «Discorso sulla servitù volontaria» di La Boetie.<sup>4</sup> Nella pretesa volontà di servire, o di dominare, si possono decifrare le varie metamorfosi della volontà universale di stare insieme, di costituire una unità sociale umana e di integrarvisi. Tale volontà può smarrirsi nell'immagine illusoria del «padrone», figura «dell'identità immaginaria del Me-Uomo e del Noi-Popolo», «immagine della società riunita con un'unica e sola identità organica» (C. Lefort). Ma è una figura con la quale tutti si identificano nella riproduzione che ognuno fa, al suo livello, del rapporto di dominazione, riproduzione definita apportatrice di vantaggi immediati, in realtà illusori e mistificanti. E con questa riproduzione si instaura la «lunga catena» (LaBoetie) delle relazioni del potere padronale, o statale, che induce a percepire tale potere di volta in volta come centrale e unico e come indefinitamente frammentato. Ogni dominazione si mantiene attraverso l'identificazione, in qualche modo, con l'unità sociale, e apportando soddisfazioni, sia pur parziali e illusorie, agli sforzi volti a perseguire tale unità.

Dunque, ciò che dobbiamo ricercare è il modo attraverso cui i moderni dispositivi della dominazione garantiscono l'esercizio di queste stesse funzioni, al punto di riuscire a prevenire la costituzione di una volontà rivoluzionaria.

### 3. Il potere moderno

Schematizzando, e conservando solo quanto direttamente attiene al nostro problema, diremo che tali moderni dispositivi (quindi propri delle società occidentali più sviluppate, o

<sup>4</sup> Ci riferiamo qui alla riedizione del testo di La Boetie ad opera di Payot (Parigi 1976) e ai commenti che l'accompagnano, in particolare quelli di P. Clastres e C. Lefort.

ad esse assimilabili) garantiscono le seguenti funzioni:

1. Realizzare l'*identificazione* tra dominanti e dominati (tenendo così indietro gli antagonismi e i conflitti reali) sia a livello sociale (mistificando i riferimenti che segnano le appartenenze di classe) sia a livello istituzionale (macchine elettorali che funzionano dappertutto, partecipazioni e consultazioni diverse) sia a livello immaginario (scena politica, media, ecc.).

2. *Demoltiplicare* all'infinito il potere politico centrale, e diffonderlo, attraverso innumerevoli relazioni e supporti amministrativi e normativi, in tutto il corpo sociale e in tutti i rapporti, ivi compresi quelli meno sottoposti all'autorità diretta dello stato, per esempio i gruppi e le associazioni, dimodoché, instaurando una riproduzione *omologica* del potere, che certo riposa sulla coercizione ma soprattutto sulla sollecitazione indiretta, sul controllo e sul *codage*<sup>5</sup> tale dispositivo scorpora il rapporto Stato/Società e lo rende onnipresente ma nel contempo inafferrabile.

3. Infine, *diversificare* e scomporre all'infinito le relazioni sociali medesime, moltiplicando gli assi di conflitto (classi, organizzazioni, sessi, culture, etnie, generazioni, eccetera) in modo che non sia possibile ricondurli tutti ad un unico asse fondamentale. Inoltre, le stesse difficoltà che manifestamente lo stato incontra nel controllare ed integrare una simile molteplicità di conflitti (soprattutto sul piano economico) hanno l'effetto paradossale di consolidare la rappresentazione dominante di una complessità schiacciante, insormontabile, nelle società moderne, che postula come inevitabile il potere statale e contemporaneamente lo mette al riparo dalle contestazioni (essendo divenuta la modernità sinonimo di potenza e soprattutto di complessità). In quest'ultima categoria di dispositivi, dunque, sono compresi anche quelli che garantiscono la gestione e la riproduzione di questa rappresentazione del sociale.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Richiamiamo qui l'analisi del potere fatta da Foucault [13], senza peraltro riprendere a nostra volta l'idea del «carattere strettamente relazionale delle relazioni di potere». Foucault ammette che «il *codage* strategico dei punti di resistenza», generi a volte «una divisione binaria e massiccia» e «renda possibile una rivoluzione», ma nega che esista, in rapporto al potere, «un luogo del Gran Rifiuto, anima della Rivolta, anticamera di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario». Tale *codage* strategico, dunque, al suo prodursi, resta assolutamente misterioso.

<sup>6</sup> Di essa fanno parte tutte le considerazioni mistiche o ispirate (favore-



Se questa ultrarapida descrizione dei meccanismi che garantiscono più o meno direttamente il funzionamento del potere corrisponde anche parzialmente alla realtà delle società «moderne», è chiaro il motivo per cui le concezioni e i progetti rivoluzionari sopportino la crisi di cui prima si diceva.

Perché un progetto rivoluzionario possa riunire attorno a sé una volontà collettiva, è necessario che, attraverso i movimenti sociali, d'ampiezza variabile ma sempre presenti, sap-

voli o critiche che siano) sulla «comunicazione», le «nove tecnologie», l'informatica... Tutto quanto profetizza l'iscrizione della società futura in questo quadro, contribuisce al medesimo risultato ideologico.



pia rappresentarsi l'immagine di un obiettivo collettivo da raggiungere, di un avversario collettivo da abbattere, e anche di una collettività che possa farsi soggetto di un simile processo rivoluzionario. Processo che porterebbe alla messa in *panne*, alla neutralizzazione, di ciascuno dei dispositivi precedentemente analizzati.

Ora, la società moderna è precisamente sistemata in modo da presentarsi come troppo complessa, troppo fragile, e anche troppo minacciata (dalla crisi, o da altri nemici più particolari), perché sia possibile una sua ridefinizione e ricomposizione radicale. Per parte sua, il potere politico appare troppo disperso e decentrato per costituire un identificabile avversario da abbattere (o anche da re-orientare, attraverso la lotta politica istituzionale). Nessuno dei diversi assi del conflitto sociale riesce ad apparire come fondamentale e decisivo, né di conseguenza può porsi come portatore potenziale di una capacità globale destrutturante (o ristrutturante); ciò vale anche per il campo economico: gli scioperi, ad esempio, possono anche essere duri, numerosi, incisivi, ma non si «generalizzano» e soprattutto non producono progetto sociale, restando, come si dice, senza «prospettive». Si assiste dunque alla scomparsa del progetto rivoluzionario universale, del suo soggetto storico tradizionale (la «centralità operaia») [2, 3, 6] e collateralmente degli intellettuali che di essa vorrebbero essere i profeti e i servitori [20].

Ecco che, nelle rappresentazioni dominanti della relazione tra stato e società, così come in quelle del rapporto tra gli individui e il loro campo d'azione, ed anche nei meccanismi sociali più quotidiani, interamente articolati sull'opposizione tra pubblico e privato, tutto sembra contribuire a *cortocircuitare preventivamente* la formazione di un antagonismo globale e di grande portata, impedendo l'instaurarsi della «divisione binaria e massiccia» di Foucault: loro e noi, chi sta in alto e chi sta in basso, i dominanti e i dominati. Se una simile *polarizzazione sociale* (quali che ne siano le forme e le condizioni, anche molto diverse) è necessaria per mettere in moto un processo rivoluzionario, allora il funzionamento *normale e ordinario* (sia ben chiaro) dei dispositivi precedentemente descritti lo rende del tutto improbabile, poiché, al di là dell'aspetto spettacolare del rapporto stato/società, essi assicurano una «molecolarizzazione» della dominazione e contemporaneamente delle resistenze ad essa, da

cui risulta ostacolata l'aggregazione di quest'ultime mettendo fuori gioco la rivoluzione (ivi compresa la cosiddetta «rivoluzione molecolare») [14].

#### 4. Il potere e la rivoluzione in crisi

Fin qui, abbiamo messo in rilievo il frazionamento degli antagonismi sociali, la molteplicità degli avversari, la distanza dello stato e la difficoltà a «coglierlo», mentre le sue diverse immagini sono l'oggetto di identificazioni fondamentali per l'ottenimento del «consenso».

Purtuttavia, ancora non è stato rilevato tutto, di quanto permette di capire, nell'articolazione del potere al suo livello fondamentale e anche nelle sue forme più moderne, ciò che è stato definito come attaccamento all'ordine stabilito e ostilità verso i progetti rivoluzionari. Bisogna ancora insistere, da un lato, sul carattere ambiguo del rapporto di dominazione, dall'altro su certe dimensioni inquietanti dell'idea di rivoluzione, per poter cogliere tutti i significati contenuti nella crisi che essa conosce.

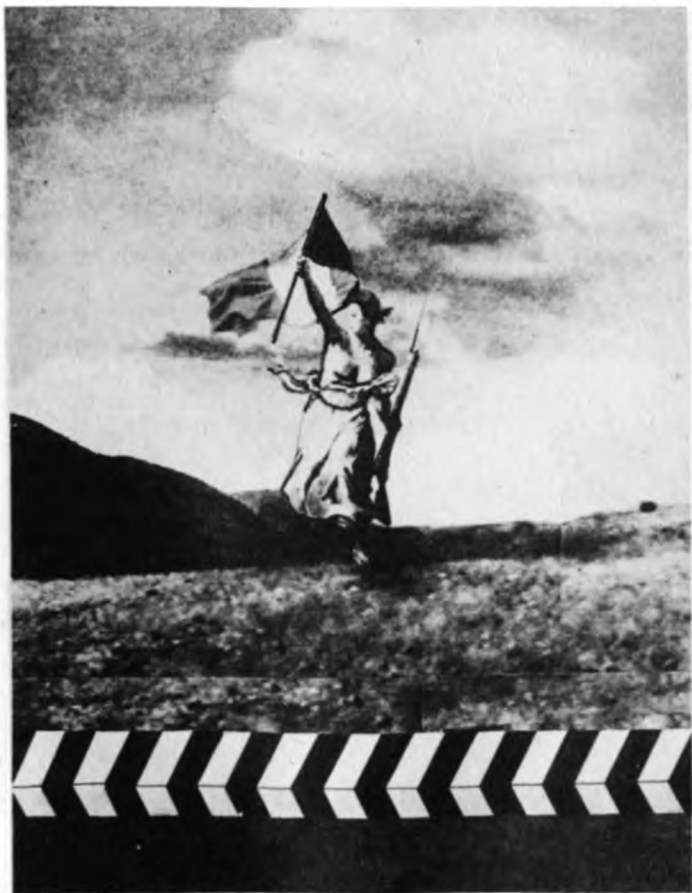
Subito, faremo notare che ciò che più fortemente viene detestato e suscita la ribellione, non è tanto la dominazione o il potere come tale: la vita quotidiana implica che essi, nelle loro mille forme diverse, non vengano «risentiti» come illegittimi e insopportabili; sono piuttosto i loro «abusi» ad essere contestati, perché annullano, sul piano reale o immaginario, quelle attese fondamentali, indicate da La Boetie, di socialità, di identità e di unità, di scambio e di reciprocità, alle quali il potere nel suo funzionamento normale dà una risposta almeno immaginaria o simbolica.

Effetto di tale «abuso di potere» è dissipare l'ambiguità collegata alla relazione di potere, sicché questo appare come pura dominazione, privato di ogni reciprocità di riconoscimento, di scambi pur simulati o ineguali, di socialità pur limitata e formale, appare in breve come una relazione non sociale e come tale inaccettabile. Infatti, è il tiranno, il despota, il potere dispotico, ad essere odiato, non il padrone, il governante o il governo in sé.

E forse, non è il rapporto di dominazione ad essere «desiderato» da coloro che subiscono, o che l'esercitano a loro volta trasferendolo, ma piuttosto la *promessa di legame so-*

*ciale* che tale rapporto contiene (promessa fallace, beninteso, poiché il potere perverte e misconosce tale legame). Legame sociale tanto più apprezzato, anche nelle sue forme più miserabili ed alienanti, quanto più tutto ciò che è specifico delle società moderne continua ad offenderlo: la dispersione, l'atomizzazione degli individui, la codificazione meccanica dei loro rapporti, dei modi di vita, dei linguaggi, la loro omogeneizzazione associata al carattere sempre più astratto e vano delle entità sociali (classe, nazione) eccetera.

Per comprendere su cosa riposi l'indifferenza verso la ri-



voluzione, bisognerebbe dunque invocare la convergenza tra gli effetti dei dispositivi specifici e l'intensità della «frustrazione sociale» propria delle società moderne. Ma i vari aspetti del tema della rivoluzione si offrono anche ad altre considerazioni, poiché l'idea di rivoluzione non si limita a suscitare indifferenza o incredulità, suscita anche odio, avversione.

