

volontá



rivista
anarchica
trimestrale

1986 / n. 3
lire 5000

RIVALI, IO?.. TU SEI PAZZA,
IO NON HO RIVALI!



40 ANNI ALLO SPECCHIO

Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982

Una copia: L. 5.000
Abbonamento: Italia L. 18.000
 Estero L. 23.000
 via aerea L. 28.000
Abbonamento sostenitore: L. 50.000

Redattore respons.: Luciano Lanza
Redazione: «Volontà» viale Monza 255
20126 Milano - tel. 02/2574073

Corrispondenza: «Volontà»
C.P. 10667 - 20100 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 Milano.

Amministrazione e diffusione:
Viale Monza 255
20126 Milano
Stampa: Tipografia Errepi
Riese Pio X (TV)
Taxe perçue - Tassa pagata.

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione con il
centro studi libertari

anno XL n. 3
luglio-settembre 1986
ISSN 0392-5013

6	Nico Berti	Volontà allo specchio
21	Luciano Lanza	Il fantasma della libertà
28	Marianne Enckell	L'itinerante
36	Tiziana Ferrero	Volontà e il problema dell'emancipazione femminile
44	Pier Carlo Masini	Quando nacque Volontà
53	Roberto Guiducci	L'utopia è possibile
60	Luciano Pellicani	Un pizzico d'anarchia
64	Paolo Flores D'Arcais	L'esistenzialismo libertario
69	Enzo Santarelli	Volontà: quarant'anni di storia del movimento popolare
73	Roberto Marchionatti	Lecture / Economia e Società
79	René Louray	Per una teoria dell'istituzionalizzazione
90	Robert Newman	La dimensione anarchica di Ursula Le Guin
104	Le Scimmie	Odissea nell'immaginario
133		Dibattito

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell. Redazione: Tiziana Ferrero, Luciano Lanza, Antonia Zanardini Grafica: Fabio Santin.
Le immagini sono tratte dal libro di Hugo Pratt «L'uomo del Sertão», 1978, Edizioni CEPIM.

Summary

July 1946: forty years ago *Volontà* is founded by Giovanna Berneri (the widow of Camillo Berneri, assassinated in Spain by the Stalinists in May '37) and Cesare Zaccaria. The new magazine starts a cultural research that will mark one of the most intense moments of the Italian anarchist movement.

Today, forty years later, looking back at the highs and lows of its existence, far from leading to an hagiographical analysis, allows a close examination of one of the most lively laboratory of anarchist thought which widely promoted the libertarian culture in Italy.

The monographic section of this issue is therefore dedicated to reconsider *Volontà* after 40 years of publication: a look at the past with the critical eyes of the present.

While **Nico Berti** (*Volontà at the mirror*) proposes a theoretical-historical analysis of the magazine, **Luciano Lanza** (*The Phantom of Freedom*) outlines a balance of the function and role of the anarchist culture in the broader context of the Italian progressive culture. **Marianne Enckell** (*The Itinerant*) brings to light the international dimension of *Volontà* through the collaborations of Louis Mercier Vega, an activist and an intellectual among the most acute and brilliant of the international anarchist movement. **Tiziana Ferrero** (*Volontà and the Problem of Women Emancipation*) deals with the precursory "feminist" approach of the magazine.

Next to these articles, follow a series of interviews and testimonies of intellectuals more or less external to anarchism: from **Pier Carlo Masini**, an historian of anarchism, to **Roberto Guiducci**, a sociologist supporting the "unnecessariness of power", from **Luciano Pellicani** and **Paolo Flores D'Arcais**, socialist intellectuals interested in anarchist and libertarian ideas, to **Enzo Santarelli** a marxist historian but also an attentive reader of *Volontà* since its first beginning.

The present issue also includes three essays: *For a Theory of Institutionalization* by **René Lourau**, *The Anarchist Dimension in Ur-sula Le Guin* by **Robert C. Newman**, and *Odyssey of the Imaginary* by **Le Scimmie**.

● ● ● ●

Parlare di se stessi è sempre operazione rischiosa. Si tende all'estremismo: o agiografici o ipercritici. Forse neppure noi siamo riusciti a sottrarci a questo bipolarismo. Ma non ci sembrava giusto lasciar passare in silenzio questa data per noi così importante: con questo numero, infatti, Volontà giunge al quarantesimo anno di ininterrotta pubblicazione.

Abbiamo così deciso che la rivista parlasse di se stessa, che ci raccontasse la sua storia, i suoi ricordi e i suoi sogni ancora nel cassetto.