E noi sappiamo che, per interpretare tale fatto, non è sufficiente evocare l'amore per l'ordine o per i capi, la repressione sessuale, l'interesse individuale o di classe, l'indottrinamento conservatore, il condizionamento dei *mass media* e neppure la sensazione d'essere sormontati da meccanismi sociali troppo complessi. Così come non è possibile imputare tale avversione agli insegnamenti tratti dalle esperienze rivoluzionarie del ventesimo secolo, e di modello sovietico. E nemmeno possiamo accontentarci di dare la colpa all'insufficienza o alle deficienze dei progetti rivoluzionari oggi in circolazione (che sarebbero troppo autoritari, troppo violenti, troppo bolscevichi, troppo statalisti, troppo sindacali... oppure, al contrario, non abbastanza!).

Senza dubbio, ognuna di queste interpretazioni richiama un aspetto pertinente. Ma perché non provarsi anche a leggere, in questa «resistenza» verso la rivoluzione, qualcos'altro che non la semplice alienazione politica, l'ignoranza, l'ingenuità? Perché non potrebbe anche esservi l'intuizione di qualche relazione essenziale? Ad esempio:

1) Ogni rivoluzione o progetto rivoluzionario tocca il potere, mira ad intervenire a livello di esso, conseguentemente porta il segno di una volontà di potere, pur se lo si vuole collettivo e disinteressato; in tale volontà, le ambizioni e gli interessi nascosti sono assai poco controllabili, essendo ideologizzati. Da cui il sospetto suscitato da ogni progetto di intervento sul sociale, per la sua segreta ambiguità, e specialmente il progetto rivoluzionario, sia quello del quale si fanno portatori gli esclusi dal potere, che quello d'altri socialmente meglio sistemati.

Questo sospetto, che esprime l'intuizione della natura contorta e minacciosa di un simile progetto, è qualcosa di ben diverso dall'attaccamento all'ordine costituito; non può che risultare rafforzato pensando a cos'è divenuto il potere negli stati moderni, con gli strumenti di cui dispongono, e a quanto esso è stato, ed è ancora, capace di produrre in termini di violenza e barbarie, direttamente o indirettamente. L'in-

tervento nel campo del potere suscita inevitabilmente l'immagine e la paura di conseguenze incontrollabili e imprevedibili. Suscita il timore, in particolare, di ciò che potrebbe essere provocato, in occasione di un sommovimento rivoluzionario, dalla *monopolizzazione* del potere da parte di uno o più individui, o anche di una classe intera (della quale è malvista la missione decisiva d'emancipare il genere umano).<sup>7</sup> Bisogna dunque riflettere sulle relazioni che ogni prospettiva rivoluzionaria ha con il potere, e cercare di ri-considerare i dubbi del senso comune.<sup>8</sup>

2) Ogni prospettiva rivoluzionaria si vuole *radicale*: comporta cioè il concetto di una ridefinizione generale e profonda di tutti gli strati e le relazioni sociali, è animata dall'idea assolutamente corretta che tali strati e le relazioni sono interdipendenti, che l'alienazione umana è presente ovunque e non è possibile abolirla se non attraverso una crisi generale. È dunque la società intera, intesa come insieme antagonistico e come psuedo-comunità, divisa e dilaniata, che si tratta di distruggere, ed è a questo progetto di *annientamento dell'esistente*, con le sue tappe e «transizioni» eventuali, al quale beninteso corrisponde un progetto di ricostruzione radicale, che si tenta di avvicinare ed associare il massimo delle persone, o anche la loro maggioranza.

Ora, un simile progetto, per la sua stessa definizione, non si limita a mettere in questione soltanto il funzionamento normale delle società moderne, ma anche il sentimento che ha in comune la maggior parte degli oppressi e degli sfruttati, di essere, anche nelle situazioni più miserabili, una *vera comunità*, con una sua cultura, con le sue particolarità, con uno specifico rapporto che la lega ad uno spazio e ad una storia, insomma di costituire un ambiente reale all'interno del quale circola, sotto mille aspetti diversi, una vita sociale specifica, con la sua consistenza, le sue potenzialità, il suo divenire.

Tale sentimento va analizzato, e criticato in ciò che può avere di irreali, illusorio, e questo è stato fatto, abbondantemente [16]. Tuttavia, se le parole d'ordine che invitavano

<sup>7</sup> Si veda a questo proposito quanto dice C. Lefort [18]: «Riconosco che è stato privo di senso comprimere la Storia nei limiti di una classe e fare di questa l'agente di una realizzazione della società».

<sup>8</sup> Mi riferisco ai problemi posti da C. Lefort in «Questions sur la révolution» e «L'insurrection hongroise» [19].

alla costituzione di una comunità degli oppressi e degli sfruttati, situata su tutt'altro piano, se tali parole d'ordine non hanno suscitato l'eco e la mobilitazione attesi, bisogna chiedersi se ciò in qualche modo non rimandi all'equivoco che esse contengono, relativamente alla presente realtà sociale, tanto apprezzata da tutti, lo si riconosca o no. L'idea che i proletari non abbiano nulla da perdere se non le proprie catene, ha stimolato il rifiuto di considerarsi proletari, piuttosto che la fierezza d'essere semplice forza lavoro e la volontà di riunirsi attorno a tale concezione; il progetto di fare *tabula rasa* del passato, comporta anche la negazione globale di tutto ciò che contribuisce a determinare il senso l'*identità* degli individui o dei gruppi.

È probabilmente in questa direzione che bisogna cercare le ragioni del successo avuto nel corso della storia, e ancor oggi, nelle società più diverse, dalle ideologie nazionaliste, anche non rivoluzionarie;\* è tempo di domandarsi perché attualmente tali ideologie siano le sole in grado di suscitare quell'adesione e mobilitazione collettiva troppo facilmente attribuite all'ingenuità e all'arretratezza delle masse, e alla facilità di manipolarle. Non si può evitare di constatare che i soli appelli alla mobilitazione rivoluzionaria che hanno un'eco, sono appunto quelli che, attraverso tutte le ambiguità già sottolineate, sanno contenere implicitamente questa dimensione di un'identità già sottolineate, sanno contenere implicitamente questa dimensione di un'identità collettiva concreta; e non quelli, invece, che si richiamano astrattamente ad una comunità di classe che il potere moderno ha saputo disarticolare e fare abortire, oppure ad una comunità umana futura di cui nessuno può dare un'immagine precisa, né tantomeno dire quanto del presente sarà mantenuto in essa. I progetti rivoluzionari, più si vogliono radicali, meno sembrano voler tener presente questo aspetto dell'identità, essenziale per ogni mobilitazione, o provarsi a dimostrare come il passato e il presente possano trovare il loro prolungamento nel futuro. Contraddizione che potrebbe pure essere alla base della loro inefficacia storica. Ogni tentativo di ridefinizione di

\* Nessuno più di C. Castoriadis ha posto esattamente il problema [8, p. 207-208]: «Questo immaginario della nazione si dimostra pertanto più solido di qualunque realtà, come è testimoniato da due guerre mondiali e dalla sopravvivenza dei nazionalismi».

un progetto rivoluzionario dovrebbe prendere in considerazione tale dimensione ed esplorarne le conseguenze.

3) Infine, il progetto rivoluzionario in sè, così come si presenta e si manifesta, e quale che ne sia la versione, autoritaria o libertaria, comporta l'idea di una *razionalizzazione* possibile e deliberata di tutto il sociale; a tutti i livelli, che si tratti di organizzare attività economiche e produttive, rapporti tra gli individui e i gruppi, che si tratti della gestione dei conflitti, della devianza, della determinazione dell'avvenire cioè delle scelte collettive, eccetera eccetera.

L'incredulità suscitata da una simile idea è semplicemente un sintomo d'ignoranza, o non esprime forse il carattere vivente, opaco, imprevedibile, posseduto da ogni corpo sociale, da ogni società? Non esprime forse la certezza che una tale realtà non può essere sottomessa, senza conseguenze incalcolabili, senza il rischio di convulsioni laceranti, al tentativo di ridefinizione razionale integrale, per quanto ben intenzionato. È inutile protestare che i progetti autenticamente rivoluzionari non si propongono affatto tale razionalizzazione integrale: chi si è mai preoccupato di circoscrivere il campo della trasformazione, di definire i principi di prudenza cui uniformarsi, le precauzioni da prendere per impedire al progetto di subire qualsiasi deriva razionalista o messianica?

Il sospetto verso i progetti rivoluzionari può dunque esprimere un rifiuto nei confronti di chi in qualche modo misconosce o disprezza la complessità organica e soprattutto l'imprevedibilità delle reazioni sociali di fronte alle realizzazioni che coinvolgono la società nel suo complesso. Potrebbe trattarsi del timore ispirato dalla *violenza fatta al sociale*, piuttosto che del timore della violenza in sè [26].

Insomma, i discorsi e i progetti rivoluzionari hanno con troppa leggerezza messo da parte questo genere di problemi e di obiezioni, sovente per eccesso di razionalismo sociale, e troppo poco si sono preoccupati di integrarli nelle inquietudini e nelle certezze da cui essi stessi erano ispirati. E si sono accontentati, il più delle volte, di proclamare come obiettivo la distruzione di qualunque «potere politico propriamente detto» (Marx), di annunciare l'avvento di un mondo nuovo, la razionalizzazione della produzione e degli scambi (la cui semplificazione all'essenziale, una volta abolito lo sfruttamento, il profitto, e tutto quanto da ciò deriva a livello dei



bisogni, permetterebbe di offrirli agli occhi di tutti in alternative intelleggibili con l'aiuto delle tecniche più avanzate) eccetera. Ma questi rivoluzionari non hanno ancora raccolto la sfida, il più sovente muta, non dei padroni o degli sfruttatori, ma degli oppressi e degli sfruttati, riguardante l'avversione che questi ultimi nutrono frequentemente verso i loro progetti.

Ed è soltanto a condizione di prendere sul serio questi problemi che è possibile volgere l'argomento contro gli avversari, e provarsi a dimostrare con qualche plausibilità che anche il mantenimento dell'ordine costituito contiene, forse assai più che i tentativi rivoluzionari, dei rischi (o addirittura delle certezze) di convulsioni sociali ugualmente laceranti.

## 5. Le rivoluzioni del ventesimo secolo

Le interpretazioni precedentemente avanzate, e i problemi affrontati, rimarrebbero inesistenti se non fossero corroborati dagli insegnamenti delle esperienze storiche contemporanee, riguardo alla relazione tra i tipi di potere socio-



politico e la rivoluzione.

Le riflessioni che hanno ispirato le rivoluzioni del ventesimo secolo si vedono spesso limitate nel loro valore per il fatto di non aver saputo distinguere a sufficienza tra le epoche e i contesti dove tali rivoluzioni sono sorte. Ci si è così limitati a constatazioni troppo generali, o poco costruttive: quella, ad esempio, dell'incapacità delle rivoluzioni moderne a mantenere le promesse contenute nei loro progetti iniziali, o a seguire le vie tracciate dalla teoria. Incapacità attribuita, a seconda dei casi e delle preferenze, a fattori organizzativi (secondo la «lezione» dei diversi leninismi), o ideologici, come la predominanza dell'ispirazione autoritaria (lezione anarchica)<sup>10</sup>, o anche a ragioni più generali, come la pretesa insanabile contraddizione tra rivoluzione e democrazia [4], tra uguaglianza e libertà [15].

È ormai lontano il tempo in cui si poteva evocare la rivoluzione come «uno degli avvenimenti più comuni della vita politica di quasi tutti i paesi e continenti» [5]. La constatazione da fare oggi dev'essere più precisa, deve distinguere la situazione delle società industriali occidentali (cui si riferiscono tutte le considerazioni precedenti), e quella delle società industriali a regime sovietico, lasciando da parte le prospettive rivoluzionarie nei paesi del «terzo mondo», che rivelano una problematica particolare.

Nel primo caso, quello delle società capitaliste occidentali, o ad economia mista, non si sono più verificati tentativi rivoluzionari dalla fine degli anni '30, almeno.<sup>11</sup>

E il movimento del '68 in Francia, in Germania, in Italia? Si è trattato di movimenti sociali e culturali, e di crisi politica. È vero che l'«agitazione» si è estesa a tutti, o comunque a numerosi settori del sistema sociale, ma non si è avuta polarizzazione; questo non per disprezzarne l'importanza e il significato, ma per dire che non si è trattato di una rivoluzione sconfitta o di un tentativo rivoluzionario.

Forse il solco che tracciamo dev'essere spostato più in là. Ad esempio, la Spagna del 1936, esempio già più lontano,

<sup>10</sup> È il tema dell'intervento di O. Alberola al convegno di Venezia 1984, «abbandonare o reinventare la rivoluzione».

<sup>11</sup> Un periodo di cinquant'anni può sembrare irrilevante, a confronto con i corsi e la lentezza della «storia universale», ma permette tuttavia alla riflessione di volgersi indietro un poco. D'altra parte, il corso della storia sembra essersi notevolmente accelerato...

che resta la testimonianza classica della creatività di cui un movimento sociale è capace, oltre che della vitalità delle idee libertarie. È stata una vera rivoluzione, anche se perduta, che non cessa di sollevare ogni sorta di questioni quanto alla lezione che può ispirare [22]. Qui basterà porne una sola: si è prodotta in una società paragonabile alle società occidentali odierne, Spagna compresa, caratterizzata anch'essa da quei meccanismi di integrazione che abbiamo già rilevato? Evidentemente no. L'elenco di tutto ciò che separa questi due tipi di società non sarebbe difficile da compilare.

Si può risalire ancora più indietro, alla Germania degli anni '18-23, esempio unico di tentativo rivoluzionario proletario in uno dei paesi industrialmente più avanzati. Anche qui, ci sono divergenze di interpretazione. Sottolineeremo quindi che 1) anche la società tedesca dell'epoca era assai differente dalle società attuali, anche quelle colpite duramente dalla crisi e 2) che, anche in questo caso, le analisi incontestabilmente inscritte in una prospettiva rivoluzionaria concordano nel riconoscere la debolezza della coscienza rivoluzionaria, della volontà di ricostruzione radicale della società, e concordano sulla mancanza di polarizzazione sociale [21].

Ad ogni modo, quest'epoca e le sue caratteristiche sono troppo lontane per poter orientare con una qualche sicurezza l'analisi dei movimenti sociali contemporanei. Tutt'al più, consentono di confermare certe idee sulla messa in opera dei dispositivi di integrazione. Se dunque la rivoluzione fa ancora parte dell'immaginario sociale, ciò non è tanto in seguito alle esperienze rivoluzionarie lontane ed ambigue dell'Europa occidentale, quando deriva da altre esperienze storiche, più vicine nel tempo, che si svolgono all'interno di un quadro totalmente diverso, quello dei *paesi dell'Est*.

In effetti, se la rivoluzione ha ancora una presenza nella coscienza degli europei occidentali, ciò avviene in quanto essi si riferiscono ad avvenimenti che hanno avuto per scenario le società di tipo sovietico. È in queste società, più o meno industrializzate, più o meno moderne, più o meno impregnate di cultura occidentale, politica o d'altro genere, e diversamente situate nel contesto sovietico, che ancor oggi si mantengono le prospettive di una rivoluzione politica e sociale; prospettive che si concretizzano a volte e anche periodicamente in tentativi che si spingono più o meno lontano: Germania Est, Ungheria, Cecoslovacchia, e Polonia soprat-

tutto, in diverse occasioni. Fa eccezione l'URSS, che non ha conosciuto che rivolte circoscritte, oltre alla contestazione radicale ma simbolica e fragile della dissidenza.<sup>12</sup> Tali tentativi, abitualmente classificati nella categoria delle «rivoluzioni antitotalitarie», mostrano il più delle volte una *pluralità di dimensioni* (democratica, proletaria, nazionalista, religiosa, e anche antiautoritaria e libertaria) che rende incerta e discussa la natura di questi movimenti; essa è tuttavia importante, perché indica una delle condizioni per la ricostruzione di una coesione sociale attiva [18].

Ad ogni modo, non si può mancare di osservare che, dal dopoguerra ad oggi, i soli paesi europei che hanno conosciuto forti movimenti sociali radicali, capaci di aggregare gli strati più disparati della società contro un medesimo avversario, e con uno stesso obiettivo immediato, in breve movimenti rivoluzionari, sono proprio quelli dove esiste un modo di dominazione particolare (detto totalitario) assai diverso da quello che abbiamo analizzato prima. Tale modo di dominazione è caratterizzato<sup>13</sup> principalmente da una forte coercizione (sociale, politica, poliziesca) dotata di strumenti d'intervento violento più o meno sofisticati, e da un «regime ideologico» di  *saturazione*, che viene quasi sempre, e a torto, descritto come un regime di indottrinamento e condizionamento.

Un simile regime sociale e politico, rapportato al quadro in cui è inserito, resta comunque  *assai rozzo e molto brutale*, per quanto riguarda tutti i paesi dell'Est, almeno, se non la Russia stessa. In effetti, queste società centro — (o est) europee, con la loro storia, il loro contesto orientale e occidentale ravvicinati, le loro differenziazioni interne, il loro grado di sviluppo industriale, ecc., costituiscono un quadro sociale, economico e culturale cui potrebbero anche adattarsi modi di dominazione più «avanzati», più simili a quelli che troviamo nei paesi del capitalismo occidentale, appunto. Nei paesi dell'Est, invece, dove il potere tenta di funzionare sul

<sup>12</sup> Sarebbe interessante analizzare i motivi di quest'assenza dei movimenti rivoluzionari nella Russia sovietica. In particolare, sarebbe da chiedersi se sia corretto annoverare tale paese tra quelli moderni industrializzati o avanzati.

<sup>13</sup> Di questo particolare dispositivo di dominazione, abbiamo proposto un'analisi [23], che oggi andrebbe completata con quella dei mezzi che hanno permesso l'eliminazione quasi completa della dissidenza in URSS.

modello sovietico, vale a dire senza scena politica, senza opinione pubblica, senza ideologia nel senso proprio, dunque senza integrazione e consenso, tale tipo di potere ostacola la messa in opera dei dispositivi di identificazione (salvo verso le figure dell'opposizione politica, come nella Polonia d'oggi) e dei rapporti di potere, l'impossibilità di «cogliere» il potere stesso (che invece è ben localizzato e identificabile), in breve, ostacola l'instaurarsi dei meccanismi moderni presenti nelle società occidentali; facendo apparire i governanti come tiranni e il potere come un abuso permanente, permette l'installarsi di una polarizzazione durevole in seno alla società (loro e noi) che in ogni momento può cristallizzarsi in un rapporto di forza, a partire da avvenimenti e situazioni imprevedibili e diverse, propagandosi poi in tutti i settori e i punti della società.

Malgrado, o, piuttosto, proprio a causa della natura della



dominazione, centralizzata, violenta, eccessiva e manifesta, malgrado l'efficienza dei mezzi di repressione ed il ricordo delle sconfitte passate, dunque, è proprio nei paesi dell'Est che è possibile attendersi un ritorno dei tentativi rivoluzionari, pur non potendo, sia chiaro, valutare le loro possibilità di successo, la loro capacità di estensione in seno al quadro sovietico e le loro ripercussioni al di fuori da esso, nell'Europa occidentale più prossima; dal che l'importanza, sotto tale profilo, e mettendo da parte ogni altra considerazione, degli avvenimenti che si manifestano nei paesi dell'Est, o delle graduali trasformazioni cui essi vanno incontro.

## 7. Prospettive incerte

Fin qui, abbiamo cercato essenzialmente di completare, dal punto di vista dell'analisi politica ed ideologica, le interpretazioni classiche sull'assenza dei movimenti rivoluzionari nei paesi «avanzati», dove il capitale ha ancora risorse disponibili e continua ad essere presente l'effetto integrativo delle organizzazioni sindacali e dei partiti riformisti.<sup>14</sup>

Ora, tenteremo di controllare in quale misura tali considerazioni conducano a riesaminare le prospettive rivoluzionarie tradizionali o moderne, a determinarne i limiti o le difficoltà, ad approfondire alcuni aspetti dimenticati. Precisiamo subito che non si tratta per nulla di dichiarare che «l'era delle rivoluzioni è finita» [27] e nemmeno di proclamare il ritorno inevitabile.

1. Nella configurazione socio-politica delle società capitalistiche occidentali e nel suo particolare funzionamento, si può vedere solo l'effetto delle risorse di cui dispone «ancora» il capitalismo, al fine di rimediare alle difficoltà che esso stesso provoca. È il caso della maggior parte delle analisi rivoluzionarie marxiste, che subordinano la concretizzazione di ogni prospettiva radicale in seno al capitalismo avanzato ad un certo grado di aggravamento della crisi economica da esso ineluttabilmente generata. Tale aggravamento ineluttabile, *a scadenza*, può avere origini diverse, secondo la teo-

<sup>14</sup> La funzione di integrazione capitalistica e di neutralizzazione delle tendenze radicali, svolta dalle organizzazioni sedicenti «operaie», non ha ormai bisogno d'essere dimostrata o ricordata.

ria; ma che risulti dal restringimento del mercato o dal calo del tasso di profitto, e quale che sia, a sua volta, la causa di ciò, importa poco ai fini del nostro tema, se è solo questo a cui ci si affida, in mancanza di altre risorse, perchè vengano massicciamente inibiti i dispositivi politici ed ideologici della dominazione e della costruzione del consenso.

Per P. Mattick, ad esempio [21], fintantochè la crisi non abbia preso proporzioni nazionali e internazionali, tali da provocare un simile effetto (cioè, fintantochè gli sfruttati, cadute tutte le illusioni, non si ritrovino con «le spalle al muro»), le possibilità di sollevamenti rivoluzionari suscettibili di indirizzarsi poi in senso anticapitalistico, antistatale e antiautoritario, restano trascurabili. Quando ciò si produrrà, le possibilità aumenteranno, senza per questo equivalere ad una certezza: perchè tutto dipenderà allora dal livello di coscienza raggiunto dagli sfruttati, attraverso le azioni e le esperienze precedenti. In merito a tale livello di coscienza, regna la massima incertezza: da un lato, non si può rinunciare all'idea di un'accumulazione dell'esperienza collettiva dei lavoratori, senza rischiare di cadere in un rigido determinismo economico, quindi viene detto [21, p. '32] che «la storia delle sconfitte è anche quella delle illusioni abbandonate e dell'esperienza acquisita, se non a livello individuale, almeno a livello di classe» e «non v'è alcun motivo per ritenere che il proletariato non sia in grado di trarre profitto dall'esperienza». All'opposto, però, ci viene assicurato [21, p. 30] anche che «quanto una generazione ha appreso, la seguente lo dimentica, essendo spinta da forze che sfuggono al suo controllo e alla sua comprensione». Così, il processo della presa di coscienza di classe resta indeterminato e imprevedibile, e si rimane divisi tra le constatazioni pessimistiche («dopo cent'anni di agitazione socialista, la speranza che emergano movimenti in grado di riconoscere nel capitalismo la fonte di una caduta inesorabile verso la barbarie, appare ben modesta») e la speranza, se così si può chiamarla, di un aggravamento della crisi (fondata sull'analisi economica) e degli effetti che ciò potrebbe avere per gli sfruttati. E, dopo aver scoperto che, in passato, «è stata sopravvalutata la capacità dell'ideologia marxista di influire sulla coscienza di classe del proletariato» [21, p. 30], non resta che osservare, nell'ambito di tale medesima ideologia, le difficoltà in cui si dibatte il capitalismo, e i rimedi parziali e temporanei che vengono

tentati, così come le reazioni e le resistenze con cui a tali rimedi, per parte loro, rispondono i lavoratori. Ed anche, non resta che sforzarsi di far comprendere a questi ultimi che siffatte difficoltà non faranno che aumentare e non potranno essere superate, nel quadro capitalista che a loro danno. Ma queste considerazioni restano forzatamente teoriche ed astratte, e i lavoratori non riescono a comprenderle in tutta la loro portata se non appunto quando sono con le spalle al muro, stretti dappresso dalla crisi. Così, il cerchio si chiude. E poiché il fattore tempo non può essere integrato in quest'analisi se non come fattore negativo (come fattore di imprevedibilità, non potendo nessuno può dire dove e quando la crisi raggiungerà le proporzioni «attese» e renderà possibili le reazioni risolutive)<sup>15</sup>, ecco che l'analisi, partita con intendimenti attivi, si sposta su di un'incertezza generalizzata al punto che a mala pena si può parlare di prospettiva. Così, quando con infinita pazienza ci si dispone a mettere in rilievo i casi di lotte autonome che periodicamente si scatenano in seno alla società [25], non si può fare a meno, nel contempo, di notare il loro carattere oggettivamente limitato, isolato, disperso, e si corre il rischio di alimentare l'idea di un'integrazione capitalistica ancora così salda che nessuno può garantirne il rovesciamento. Dal che, il ricorso alla teoria delle crisi, la cui funzione essenziale, dunque, sta nel porre limiti teorici allo sviluppo del capitale, prevenendo la tentazione intellettuale di dichiarare la società capitalistica definitivamente integrata sul piano economico. Risultato non trascurabile, ma dalla portata assai limitata.

2. Altre analisi, condotte da un punto di vista più politico, e più o meno consapevoli della necessità di una polarizzazione sociale per il sorgere di obiettivi rivoluzionari, si impegnano a mettere in evidenza, nelle società occidentali, tutti i segni possibili di un inasprimento del potere moderno, di una tendenza al «neofascismo» o al «neototalitarismo», dando rilievo all'intensificarsi della repressione, della violenza di stato, del terrorismo di stato, e giungendo perfino a prospettare un'identificazione tra dominazioni occidentali e

<sup>15</sup> In effetti, «il cambiamento storico resta un processo estremamente lento... soprattutto se commisurato all'ampiezza della vita umana» [21, p. 32]. D'altronde, ci si può mandare se una simile unità di misura non sia veramente l'unica che conta...



sovietiche.