Una rivista anarchica non si esaurisce solo nel ristretto ambito del lavoro redazionale e degli articoli che pubblica. C'è dell'altro. Di molto importante. C'è pulsare di emozioni e non solo di idee. C'è confronto e non solo dialogo con i lettori. Insomma in Volontà, come in ogni rivista anarchica, c'è qualcosa di più che nelle tante e a volte belle riviste che costellano la pubblicistica. Un qualcosa di più che è difficile esprimere con le parole: perché queste raramente riescono a dare compiutamente l'immagine dei sentimenti. Anche quando una rivista anarchica non può sostenere, da un punto di vista strettamente professionale, il confronto con i variopinti prodotti dell'editoria ufficiale, questo qualcosa in più c'è, statene certi. E sopperisce alla mancanza di soldi, di tempo, di capacità che invece abbondano nei mass-media. È la fantasia al potere fattasi pratica quotidiana che riesce ad attenuare un confronto così squilibrato. E Volontà, pur con la scarsità di mezzi di cui dispone e di cui disponeva fin dalla nascita, è riuscita in questi quarant'anni ad essere una voce forse flebile, ma profonda, orgogliosa della sua diversità rispetto alla società del dominio.

Una voce che pur tra mille difficoltà, con alti e bassi, ha contribuito all'approfondimento delle tematiche tipiche del-

l'anarchismo e a cercarne di nuove. In questo senso Volontà è definibile come rivista culturale nell'accezione migliore del termine. Stimolatrice e divulgatrice di quell'attività intellettuale così indispensabile a un movimento che si autolegittima nella radicalità dei suoi principi di eguaglianza e libertà e che dunque nella produzione di cultura anarchica individua un veicolo della trasformazione sociale.

Se un bilancio si deve fare di questi quarant'anni, questo, sia detto senza falsa modestia, evidenzia un consistente attivo.

Questo numero traccia dunque alcune linee interpretative di questi quarant'anni, sia attraverso una "periodizzazione" della storia di Volontà (l'articolo di Nico Berti) sia ricordando la sua genesi (l'intervista a PierCarlo Masini). Altri (Tiziana Ferrero e Marianne Enckell) attraverso l'esame di alcuni aspetti dell'attività della rivista, ne mettono in luce le tematiche d'avanguardia, mentre viene abbozzata un'analisi dell'influenza della cultura anarchica sulla cultura progressista (l'articolo di Luciano Lanza).

Con una serie di interviste e di interventi (Roberto Guiducci, Luciano Pellicani, Paolo Flores d'Arcais, Enzo Santarelli) si è raccolta l'opinione di alcuni intellettuali italiani sul ruolo della rivista e più in generale della cultura anarchica.

Una nota, infine, sulla struttura della redazione. Da questo numero viene esplicitata e formalizzata una situazione di fatto: con il termine "collettivo redazionale" si indicano i collaboratori più stretti e continuativi e che intervengono nella formulazione delle linee generali della rivista, mentre con il termine "redazione" coloro che hanno anche il compito di seguire la quotidianità della rivista. Ai primi andranno, come vuole una regola non scritta, i meriti, ai secondi le critiche.



40 ANNI ALLO SPECCHIO

RIVALI, IO?.. TU SEI PAZZA,
IO NON HO RIVALI!



Volontà allo specchio

Nico Berti

Volontà, un nome malatestiano. In questi quarant'anni di vita il titolo della rivista fondata da Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria con la collaborazione di altri anarchici — tra i quali va ricordato il nome di Pio Turrone — ha continuato ad esprimere gli intendimenti etico-politici che animarono i suoi promotori: coniugare l'eredità dell'anarchismo "classico" con le riflessioni e i problemi della cultura contemporanea. Un innesto difficile e non sempre riuscito anche per l'esiguità dei mezzi e delle forze disponibili. *Volontà* ha seguito i tempi e le vicende esistenziali e politiche dei suoi redattori. Con una forzatura un po' schematica ma necessaria, la sua vita deve essere divisa grosso modo in quattro periodi. Il primo, a partire dalla sua fondazione, arriva fino al 1962, anno della morte di Giovanna Berneri; il secondo è legato alla conduzione editoriale di Giuseppe Rose e si spegne con la morte di questi avvenuta nel 1974; il terzo comprende il periodo 1974-1980; il quarto è relativo alla redazione tutt'ora vigente.

Una chiara spiegazione degli orientamenti di fondo perseguiti nel primo e, in parte, nel secondo periodo, è rintracciabile nella circolare programmatica scritta alla fine del 1945 per il lancio editoriale del periodico. È utile riportarne ampi stralci perché essi sono la miglior guida di lettura. La caratterizzazione fondamentale di *Volontà* è data fin dalle prime battute. I redattori intendono «alimentare ed esprimere le tendenze in atto verso un rinnovamento sociale che giunga alla radice dei mali, in contrasto con l'opera dei condottieri professionali che — nei Partiti, nelle

Chiese, nei Sindacati, nel Governo, nella Opposizione che vuol conquistare il Governo — esprimono e sostengono le forze della conservazione sociale, siano essi francamente reazionari o riformisti o magari, può accadere, rivoluzionari».