Ciò equivale a riconoscere, indirettamente, che a suscitare radicalizzazione e mobilitazione è appunto il potere, quando viene percepito come pura violenza, come eccesso e abuso.

Tra gli stati moderni, sono pochi quelli che non forniscono occasioni per denunciare, giustificatamente, la deriva repressiva delle loro istituzioni giudiziarie o poliziesche, nei confronti di immigrati, militanti, o altri capri espiatori.

Tuttavia, non si può fare a meno di constatare la modestia dell'eco riscossa dall'esortazione militante su tale tema, se non addirittura la placida indifferenza, e anche la aperta approvazione, per i provvedimenti repressivi; cosicché ciascuno può rendersi conto, in simile frangente, dell'efficacia dei dispositivi del potere, che qui producono i propri effetti. Non potendo dunque aspettare che si crei la polarizzazione necessaria, resta sempre possibile predirne l'apparizione, attribuendo all'aggravarsi delle condizioni economiche la ragione dell'inasprimento repressivo da parte dello stato (e si ritorna allora alla prospettiva «economicista» precedentemente ricordata).

Questi inasprimenti repressivi, quando si producono, come in Germania, in Italia, in Francia, in Spagna, son ben lungi dal provocare da soli una modificazione veramente profonda e generale dei meccanismi di potere, fino a rendere quest'ultimo simile a quello di tipo sovietico, e suscitare una polarizzazione del corpo sociale tra partigiani dell'ordine e avversari di esso. Il caso della Germania è, come sempre, particolarmente chiarificatore, senza dubbio a causa della sua «modernità»: la frattura c'è stata, e anche, in un certo senso, una polarizzazione tra società e contro-società;<sup>16</sup> ma queste non sono state (o non sono) in lotta aperta tra loro, quanto piuttosto in un rapporto di complementarità, tra la schiacciante maggioranza delle persone e coloro che «vivono in modo diverso». E la gestione di questo rapporto è qualcosa che, in effetti, può essere preso in carico dal potere.

Il potere statale, in realtà, ha saputo imparare a controllare i propri sussulti repressivi più facilmente che non a padro-

<sup>16</sup> È chiaro che non alludiamo alla «Frazione Armata Rossa» (RAF) né a tentativi del genere, che hanno avuto, al contrario di quanto intendevano ottenere, l'effetto di rafforzare la coesione e il consenso, invece che disgregarli. Qui si tratta della contro-società di coloro che si sforzano di «vivere in modo diverso» [11].

neggiare le proprie contraddizioni; il cosiddetto «garantismo» è riuscito a dare, attraverso i media, un'immagine «accettabile» del potere, sì da evitare ad esso di assumere l'aspetto della tirannia.

Certamente, se la repressione resta contenuta entro certi limiti, per altro mobili, non è per l'attaccamento alla democrazia da parte dei governanti occidentali, anche se non si vede come uomini politici che hanno passato tutta la vita pubblica all'interno del quadro detto democratico possano facilmente adattarsi a passare ad un altro tipo di dominazione, fascista o staliniana: il potere nazista ha dovuto reclutare il proprio personale prima di poter costringere gli altri ad adeguarsi. Non è tanto per repulsione verso il totalitarismo, con cui d'altronde i regimi occidentali fanno buon *menage*, quanto perché altrimenti si rischierebbe di attivare un processo che vivificherebbe il tessuto sociale a scapito della politica istituzionale, fatta di desocializzazione, e che metterebbe in forse il consenso ordinario, costituito essenzialmente di lontananza di indifferenza e di affascinatione mass-mediatico; già il maggio '68 ha permesso di intravedere le conseguenze incontrollabili cui un simile processo può condurre.

3. Tra le altre prospettive che le presenti condizioni consentono di prendere in esame, una delle meno improbabili<sup>17</sup> è quella di un ritorno dei tentativi rivoluzionari all'Est; abbiamo già evocato i fattori che li favoriscono, in quei regimi. È vero, le esperienze degli ultimi trent'anni non hanno mostrato in modo convincente una tendenza di questi movimenti rivoluzionari a superare il proprio quadro (il quadro sovietico) e neppure a generalizzarsi all'interno di esso, e quindi essi non costituiscono una prova della fragilità mortale dei regimi sovietici. Ma nemmeno si è dimostrato che quei regimi possono annullare definitivamente simili movimenti. Al contrario.

Se, com'è in effetti possibile, si avranno sommovimenti sociali nei paesi dell'Est (con l'esclusione, probabilmente per lungo tempo ancora, della Russia), le conseguenze potranno essere le più diverse. Per ora, ciò che abbiamo visto, in Ungheria, in Cecoslovacchia, in Polonia, ha avuto come effetto di accentuare la *distanza* tra il modo di dominazione so-

<sup>17</sup> Ce n'è almeno un'altra, quella della *guerra*, ma deriva da un'analisi, e da strumenti di analisi, che escono dall'argomento qui trattato.

vietico, del quale abbiamo già evidenziato la rozzezza, e gli atteggiamenti e le attitudini delle popolazioni ad esso sottomesse; questa frattura, questa breccia che si è aperta, ingrandendosi sempre più ad ogni crisi, il potere sovietico riesce tuttora a colmarla, ma con difficoltà crescente. E quanto tutt'oggi dimostra la Polonia: esiste, lí, una vita speciale completa, che non si svolge parallelamente alle norme dettate dal potere (come invece accade in Russia), ma *contro* tali norme e contro il potere stesso, che si vede progressivamente relegato al proprio spazio istituzionale, segno questo di indebolimento.

A questo potere che sta sulla difensiva, la potenza russa e quelle occidentali fanno a gara a fornire aiuti e consigli perché si ristabilisca; ma nulla garantisce, anzi, che nelle condizioni attuali tale ristabilimento possa seguire di nuovo le vie del 1968 o del 1956, nel caso di una crisi aperta. Il bilancio del *golpe* militare del 1981 in Polonia, non è ancora completo: l'ordine che regna a Varsavia non ha lo stesso aspetto di 8 o 10 anni fa, e l'avvenire è aperto.



D'altronde, attraverso scambi d'ogni tipo tra i paesi dell'Est e i paesi occidentali, tali società sono costantemente in comunicazione tra di loro, mentre invece le loro strutture politiche ed ideologiche restano eterogenee, se non proprio inarticolabili; quindi un simile riavvicinamento (che non è un'assimilazione, neppure tendenziale) diviene un'ulteriore fonte di frattura tra il potere e la società, con conseguenze imprevedibili.

Quanto all'impatto che movimenti sociali radicali all'Est potrebbero determinare nei paesi occidentali stessi, è un'analisi ancora tutta da fare: all'apparenza, questi movimenti hanno finora interessato soltanto una frazione minuscola delle società occidentali; ma, d'altra parte, hanno innegabilmente contribuito ad apportare un certo chiarimento nelle idee correnti sul regime sovietico, la Russia e il socialismo, e ciò in tutti i settori della società. Come si è visto, ciò non è stato privo di ripercussioni sulla saldezza dell'idea di «rivoluzione». Tali movimenti possono ancora, in avvenire, innescare riflessioni e progetti di trasformazione sociale.

4. Infine, all'interno del quadro stesso delle società capitalistiche occidentali, nulla può escludere drasticamente la decomposizione, più o meno lenta o rapida, dei loro sistemi di dominazione, come conseguenza delle loro difficoltà economiche e politiche, cioè di una sorta di autosoffocamento, oppure di una *rinascita del tessuto sociale*.

Più che per il progresso delle ideologie rivoluzionarie rivedute e corrette, è per effetto di movimenti e di attività in grado di contrastare l'atomizzazione, la dispersione, di ricostruire gruppi e comunità reali e concrete, sia sul piano locale che su quello delle lotte sociali, che può mettersi in moto (nel migliore dei casi) un processo di risocializzazione (sicuramente limitato, parziale, effimero) che resta la condizione perché un soggetto collettivo, dotato di una sua identità e consapevole di ciò, dia l'avvio ad una trasformazione.

Non serve a nulla, qui, opporre al riformismo socialdemocratico l'antiriformismo rivoluzionario: oggi come ieri, non è che in rapporto ad *obiettivi immediati, vicini, visibili, e di conseguenza forzosamente limitati*, che possono costituirsi progetti e intenzioni di azione collettiva; gli obiettivi di trasformazione globale, radicale, restano senza eco e consistenza, e non appaiono all'orizzonte delle azioni e dei movimenti in corso.

Bisognerebbe ancora, anche in questo caso, che queste idee e progetti rivoluzionari fossero capaci di far proprie dimensioni e aspetti che finora erano dimenticati. In particolare quelli che in questa sede abbiamo ricordato.

Ogni azione collettiva implica una componente identitaria «molteplice», può includere cioè dimensioni economiche, culturali, etniche, o altre ancora; il senso di esso non può essere previsto in anticipo, è solo attraverso i loro effetti sociali che tali componenti evidenziano la loro eventuale portata radicale, o conservatrice. È ovvio che bisogna fare attenzione agli usi e alle manipolazioni rese possibili da tale pluralità di dimensioni, ma è inutile pretendere di stabilire in sede teorica la predominanza di questa o quella sulle altre.

D'altra parte, avendo ogni identità collettiva il proprio fondamento nella realtà presente, i progetti di trasformazione devono includere nel loro avvio anche una certa *valorizzazione dell'esistente*, non solo la critica di esso; pena l'incapacità di ottenere adesioni, è necessario chiarire quanto può e deve venire conservato e sviluppato, ciò di fronte a cui i progetti di sistemazione razionale si fermeranno; bisogna dunque limitare o circoscrivere il campo d'intervento, delimitare la portata della razionalizzazione. Questo è anche un modo di attenuare i timori che suscitano le iniziative che riguardano il potere, di testimoniare rispetto per il sociale e la sua «autonomia», stabilendo la possibilità di una riappropriazione del politico e non la sua «distruzione».

Solo l'avvenire può dire se, di fronte ai dispositivi di potere messi in atto dai paesi più garantiti, sussistono le basi per lo sviluppo di movimenti radicali e iniziative di trasformazione sociale globale.

Al presente, gli aspetti più acuti e più concreti delle crisi economiche manifestano l'irrazionalità crescente del sistema, in seno al quale i cambiamenti in corso si trovano bloccati. D'altra parte, la persistenza e, in certi momenti, l'intensificazione di resistenze d'ogni tipo, in particolare delle lotte sociali, testimoniano l'esistenza di limiti contro cui urtano anche i poteri meglio equipaggiati. Risorge così periodicamente l'idea di una *rottura* necessaria, di una polarizzazione della società, capace di orientare in senso pratico queste reazioni e queste constatazioni.

Tale idea, tuttavia, non prenderà corpo, non susciterà al-

cuna eco, nè potrà animare iniziative, se non a certe condizioni: che ci si liberi dagli schemi semplicistici, pseudo-razionali, sedicenti radicali, il cui insuccesso storico testimonia non solo la solidità dell'ordine costituito, ma anche la propria debolezza. È questa la direzione che vogliamo indicare, dove ci sembra necessario indirizzarci, foss'anche al prezzo di rinunciare a confuse idee di «rivoluzione».

*(Traduzione di R. Ambrosoli)*



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

---

- [1] A.A.V.V., *Aut Aut*, settembre/ottobre 1981.
- [2] A.A.V.V., «Per l'organizzazione diretta di classe», *Collegamenti*, 10, 11/12, 1984.
- [3] A.A.V.V., *Primo Maggio*, 21, primavera 1984.
- [4] A.A.V.V., «Révolution et totalitarisme», *Esprit*, settembre 1976.
- [5] ARENDT H., *De la révolution*, (1963), Paris 1967.
- [6] BERTI N., «Rivoluzione o...?», *Aut Aut*, Settembre/ottobre 1980.
- [7] BERTOLO A., «Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione», *Volontà*, 2, 1983.
- [8] CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975.
- [9] CLARK J., «Il labirinto del potere e la sala degli specchi», *Volontà*, 3, 1983.
- [10] COLOMBO E., Il potere e la sua riproduzione, *Volontà*, 2, 1983.
- [11] DINNER I., *Ils vivent autrement*, Paris 1982.
- [12] ENRIQUEZ E., *De la horde à l'Etat*, Paris 1984.
- [13] FOUCAULT M., *La volonté de savoir*, Methode, Paris 1976.
- [14] GUATTARI F., *La révolution moléculaire*, Paris 1977.
- [15] HORKHEIMER M., *Théorie critique*, (1970), Paris 1978.
- [16] HZUPT G., LOEWY M., WEILL C., *Les marxistes et la question nationale*, Paris 1974.
- [17] IBANEZ T., «Per un potere politico libertario», *Volontà*, 3, 1983.
- [18] LEFORT C., *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris 1979.
- [19] LEFORT C., *Les formes de l'histoire*, Paris 1981.
- [20] LYOTARD J.F., *Le tombeau des intellectuels*, Galilée, 1984.
- [21] MATTICK P., «R. Luxembourg, une rétrospective», in *Le Marxisme, hier, aujourd'hui et demain*, Spartacus, Paris 1983.
- [22] MINTZ F., *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Paris 1976.
- [23] ORSONI C., *Le regime idéologique soviétique et la dissidence*, Nautilus, Paris 1983.
- [24] ROUSSOPOULOS D., «Potere e trasformazione sociale», *Volontà*, 3, 1983.
- [25] SIMON H., «Analyse de la grève des mineurs anglais», *IRL*, 58, gennaio/febbraio 1985.
- [26] TALMON P., *Les origines de la démocratie totalitaire*, (1952), Paris 1966.
- [27] TOURAINE A., *Le retour de l'acteur*, Paris 1984.





# L'etica dell'anarchismo, la politica degli anarchici

Franco Melandri\*



L'anarchismo ed il movimento anarchico si trovano, forse come non mai nella loro storia, ad un punto morto che se da un lato vede ancora vitale la volontà di agire per trasformare la realtà dall'altro deve fare i conti con i problemi derivanti dalla consapevolezza che molti assunti dati fin'ora per scontati non reggono alla prova dei fatti. Ed è proprio dall'analisi di questi fattori che credo occorra ripartire non per ricreare nuove certezze, fatalmente caduche come quelle di cui constatiamo ora il crollo, ma, animati da spirito d'avventura, per cercare di capire se l'anarchismo ha ancora un suo valore ed in quali modi possa agire nella realtà.

## **Il proletariato, la libertà possibile, l'utopia, la rivoluzione**

Non starò a dilungarmi sui motivi economici e sociologici che hanno portato al ridimensionamento numerico, con la conseguente perdita di peso sociale, del proletariato, limitandomi qui a notare come questo processo — dovuto all'automatizzazione della produzione e alla rivoluzione elettronica e robotica — sia ben lungi dall'essere concluso. Ai suddetti motivi occorre aggiungere anche la scomparsa di una cultu-

\* Operaio in una cooperativa di Forlì, collaboratore di «A rivista anarchica» ed ex redattore del mensile «La Questione Sociale».

ra popolare, «altra» rispetto alla cultura delle classi dominanti, sostituita da una cultura di massa valida per tutte le classi ed i ceti sociali; una diminuita tensione al mutamento col conseguente ripiegamento su tematiche esclusivamente economicistiche; la scomparsa progressiva dello «spirito di classe» ed altro ancora. Tutto ciò ha distrutto alla radice la convinzione, teorizzata dal marxismo, che il proletariato fosse la classe predestinata storicamente a costruire il socialismo, la «classe finale», la «classe rivoluzionaria per eccellenza».

Se questo ridimensionamento sociologico e teorico del proletariato significa crisi strutturale per il marxismo non così dovrebbe essere per l'anarchismo il quale, pur ponendosi sempre dalla parte degli «sfruttati» e degli «oppressi», non si è mai, almeno nei suoi teorici e propagandisti più significativi, legato indissolubilmente ad alcuna classe ritenendo concetti come quello di «sfruttati» più validi, pur nella loro indeterminatezza, del prodotto specifico di un preciso momento storico quale, appunto, il proletariato.

Ma non è solo la crisi di quest'ultimo ad aver minato alle fondamenta un certo modo di essere e di porsi dell'anarchismo e del movimento anarchico. Un altro grosso colpo è venuto dalla riflessione, più disincantata e approfondita che non in passato, circa la natura delle società liberal democratiche.

Per formulare un giudizio su di esse si è partiti dalla considerazione — convalidata tanto dall'osservazione delle società esistenti, quanto dalle esperienze storiche, quanto da un'attenta riflessione teorica ed ideologica — che la libertà è un valore in sé, senza alcun bisogno di aggettivi che la qualificano ulteriormente. Non solo, ma la libertà, essendo tale, necessita per esistere della contraddittorietà e della diversità.

Molti sono stati i contributi in questo senso e, seppur in misure e maniere diverse, tutti hanno riconosciuto che non è né valido né possibile accumulare — come spesso hanno fatto gli anarchici — i totalitarismi (cioè società assolute, «trasparenti», in cui si vuole distruggere ogni contraddittorietà e diversità) e le società democratiche in cui questa diversità e contraddittorietà viene non solo riconosciuta ma assunta a fondamento della società stessa. Società che, tuttavia, sono anch'esse presiedute dalla logica gerarchica del dominio perché le contraddittorietà riconosciute ed accettate vengono anche, ineluttabilmente, limitate dallo stato, il potere po-

litico costituito.

Una delle conseguenze principali della riflessione sulle società democratiche è stata la necessità di rianalizzare modi e contenuti dell'utopia e dei mezzi per raggiungerla. Riguardo l'utopia è stato giocoforza riconoscere che i vari tentativi di immaginare e realizzare comunità libertarie troppo spesso non hanno tenuto conto della fortunatamente insopprimibile diversità degli individui, basandosi invece su un idealistico «uomo nuovo» standardizzato, realisticamente impossibile e non certo augurabile. Invece di realizzare esperimenti in cui, partendo dalla diversità di ognuno, l'«etica della libertà» e «la libertà dell'etica» nel loro interagire fondassero ogni giorno una nuova socialità, si è dato sovente per scontato che l'«etica della libertà» bastasse per tutti e comprendesse tutto; con ciò ricadendo a volte nella riproposizione — in buona fede, ma gli effetti non cambiano — di modelli ferreamente strutturati, in cui tutto è previsto e pianificato; in parole povere nuove società «trasparenti» e perciò totalitarie.

Da questa critica, si è capito come, per la sua stessa natura libertaria, l'anarchismo non possa fare altro che immaginare e proporre delle «ipotesi» in cui la conflittualità — condizione della libertà — possa operare il più liberamente possibile perché solo così si può rendere valida e creativa quella spinta utopica senza la quale non è pensabile, né possibile, l'anarchismo o qualsiasi pur piccolo mutamento sociale.

Questa visione critica dell'utopia ha portato necessariamente a rianalizzare il concetto di rivoluzione. Tralasciando gli aspetti militari (fondamentali soprattutto in società avanzate, in cui il gap tecnologico gioca tutto a favore del dominio) è emerso come il concetto «storico» di rivoluzione — non a caso praticamente identificato con l'insurrezione — portasse con sé implicazioni estremamente pericolose; le stesse che, con modi simili, permeavano l'utopia.

Così come questa prefigurava un mondo di individui nuovi, tutti da farsi e da definirsi, allo stesso modo la rivoluzione (cioè quella serie di fatti che tendono ad un mutamento radicale dello stato di cose attuali, per sostituire ad esso una diversa forma di socialità basata su un principio ispiratore opposto a quello che presiede, ed ha presieduto, gran parte delle forme sociali fino ad oggi succedutesi nella storia) veniva vista millenaristicamente come «l'evento» necessario affinché si compisse il salto verso l'utopia. Un salto che, pur

preparato nel presente, non aveva nulla a che fare col presente stesso; un evento praticamente improvviso che non poteva non fare tabula rasa di tutto per preparare il mondo nuovo. Illuminante in questo senso la frase di Durruti: «Non abbiamo la minima paura delle rovine. Noi siamo per ereditare la terra. E di ciò non vi è dubbio (...). Noi, qui, nei nostri cuori, portiamo un mondo nuovo». [5]



Ma questa concezione della rivoluzione/insurrezione (che anche in campo anarchico ha trovato critici, pur se raramente e si è giunti alla radice del problema) denota parecchie crepe di non poco conto. Innanzi tutto la visione del muro contro muro, la divisione manichea della società per cui da un lato stanno i «buoni» — i proletari ed i rivoluzionari — col loro mondo nuovo nel cuore e dall'altro i «cattivi» — il capitalismo e lo stato — in un unico monolite immutabile ed inagibile, che non può che essere abbattuto in un sol colpo ed in un sol modo: con l'insurrezione liberatrice appunto. Una visione tendenzialmente autoritaria quindi (non è un caso che tutte le insurrezioni vincenti siano sfociate, direttamente o indirettamente, in nuovi totalitarismi) che opera una riduzione della complessità sociale poiché solo tale riduzione può giustificare l'ottica del muro contro muro.

Ma si è visto che non è così: la libertà non si conquista con «eventi» perché essa non è la venuta di un nuovo messia ma un *modo* di costruire la socialità che può operare solo per esperimenti successivi. Le «masse», allorché sono tali, sono non più l'unione di individui pensanti ma agglomerati ciechi, troppo spesso inclini a seguire il demagogo di turno mentre nessun «salto» è possibile nella vita sociale che necessita, pena la ricaduta nella barbarie, di continuità. Il «riduzionismo», è soprattutto oggi, una forzatura che non comprende e non può spiegare la società poiché essa da sempre, e sempre più, è frutto di molteplici e spesso contrastanti tendenze e situazioni economiche, sociali, politiche, individuali. Esso serve perciò, è sempre servito, solo ai rivoluzionari che vogliono prendere il palazzo d'inverno, che si preparano a dominare con forme nuove, non ai libertari che sanno che solo dalla complessità sociale nasce la libertà.

L'insieme di queste considerazioni ha inciso profondamente nel corpo del movimento anarchico, provocando una profonda crisi di identità e costringendolo a riesaminare gli stessi fondamenti dell'anarchismo.

### **L'anarchismo ed il movimento anarchico**

Pure in questo campo molti sono i bilanci ed i contributi apparsi in questi ultimi tempi che, nel tentativo di ridefinirlo — e pur mettendo in luce limiti e contraddizioni accumulati

nel corso degli anni — sono tuttavia sfociati nella riconferma di ciò che da sempre è l'essenza dell'anarchismo: un'aspirazione umana — in quanto tale universale, metastorica — basata sulla critica del principio di autorità e sull'affermazione del principio di libertà. Una libertà che si fonda sull'etica perché «una società senza autorità non può che basarsi su un'etica» [1] la quale non può che essere a sua volta libera.

Nella sua formulazione piena e cosciente tuttavia, l'anarchismo nasce col mondo moderno. Anzi proprio dal confronto fra le acquisizioni di questo e l'aspirazione umana alla libertà l'anarchismo si precisa meglio quale sintesi del principio di libertà e del principio di uguaglianza. Una sintesi non arbitraria ed infondata ma necessaria, perché appare chiaro che «...per realizzare l'uguaglianza bisogna far leva sulla libertà, per realizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza».

Ciò facendo l'anarchismo afferma pienamente, con un bagaglio di indicazioni critiche e metodologiche irrinunciabili, la sua universalità umana, senza limiti temporali o spaziali. Ma nel far ciò, nel nascere non dalla storia ma dall'essere, come aspirazione, al di fuori di essa, *oltre* essa, l'anarchismo non può che essere *contro* questa, in una critica radicale ed inamovibile a quel principio di autorità che ha uniformato finora la storia dell'umanità. Una critica irremovibile e globale, fundamentalmente etica, che proprio per queste caratteristiche diventa, nel suo estrinsecarsi nella realtà, «...un modo politico di manifestare un'intenzione etica» [2]. Cioè, capovolgendo la logica machiavellica che separa etica e politica, per l'anarchismo i fini condizionano i mezzi ed anzi è proprio da questo basilare assunto che esso trae un'altra sua caratteristica fondamentale: l'essere rivoluzionario, poiché non può che imprimere ai mezzi usati la stessa spinta etica che lo anima.

Ma se l'anarchismo non ha una specifica origine di classe non altrettanto può dirsi per il movimento anarchico. Per la sua precipua vocazione alla libertà ed all'uguaglianza, per il suo manifestarsi compiutamente nel mondo moderno, l'anarchismo si è trovato, quasi meccanicamente, ad essere all'interno (spesso ne è stato anche il motore) del movimento sociale di quella nuova categoria di oppressi che il mondo moderno produceva: il proletariato. E da questa sua acqui-

sita natura di classe l'anarchismo si è trovato condizionato fin nel suo essere, in un rapporto non sempre facile, sovente riduttivo.

Senza addentrarmi in un'analisi specifica di tale rapporto (che altri hanno sviluppato senza dubbio meglio di quanto possa farlo io, ed a cui rimando) basterà qui notare come con il tempo l'anarchismo abbia mutuato, nel porsi all'interno di un movimento di classe, molti dei difetti di questo.

Il suo naturale stare dalla parte degli oppressi ha significato troppo spesso assumere principalmente, se non esclusivamente, una «visione proletaria»; la sua natura profondamente rivoluzionaria è stata identificata, meccanicamente e restrittivamente, con l'essere per la rivoluzione/insurrezione proletaria; mentre la sua azione pratica troppo spesso ha significato quasi esclusivamente preparare quest'ultima. E se tutto ciò ha permesso all'anarchismo ed al movimento anarchico di essere vivo e vitale fintanto che il proletariato, con le sue lotte di classe, ha avuto un grosso peso sociale, è anche vero che, col tempo, questa situazione ha contribuito a limitare non poco l'indagine e l'immaginazione degli anarchici. Ed ora che tutti questi aspetti sono entrati in crisi è più che mai emersa chiaramente la necessità di tornare alla radice dell'anarchismo (dalle sconfitte storiche confermata nella sua validità teorica ed ideologica) ed alle innumerevoli potenzialità pratiche che, a mio avviso, ancora dimostra.



## Rivoluzionario, ma come?

La domanda che ci si pone oggi in sostanza è: come può l'anarchismo — rivoluzionario in quanto etico — agire nella realtà quando la rivoluzione/insurrezione (unico mezzo etico e politico insieme fin'ora fatto proprio dagli anarchici) appare più che mai improponibile per mancanza di un soggetto sociale e per i pericoli ed i problemi insiti nella rivoluzione-evento? E quindi, innanzi tutto, l'anarchismo deve rimanere, anche nelle sue «forme», rivoluzionario, e se si come, o deve diventare, come qualcuno postula, una tendenza per riforme in chiave etica della democrazia? La risposta a quest'ultima domanda è, alla luce di quanto detto precedentemente, semplice e logica: l'anarchismo per essere tale non può che essere, e rimanere sempre, rivoluzionario in ogni sua manifestazione.





Ponendosi *oltre* la storia, con la sua caratteristica negazione etica della politica, l'anarchismo non può che misurarsi con essa, col presente, all'interno di una dimensione rivoluzionaria; non può che essere nettamente ed irrevocabilmente *contro* la storia.

Questa nega di per sé qualsiasi validità anarchica a quelle ottiche « riformiste libertarie » che, partendo dalla giusta critica alle utopie « trasparenti » e alla rivoluzione-evento, giungono a negare, più o meno dichiaratamente, ogni valore alla tensione utopica; una tensione che per l'anarchismo è invece un momento estremamente qualificante.

Una tensione utopica che nell'« essere » dell'anarchismo è necessariamente all'interno di una dimensione rivoluzionaria che, come già detto, i « riformisti libertari » vedono esclusivamente come rivoluzione-evento; ed essendo questa irta di pericoli, è quasi meccanico per essi rifiutarla rimettendo così tutto nel « gioco » della storia: cioè legando le possibilità di manifestarsi in essa dell'anarchismo unicamente o principalmente ai mezzi politici che la storia — cioè il dominio — prevede ed ammette. Cosicché il superamento etico della politica postulato dall'anarchismo viene da essi, di fatto, ribaltato a favore di una visione che, in pratica giunge ad affermare sopra ad ogni cosa il primato della politica in quanto tale. Una politica che i « riformisti libertari », tenendo giustamente conto della natura « conflittuale » delle società democratiche, vedono come infinitamente perfettibile, di fatto insuperabile, in un'ottica che altro non è se non quella di un radicalismo liberale rivisto e corretto.

Le considerazioni che invalidano l'anarchicità delle ipotesi « riformiste libertarie » sono le stesse che, nella realtà quotidiana, devono qualificare i modi d'agire dell'anarchismo, i quali, nella realtà del dominio, non possono che *scontrarsi* con questo. Uno scontro da non intendere però come urto frontale meccanicamente determinato dalla natura stessa delle cose; uno scontro in questo senso irrealistico e carico dei presupposti autoritari già accennati parlando della rivoluzione-evento, figlia naturale della logica dell'urto frontale (Su tale problema, sul concetto di « scontro » inteso nel senso filosofico della negazione dei contrari, la discussione è aperta e necessaria dovendo l'anarchismo scrollarsi di dosso non pochi retaggi hegeliani, marxisti, positivisti. Facendo però bene attenzione — Malatesta, ancora una volta, insegna — a non

sostituire ad essi un qualsivoglia sistema filosofico che prenda di comprendere, spiegare, dirigere sempre tutto). Uno scontro che, a mio parere, va invece inteso come passaggio necessario alla realizzazione di una tensione ispiratrice di pratiche multiformi tramite cui sostituire alla logica del dominio, che tutto pervade, sempre più spazi e modi di vita ispirati alla logica della libertà; con la consapevolezza che non potrà esserci mai — e nemmeno è augurabile ci sia un «momento risolutore» in assoluto. Questo perché, così come la logica del dominio non impedisce la tensione alla libertà, costruire e vivere in una logica di libertà non può impedire in assoluto il riproporsi della logica del dominio; anzi, proprio in questo sempre possibile «oscillare» sta anche la possibilità di correggere sempre la libertà con la libertà.

Uno scontro che, per lo meno nei modi sopra accennati, mi pare ineludibile ed ineliminabile. A concorrere a ciò è da



un lato la natura stessa dell'anarchismo — sperimentazione libera aperta, su base etica, di innumerevoli forme possibili di socialità — dall'altro la logica irrimediabilmente limitante ed onnicomprensiva del dominio. Esso infatti, come «principio informatore» del vivere sociale, tende per sua logica interna a permeare tutto di sé, ad essere immanente. Ciò non tanto nelle forme istituzionali (che, come nel caso delle società democratiche, possono anche basarsi sull'accettazione di una conflittualità limitata) quanto appunto nella logica che queste forme presiede. Inoltre se, come da più parti si è detto giustamente, la logica del dominio non solo è quella che sta dietro le istituzioni ma è presente anche dietro ai comportamenti individuali, non vedo come sia possibile la realizzazione di spazi e comportamenti liberi senza contemporaneamente scontrarsi, in ogni individuo e nella società, con le forme pratiche e soprattutto con la cultura che dal principio gerarchico, informatore del dominio, emana. E se tale ineliminabile scontrarsi per un verso dà «legittimità» (cioè riconosce un «valore») al dominio — ma del resto, questo già si legittima e si valorizza da sé nel momento in cui informa la storia, l'immaginario ed il quotidiano di gran parte della umanità — allo stesso modo legittima e valorizza anche la tensione alla libertà di cui l'anarchismo si fa interprete e propagatore. Potremmo anzi dire che lo scontro «legittimo» maggiormente l'anarchismo perché può rendere operante nella storia — cioè nello spazio del dominio — la tensione libertaria che lo anima e che nasce proprio dall'opposizione al dominio stesso.

Un dominio pertanto che occorre certo delegittimare nelle sue giustificazioni razionali ed irrazionali ma che necessariamente e contemporaneamente dobbiamo (se vogliamo cominciare a praticare la libertà) demolire, erodere, rintuzzare, scalfire, ossidare, tarlare, sbriciolare.

Non si tratta quindi di inventare un'anarchismo a-rivoluzionario perché non può esistere; ma di distruggere il *mito* della rivoluzione, del tutto accessorio all'anarchismo ed acquisito in un momento storico ormai concluso. Così come non si tratta di vedere se l'anarchismo debba o no scontrarsi col dominio ma di vedere in *quale modo rivoluzionario* possa avvenire tale scontro.

Se non è quindi più valido e possibile pensare e proporre la rivoluzione/insurrezione, la rivoluzione/evento, e se

l'anarchismo non può che essere rivoluzionario, è giunto il momento di cominciare a pensare e praticare una *rivoluzione-processo*. Una rivoluzione non più mito, che non sia catarsi ma continua mutazione, che non abbia un'«inizio» ed una «fine» ma sia un cammino, una rivoluzione della libertà che per avviarsi non attenda il «giorno radioso» ma cominci subito, qui ed ora.

Ma con chi? Certo il proletariato sta ridimensionandosi non poco ma è altrettanto vero che oppressi e dominati non spariranno mai e, finché esisterà una società del dominio, saranno sempre la maggioranza. Rimarranno sempre i refrattari, gli scontenti, i delusi, gli emarginati, i sottoposti di ogni genere, insomma coloro che in un modo o nell'altro non gestiscono ma *subiscono* il dominio. Ed è fra loro che, senza porsi problemi di classe spesso devianti che esulano dalla sua natura, l'anarchismo potrà trovare coloro che vorranno, considereranno, potranno, praticare la rivoluzione della libertà.



## **Pensare da anarchici agire da libertari: ipotesi per mutamenti politici libertari**

Giunti a questo punto è forse possibile azzardare qualche risposta alla domanda di fondo: che mezzi ha oggi l'anarchismo, alla luce delle consapevolezze maturate, per agire nella realtà? Che mezzi ha, soprattutto se si tiene conto che esso vive un'irrisolta antinomia nel suo stesso modo di essere nella realtà? «L'irrisolto rapporto fra etica e politica non è altro infatti che l'arduo problema della difesa e dell'avanzamento della libertà per mezzo della libertà, (...). Se l'anarchismo, come modello teorico universale, è quell'equilibrato gioco fra le istanze di un individuo e quelle della società, l'anarchismo, come pensiero teso a riflettere sul problema storico dell'emancipazione umana, è quel difficilissimo teorema che vuole ricavare da un fine etico quei mezzi — e soltanto quelli — che gli sono formalmente, logicamente e contenutisticamente adeguati. Teorema difficilissimo, *quasi impossibile*, perché mentre il fine è per definizione soltanto etico, i mezzi sono e non possono non essere, sempre e soltanto storici, cioè «politici». Vi è dunque una strutturale eterogeneità fra il fine ed i mezzi» [3].

Se da un lato questa eterogeneità può apparire un limite — e per certi versi lo è — mi pare altrettanto vero che essa può e deve essere creatrice. Può esserlo se non cercheremo di superarla tout court (ad esempio rimanendo attaccati al mito della rivoluzione/insurrezione) ma se l'accetteremo per quello che è. La cosa non dovrebbe spaventarci più di tanto visto che, da Proudhon in poi, proprio l'anarchismo ha riconosciuto (e l'analisi circa l'utopia e le società democratiche l'hanno dimostrato) che l'antinomia è una, per non dire *la*, condizione della libertà. E se all'anarchismo è mancata una maniera «politica» di essere nella storia (un «autoimpedimento politico» per dirla con Nico Berti) è altrettanto vero che questo autoimpedimento non mi pare insuperabile e non deve significare incapacità o inazione.

Se è strutturalmente impossibile agire nella realtà in maniera strettamente anarchica è altrettanto vero che è la stessa contraddizione esistente fra il nostro «essere quotidiano» ed il nostro «volere essere» che può indicarci una strada percorribile. Non possiamo e non dobbiamo rifiutarci di guardare la realtà per quel che è. Ci piaccia o no noi siamo qui ed è

qui ed ora che dobbiamo muoverci. Possiamo farlo riconoscendo innanzi tutto — come individui e come movimento — le nostre contraddizioni quotidiane che a volte, ipocritamente, fingiamo di dimenticare. Contraddizioni che, essendo il prodotto, ci determinano tanto quanto le grandi strutture del dominio. Non si tratta però di accettare la situazione, la società, per quel che è (significherebbe rinunciare alla spinta utopica, al nostro «voler essere», e ne saremmo, noi e l'anarchismo, snaturati), ma di cogliere in essa ogni fermento che si agiti perché animato da una spinta alla libertà; si tratta insomma di usare tutti gli spazi percorribili che già ora esistono e di inventarne e crearne di nuovi.

In sostanza ritengo necessario riconoscere che se la nostra vita è contraddittoria — divisa com'è tra ansia di libertà e sottomissione forzata alle regole del dominio — anche la nostra azione potrà a volte esserlo, perché sempre presa fra le necessità della pratica e la tensione a superare questa in senso etico. Ma ritengo anche che riconoscere questa contraddittorietà non debba e non possa significare appiattirsi su di essa e l'anarchismo, tensione etica incontrattabile, ci dà le armi per evitare questo appiattimento.

Ma per fare questo non basta constatare la validità dei fondamenti dell'anarchismo o le sclerosi ed i ritardi teorici del movimento anarchico, occorre dar fondo alla nostra immaginazione ed alla nostra volontà per creare «... un anarchismo diverso, in cui si conservi il "nocciolo duro" del vecchio (...), perché senza questo nocciolo non c'è anarchismo né vecchio né nuovo. E si circonda questo nocciolo di una polpa di pensiero e di azione flessibili, adattabili, sperimentabili, discutibili, assolutamente non dogmatici. Si inventi così un'anarchismo cangiante e multiforme in cui si riconosca il militante ma anche il poeta, che comprenda in sé la lotta ma anche la vita, che rifletta tutto ciò che nei comportamenti individuali e collettivi si muove in senso libertario ed in essi si rifletta...» [4].

Un anarchismo insomma che cominci subito quella rivoluzione come processo che solo può renderlo di nuovo vivo. Un processo che non si leghi ad alcuna particolare classe ma ad individui, movimenti, situazioni che siano — più per scelta che per condizione «oggettiva» — contro e al di fuori dalla logica e dalle forme di dominio. *Individui* quindi che, come dovremmo essere innanzitutto noi, critichino, sperimentino,

agiscano in quanti più modi possibili ed immaginabili.

È quindi necessario che il movimento anarchico si scrolli finalmente di dosso la logica del «militante» che spesso è solo una maschera per mentalità da missionari, da «eletti»



(quindi autoritenentisi superiori) all'opera in mezzo a «catechizzabili». Noi non dobbiamo desiderare dei «proseliti anarchici» ma operare affinché maturino degli individui critici, attivi, attenti ed aperti alla sperimentazione; dovremo operare con essi, e se essi diverranno anche anarchici tanto meglio, ma sarà per loro autonoma e critica scelta, non per un nostro imbonimento. Una maniera di operare questa che, se si avverasse, eviterebbe anche un pericolo insito nella mentalità del «proselitismo anarchico»: quello dell'appiattimento della società. Se infatti tutti gli individui, per un'assurda e malaugurata ipotesi, diventassero anarchici militanti potrebbe, una volta ancora, diminuire quella diversità che, come si è più volte detto, è condizione di una società viva e aperta quale dovrebbe essere una società libertaria.

Un'anarchismo multiforme quindi, che usi mezzi multiformi: che non sia paralizzato dalla eterogeneità fra fini e mezzi, ma da essa tragga linfa vitale.

Ma rimane un problema da affrontare: quale sarà, nella multiformità dei mezzi usati e dei modi di essere, il criterio per valutare se essi saranno ancora anarchici? In altre parole, come sarà possibile valutare l'eticità dei mezzi politici?

Per chiarirlo è necessario ritornare al discorso della libertà. Se essa è compiutamente indefinibile — frutto com'è dell'interagire, in un'etica di libertà, fra le libere scelte di ognuno — è pur tuttavia riconoscibile quando si manifesta. Ed il più valido criterio di riconoscibilità mi pare essere quello della *possibilità*, cioè dell'esistenza di quante più scelte ed occasioni di scelta possibili per quante più persone possibili. In sostanza quindi ritengo che l'etica dell'anarchismo possa tradursi *sempre* in pratica attraverso tutti i mezzi che nel loro operare portino e provochino un allargamento quantitativo e qualitativo delle possibilità che ad ognuno si offrono.

Pur nell'ineludibile eterogeneità tra fini-etici e mezzi politici l'applicazione del criterio dell'allargamento delle possibilità mi pare l'unico che, in qualsiasi contingenza, possa favorire l'azione nella storia mantenendo viva la tensione ad andare oltre essa. Un concetto questo da sempre presente nell'anarchismo (vedi ad esempio il «Programma anarchico» di Malatesta) ed ora più che mai da valutare in tutte le sue possibili estrinsecazioni.

La politica «uso concentrato, per un fine stabilito, della "forma collettiva"» [3], è diventata, nella storia, l'arte di



mantenere e perpetuare il dominio e tutti i mezzi che ci si offrono, nascendo da una situazione principalmente «politica» e non potendo pertanto non essere in qualche modo politici. La dimensione politica è ineliminabile, e da essa occorre partire per trascenderla e superarla. E ciò sarà possibile unicamente se, mantenendo viva ed operante la tensione rivoluzionaria ed etica che dall'anarchismo promana, eviteremo di privilegiare tale dimensione politica combattendo sempre ogni nostro inglobamento nelle strutture del potere, anche in quelle apparentemente più aperte, cercando invece di caratterizzare eticamente quanto più possibile tutti quei mezzi politici che sono suscettibili a tale caratterizzazione. Tutto questo — e tali mezzi politici suscettibili sono ancora in gran parte da scoprire o definire — erodendo continuamente con l'etica della libertà i presupposti autoritari di cui i mezzi politici sono impregnati.

Si tratta insomma di inserire fin da ora — ed il criterio dell'allargamento delle possibilità si adatta benissimo allo scopo — nel fiume del dominio quanto più vino anarchico possibile, per ricavarne sempre un prodotto almeno un po' alcolico, con la coscienza che raramente potremo ottenere vino d'annata, ma rifiutando sempre di trasformarlo in un semplice colorante insapore. Pertanto non una contrapposizione tra «riforme» e «rivoluzione» ma un processo rivoluzionario sempre in divenire, che operi quotidianamente con tutti i mezzi praticabili. In questa ottica non sarà più pensabile la schizofrenia esistente fra il nostro «essere» ed il nostro «voler essere», ma potremo partire dalla nostra quotidianità per rivoluzionarla, potremo finalmente coniugare il cambiamento della società col cambiamento della vita.

In questo senso è possibile riprendere quella logica dell'azione nelle cose che, in un'altra epoca ed in un'altra situazione, portò alla nascita dell'anarco sindacalismo. Intendiamoci, niente di più lontano da me che riproporre l'anarco sindacalismo tanto nei suoi presupposti quanto come pratica — non lo permettono più le condizioni sociali ed anche per l'epoca in cui apparve mi pare fosse troppo limitatamente classista — ma semplicemente fare una considerazione.

L'anarchismo, che pensa gli esseri umani *in quanto individui*, trovò linfa vitale e consensi quando, accettando una contraddizione, si rivolse ai proletari spingendoli, in quanto tali, a lottare per mutare fin dalle fondamenta questa loro con-

dizione. Una lotta che si manifestava ogni giorno con rivendicazioni economiche e per la libertà in fabbrica e nella società, costruendo contemporaneamente leghe di difesa e società di mutuo soccorso, scuole libere, cooperative ed altro ancora in cui viveva e prosperava la spinta rivoluzionaria: quella che si concretizzò, non per miracolo ma per concatenazione necessaria, ad esempio nel luglio spagnolo o nell'occupazione delle fabbriche in Italia.

Da una considerazione simile si può ripartire oggi. Accettarci per quel che siamo (operai, insegnanti, marginali, impiegati, disoccupati, senza fissa occupazione e tante altre cose ancora) principalmente *individui*; cominciando a praticare subito ed in ogni luogo quelle lotte, iniziative, occasioni che portino ad aumentare le possibilità per noi e per gli altri, il «tasso di libertà» insomma. Non più passivamente schizofrenici ma attivi ed immaginifici, consci di vivere delle contraddizioni e da questa coscienza (che sempre deve essere sollecitata dallo spirito critico eletto a nostra bandiera) spinti sempre più a correggere la libertà con la libertà. Una coscienza che in ogni momento ci impedisca da un lato di rimandare il possibile, per poco che sia, al domani; dall'altro di ritenere le conquiste valide di per sé, poiché esse sono valide solo per quel tanto che permettono e favoriscono il loro superamento nel cammino verso una libertà «orizzonte della storia».

In altre parole partecipare o costruire forme e momenti anche non specificamente anarchici — come possono essere ad esempio scuole non istituzionali, cooperative, comunità come anche assemblee di quartiere o di fabbrica, associazioni di interesse, movimenti su problemi locali o su una tematica specifica ed altro ancora — che si pongano in un rapporto costantemente «vertenziale» con i moduli e le istituzioni del dominio. Forme e momenti comunque tesi alla ricerca di qualcosa d'«altro», animati da tensioni creatrici potenzialmente, o dichiaratamente, alternative alla cultura gerarchica dominante ed in cui ognuno sia spinto a sentirsi ed a comportarsi da *individuo*. Ambiti in cui si pratici l'azione diretta, critica e cosciente, ed in cui si neghi, per quanto possibile e sempre più, ogni delega di potere perché queste sono le condizioni essenziali affinché la logica del dominio possa essere contrastata. E ad arricchire e mantenere vivo tutto ciò un'incessante attività anarchica, critica e propositiva, che combatte, proprio perché ispirata da una libertà *sempre oltre*, ogni

crystallizzazione ed ogni conglobamento, entrismo, collaborazione di questi ambiti con istituzioni, organizzazioni, movimenti il cui principio ispiratore sia quello gerarchico del dominio.

«Non c'è nulla di scritto e niente che non si debba riscrivere un'altra volta» (Corto Maltese).



#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] BERTI N., *Libertà dell'etica ed etica della libertà*, "Volontà", n. 1, 1981.

[2] BERTI N., *La rivoluzione e il nostro tempo*, "Volontà", n. 4, 1983.

[3] BERTI N., *Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo*, "Volontà", n. 3, 1984.

[4] BERTOLO A., *Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*, "Volontà", n. 3, 1983.

[5] RICHARDS V., *Insegnamenti della rivoluzione spagnola*, Edizioni V. Vallera, Pistoia, 1974.

## BIBLIOGRAFIA

---

- AA.VV., *Utopia*, "A-rivista anarchica", n. 94, 1981.
- AA.VV., dibattito *Anarchismo, democrazia, liberalismo*, "A-rivista anarchica", n. 103, 1982.
- AA.VV., dibattito *Quale libertà possibile*, "Volontà", n. 4, 1980.
- AA.VV., *Utopia*, "Volontà", n. 3, 1981.
- AA.VV., dibattito *Totalitarismo, democrazia, rivoluzione*, "Volontà", n. 2, 1982.
- AA.VV., dibattito *Anarchismo e liberalismo*, "Volontà", n. 3, 1982.
- AA.VV., dibattito *Potere, autorità, dominio*, "Volontà", n. 3, 1983.
- AA.VV., dibattito *Lasciamo il pessimismo...*, "Volontà", n. 1, 1984.
- AA.VV., *Quale rivoluzione?*, "Volontà", n. 1, 1985.
- ALEMANY J., *Il tempo dei campi di concentramento*, "Volontà", n. 4, 1981.
- AMBROSOLI R., *L'anarchismo di tutti i giorni*, "Volontà", n. 3, 1984.
- BERTI N., *Il 1984 è iniziato nel 1968*, "Volontà", n. 2, 1980.
- BERTOLO A., *L'immaginario sovversivo*, "A-rivista anarchica", n. 93, 1981.
- BERTOLO A., *Potere, autorità dominio: una proposta di definizione*, "Volontà", n. 2, 1983.
- BERTOLO A., *Venezia e dintorni*, "Volontà", n. 3, 1984.
- BOOKCHIN M., *L'anarchismo: 1984 e oltre*, "Volontà", n. 3, 1984.
- COLOMBO E., *Il potere e la sua riproduzione*, "Volontà", n. 2, 1983.
- DE JONG R., *Bilancio e prospettive dell'anarchismo*, "Volontà", n. 4, 1984.
- DI LEO R., *Le fonti del Nilo*, "Volontà", n. 3, 1983.
- FABBRI L., interviste e interventi, "A-rivista anarchica", nn. 95-98 - 104, anni 1981-1982.
- IBANEZ T., *Per un potere politico libertario*, "Volontà", n. 3, 1983.
- LANZA L., *La rivoluzione e la sua immagine*, "Volontà", n. 1, 1981.
- LANZA L., *L'anarchismo post-veneziano*, "Volontà", n. 4, 1984.
- LA TORRE M., *Discutendo di democrazia*, "Volontà", n. 2, 1980.
- MALATESTA E., *Scritti*, tre volumi, Editi a cura del Mai, Carrara, 1975.
- WARD C., *Anarchia come organizzazione*, Edizioni Antistato, Milano, 1976.
- WARD C., *L'anarchismo e la crisi del socialismo*, "Volontà", n. 4, 1984.

---

## incontri

---

# La storia parlata \*

A Barcellona sono convenuti più di duecento studiosi che hanno svolto quasi un centinaio fra relazioni e comunicazioni articolate in decine di sessioni plenarie e parallele. Tale mole di lavoro è dovuta al fatto che la Storia Orale è un terreno sul quale si confrontano esperienze ed esigenze molto diverse: etnologi ed antropologi che analizzano l'evoluzione delle culture di popoli «arretrati» o in via di estinzione, sociologi che indagano sui fenomeni collettivi correnti, linguisti che ricercano forme e contenuti originali dei dialetti e infine la vasta categoria degli storici contemporanei. Tra questi ultimi si è diffuso notevolmente, anche se solo da pochi anni in Italia, l'utilizzo delle fonti orali; vi è sia chi le usa come completamento e correttivo delle fonti scritte sia chi vi trova materiale più che sufficiente ad elaborare una ricostruzione storicamente fondata. In tutti vi è comunque la convinzione di dover assegnare dignità di docu-

mento a narrazioni soggettive un tempo considerate semplicemente poco attendibili se non fuorvianti.

In questo senso ha certamente operato il cambiamento culturale intervenuto alla fine degli anni '60 in tutta Europa. Da allora si è scoperto, o riscoperto, quanto di illusoriamente oggettivo si nascondesse dietro una caterva di materiali di archivio prodotti da apparati repressivi o da élites dirigenti. Schiere considerevoli di giovani studiosi, sotto l'influsso di visioni ideologiche e di prospettive politiche diverse, hanno così rivisitato quanto l'accademia storiografica aveva prodotto nei decenni precedenti sui temi del settore più contemporaneo. Questo clima di revisione critica ha spinto numerosi ricercatori europei, soprattutto in Gran Bretagna e poi in Francia, a dar vita a consistenti gruppi di lavoro sulle fonti orali. Oggi la scuola con maggior esperienza e credibilità è proprio quella inglese, parte della quale opera in stretto collegamento con alcune istituzioni culturali autonome, come quelle di certe comunità di minatori. Il leader riconosciuto di tale tendenza è un alto, magro e barbuto, quarantenne di nome Paul Thompson. È stato principalmente suo il seminario sui problemi pratici della storia

\* V Colloquio Internazionale di Storia Orale «Il Potere nella società». Barcellona 29-31 marzo 1985.

### **orale che ha preceduto i lavori del Convegno.**

Il *workshop* si riprometteva di fornire informazioni sulla preparazione, realizzazione ed analisi di un ipotetico progetto di ricerca, ed è stato seguito da almeno un centinaio di studenti barcellonesi, a dire il vero in modo diligente ma passivo. In effetti presso la Facoltà di Geografia e Storia della capitale catalana esiste da alcuni anni una rispettabile *équipe* che fa riferimento organizzativo e didattico alla matura e intraprendente docente Mercedes Vilanova. Attorno a lei e alle sue collaboratrici si snodano varie iniziative che, non a caso, hanno affrontato aspetti storici del locale anarcosindacalismo.

Il movimento operaio libertario catalano è stato anche uno dei temi centrali del convegno: Anna Monjo ha riferito sulla militanza della C.N.T. in un'impresa metallurgica negli anni '30, Carme Vega sulle relazioni fra la gerarchia dirigenziale della medesima fabbrica e la classe operaia, mentre Mercedes Vilanova e Dominique Willems hanno trattato dei rapporti tra analfabetismo e partecipazione alla lotta rivoluzionaria tra i 1.650 lavoratori della suddetta azienda. Inoltre Cristina Borderias ha svolto una comunicazione sull'identità femminile e il cambiamento sociale a Barcellona negli ultimi sessanta anni.

Da questi studi, basati soprattutto su interviste a circa due-

cento sopravvissuti e sull'archivio dell'impresa, emergono vari dati, riflessioni e ipotesi molto interessanti: il differenziato impegno dell'esperienza collettivista tra i leaders e gli iscritti al sindacato libertario (Monjo); i comportamenti dei «colletti blu» e dei «colletti bianchi» nei confronti della produzione e del sindacato (Vega); la riluttanza e l'estraneità degli analfabeti al mondo della decisionalità politica a tutti i livelli.

Complessivamente si è manifestata una convergenza sul giudizio storico e, in fin dei conti, politico dell'anarcosindacalismo catalano. Secondo i risultati di questi lavori, la C.N.T. e il principio libertario dell'autogestione delle lotte in vista dell'autogestione della società sarebbero stati appannaggio solo di una minoranza cosciente degli operai, circa il 20%, mentre la massa sarebbe rimasta a rimorchio dei più attivi continuando a vivere senza grandi cambiamenti nel comportamento quotidiano e nelle convinzioni generali. Sullo sfondo di questa interpretazione riduttiva, si colloca un ridimensionamento delle trasformazioni sociali del periodo, del luglio 1936-maggio 1937. Esplicitando ancor di più tale pensiero durante un dibattito sulle collettività spagnole una studiosa ha affermato che non vi è stata una vera rivoluzione sociale nella Spagna del 1936! Queste valutazioni sembrano rientrare piuttosto in una visione istituzio-

nale dei processi rivoluzionari, visione che risente da un lato dei pregiudizi classici dei marxisti («In Unione Sovietica nel 1917 c'è stato un autentico salto di qualità dell'organizzazione sociale verso l'uguaglianza e la liberazione dei salariati») e dall'altro delle posizioni apparentemente favorevoli, ma in realtà demolitrici, del passato libertario spagnolo, posizioni tipiche degli intellettuali del socialismo filogovernativo. Anche nel dibattito sul video-intervista ai collettivisti aragonesi, lo statunitense Ronald Fraser, autore di un noto volume sulla memoria orale della guerra civile spagnola, ha criticato duramente il lavoro condotto da Paolo Gobetti negli ambienti dell'emigrazione libertaria in Francia. Egli osservava che il quadro entusiastico delle collettivizzazioni era il risultato di un campione unilaterale fornito dai militanti anarchici identificatisi nell'esperimento. Il fenomeno veniva invece rievocato con toni opposti da coloro che si opposero alla collettivizzazione per i più diversi motivi e che, nelle interviste da lui pubblicate, lamentarono frequenti episodi di violenza. Il Fraser però dimenticava che una trasformazione rivoluzionaria necessariamente comporta uno scontro con chi difende l'ordine esistente e che la soggettività e la spontaneità dei protagonisti aveva offerto, nel caso del video di Gobetti, uno dei rari documenti interni alla psicologia del-

l'ambiente collettivista agricolo. (Al riguardo sta per essere concluso uno studio accurato e partecipato di un antropologo giapponese libertario che ha vissuto per diversi anni nei villaggi della comarca di Monzón, dove furono numerose e vivaci le collettività, riuscendo a recepire ciò che il comune giornalista o intervistatore di passaggio non è assolutamente in grado di vedere). Ad ogni modo è vero che un discorso non di circostanza sulla Spagna degli anni '30 va seriamente fatto pure in un ambito culturale e storico indipendente dalle varie e mutevoli ideologie stataliste. (Un'occasione potrebbe essere l'imminente cinquantenario).

Le osservazioni suddette dovrebbero spingere a riesaminare da un'ottica libertaria la produzione storica sull'anarchismo e dell'anarchismo. Una storia che ha finora trascurato un elemento caratteristico — il vissuto militante — di un movimento che non ha mai potuto, o forse voluto, disporre di una propria stabile struttura archivistica. Anzi moltissime esperienze di lotta e di vita, particolarmente le più vicine nel tempo, sono rimaste nascoste per esigenze di riservatezza, clandestina e no. Inoltre il singolo militante, vero e proprio filo di un reticolo sociale ricco e articolato (pensiamo in particolare a certe regioni sovversive come la Toscana e la Romagna, oppure la Catalogna e l'Andalusia), ha di solito

preferito restare anonimo per una sorta di pudore personale e di rifiuto del protagonismo. Eppure in questo modo sono andati perduti numerosi e significativi esempi di «anarchia vissuta» con conseguente impoverimento della memoria storica e del bagaglio etico dell'anarchismo e in genere dei movimenti popolari. Solo raramente è stato possibile far sì che «storie di vita» di grande rilievo — è il caso di Umberto Tommasini — restassero fissate in un testo visivo e scritto (U. Tommasini, *L'anarchico triestino*, Antistato, Milano, 1983). Una tardiva consapevolezza dell'utilità del magnetofono e del videoregistratore non ha permesso di dar voce e volto stabili a individui che erano autentiche miniere di fatti e soprattutto di sentimenti e convinzioni diffusi un tempo negli ambienti libertari. Va ricordato per inciso che la maggioranza di essi apparteneva a quella categoria di lavoratori manuali poco inclini a prendere in mano la penna e molto più adatti alla comunicazione verbale e alle azioni concrete.

Naturalmente l'uso delle fonti orali presenta una serie di problemi metodologici (libera narrazione o intervista guidata, attendibilità e limiti della memoria, ricostruzione degli avvenimenti o delle mentalità, spontaneità e rilevanza della autogiustificazione, ecc.) sui quali ora non ci si può soffermare.

L'impressione personale sul

convegno di Barcellona, simile in ciò ad altri incontri di storici orali, è che ci sia una certa coscienza della necessità di «dare la parola agli esclusi» e di «umanizzare la storia» contro la storia asservita al potere, ma che tale sensazione non sembra produrre grandi conseguenze, almeno nell'Europa Occidentale, sul piano della visione teorica e dell'intervento politico. Per la verità almeno un paio di sessioni a Barcellona sono state dedicate a temi scottanti: la tragica situazione latino-americana e lo scontro fra Solidarnosc e Stato polacco. Nel primo caso le fonti orali sono state usate per la ricostruzione della memoria di movimenti e di comunità locali sottoposti alla devastazione delle dittature militari. Si sono però lasciati indefiniti i rapporti tra ricerca scientifica e impegno militante, sottointendendo con tutta probabilità che il secondo debba guidare, e forse condizionare, il primo. Nel caso polacco è emerso il risultato sorprendente di un esito della lotta nel quale tutti risultano sconfitti poichè nemmeno i funzionari statali e polizieschi, formalmente vincitori, rivelano nelle interviste la tipica sicurezza di chi è riuscito a imporsi. In tale situazione, l'unica dei paesi dell'Est ad essere presente, la ricerca è comunque appena agli inizi e deve tener conto di limiti repressivi molto stretti. Simili condizionamenti non sembrano preoccupare molto quei gruppi di socio-



logi e storici latino-americani che si apprestano a svolgere indagini sulla storia operaia e popolare a Cuba.

Non mancava però nella capitale catalana chi, militare in pensione, vuol raccogliere la memoria dei fasti del proprio o di altri eserciti su commissione dell'apparato istituzionale. Del re-

sto un paio di anni fa è stato deciso in Italia un ricco finanziamento finalizzato ad una «Storia Orale della Repubblica» che si articola in interviste ai dirigenti politici padri fondatori della Costituzione ed esponenti dei primi governi repubblicani. È notizia di qualche mese fa la stesura di un accordo fra la

---

# V COL·LOQUI INTERNACIONAL D'HISTÒRIA ORAL

---

"EL PODER A LA SOCIETAT"  
Barcelona,  
29, 30 i 31 de març 1985

---

C.G.I.L. e l'Archivio Storico Audiovisivo del Movimento Operaio per un'ampia utilizzazione dei materiali già esistenti. Va insomma ricordato che la fonte orale è uno strumento tutt'altro che univalente.

Per offrire un'ulteriore informazione sull'atmosfera contraddittoria di un convegno sponsorizzato parzialmente dalla locale Cassa di Risparmio e dal Municipio (i partecipanti dovevano inoltre pagare un'elevata iscrizione) si tenga presente che nel discorso ufficiale il sindaco socialista tesseva apertamente le lodi dell'anarcosindacalismo come uno dei vanti della storia cittadina. E nell'elegante salone di rappresentanza prestatato con spirito liberale dalla

Banca alcuni vigilantes armati fermavano un anziano ricercatore inglese vestito in modo poco ortodosso. Buona parte dei lavori si svolgevano poi in un circolo, denominato Ateneo Barcelonese, che aveva tutto l'aspetto di un club per ricchi borghesi in pensione. Va però aggiunto che tali fatti non tolgono, e non potrebbero farlo, valore ad una rara occasione di confronto nella comunità internazionale, tutt'altro che addomesticata, degli storici orali; comunità nella quale, per vari motivi, sarebbe necessaria una attività meno episodica di chi studia, più o meno con spirito scientifico, la questione dell'identità libertaria di ieri e di oggi.

**Claudio Venza**

# venezIA 1984

È in fase di avanzata preparazione uno splendido libro fotografico sull'incontro anarchico di Venezia (24-30 settembre 1984): 100 pagine ca. formato 21 x 29,7 cm.; più di 300 immagini impaginate dal nostro grafico Fabio Santin; un breve testo a commento della nostra redattrice Marianne Enckell.

Il libro uscirà in coedizione internazionale verso la fine di Novembre e sarà messo in vendita, nella edizione italiana, al prezzo di L. 20.000.

**Offerta speciale pre-vendita:** chi prenota il libro entro Ottobre (inviando l'importo sul c.c.p. n. 19476100, intestato a Roberto Ambrosoli, Torino) potrà averlo a L. 12.000, spese di spedizione comprese!

versamento sul c.c.p. 19476100  
intestato a Roberto Ambrosoli  
via Vespucci 41 bis-Torino

Edizioni Antistato  
via G. Reni 96/6, 10136 Torino  
spedizioni in contrassegno o con

# volontá

rivista  
anarchica  
trimestrale

anno XXXIX

n. 3/1985

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

• Amedeo Bertolo / Gli ex, il buon senso e l'utopia • René Lourau / Le avanguardie tra istituzionalizzazione e auto dissoluzione • Gilles Bataillon / Moskita 1984 • Patrice Horovitz / Il Nicaragua o la sfida all'America • Né Regan né Ortega • Dal dizionario politico-filosofico popolare • Claude Orsoni / Il problema rivoluzione • Franco Melandri / L'etica dell'anarchismo, la politica degli anarchici • Claudio Venza / Incontri / La storia parlata.