Dunque, fin dall'inizio si vede il tentativo di voler differenziare nettamente l'anarchismo da ogni altra forza in campo, mentre si vuole, contemporaneamente, cogliere il nuovo che emerge dal presente. Una conciliazione non facile, visto che si tende ad attualizzare la dottrina anarchica scegliendo un ambito del reale ove non vi sia la presenza dei "Partiti", delle "Chiese", dei "Sindacati", del "Governo" e della "Opposizione" che vuol conquistare il Governo.

«Senza dogmatismi, ma anche senza revisionismi», si afferma subito dopo. Il corpo teorico doveva trovare nella realtà sociale studiata e praticata al di fuori degli ambiti istituzionali la conferma dei suoi assunti. Riesaminare «i classici dell'anarchismo, da Godwin a Tucker, da Proudhon a Kropotkin, da Bakunin a Tolstoj, per abbandonare le pagine caduche e ripeterne e collegarne le pagine eterne — ritrovando nelle diversità loro la vitalità molteplice (della dottrina); riportare in primo piano anche il pensiero di quei libertari le cui idee hanno una più immediata certezza di verità perché nella loro vita si sono sposate all'azione: da Malatesta a Galleani, da Nieuwenhuis a Bertoni, da Berkman a Berneri».

Se non che una autentica riflessione in grado di attualizzare l'anarchismo cogliendone la componente universale, sola chiave di volta per entrare effettivamente in sintonia con il presente, non poteva per i redattori fermarsi alla specificità propria dell'ideologia. Doveva andare più in là per trovare «gli elementi anarchici che affiorano nel pensiero di tutti gli spiriti veramente grandi, anche se lontani dall'anarchismo politico — da Paine a Pi y Margall, da Jefferson a Cattaneo, da Thoreau a Gide, da James a Croce».

Qui è già espressa in modo chiaro una propensione di fondo della redazione: il compito fondamentale della rivista è diretto a collegare, nel campo dottrinale, l'ideologia anarchica alle sue grandi ascendenze liberali e illuministiche. Con ciò non viene posta in secondo piano l'eredità socialista. Questa però deve essere ripensata in un pro-

cesso. di «revisione critica anarchica delle idee paneconomiche di chi, sulle orme di Marx o di A. Smith e dei loro epigoni, pretende di ridurre tutta l'attività umana a motivi materiali». Bisogna invece ritrovare «nella pratica gli infiniti atti indeterminati da volontà non economiche o antieconomiche, ridando la giusta evidenza alle volontà di libertà che son la vera radice di tutti i nostri sforzi sociali». In conclusione per i redattori la discriminante ideologica primaria non derivava dalla dicotomia Capitale/Lavoro. Si poteva infatti «mettere in luce le parziali realizzazioni anarchiche già in atto in tanti settori della nostra società, anche se entro il quadro capitalistico, appena non vi giunga l'influenza avvelenante dell'Autorità».

Fin qui la riflessione specificamente dottrinarica. Ma come andava collegata tale riflessione rispetto al processo storico in atto? Quali erano i veri nodi che una rivista anarchica aveva il compito di sciogliere! Dove stavano le forze vitali di quel movimento sociale capace di dare avvio ad una trasformazione che si ponesse al di fuori e contro la realtà soffocante delle istituzioni?

Su questo punto la redazione indicava una serie di punti analitici entro i quali stava la storia di mezzo secolo. «Intendiamo studiare, sul piano Libertà-Autorità, le esperienze di questi trent'anni di crisi in Italia e nel mondo. Gli effetti tossici delle idee e della pratica della violenza organizzata. L'azione negativa dei Partiti e delle Chiese di fronte alla barbarie rinascente. La mancata opposizione dei popoli alla guerra. La viltà inconscia degli uomini di scienza. L'evoluzione delle forme di lavoro divenuto sempre più collettivo. La vinta rivoluzione russa. L'errore dei Fronti Popolari e degli atteggiamenti aventiniani. I vani tentativi, dittatoriali e democratici, per riorganizzare la vita sociale dall'alto in forme pianificate. Il paradosso dei "liberali" e dei "cristiani" ovunque all'opera per la conservazione o per la reazione sociale. Le esperienze libertarie affermate nella rivoluzione spagnola. E gli andamenti della produzione d'arte, la letteratura, la musica, la pittura, la scultura, l'architettura. E gli sforzi dei pensatori, solitari ed associati, per vincere il caos».

Quello che colpisce in questo piano di lavoro non è tanto la vastità del terreno prescelto, quanto l'eterogeneità degli argomenti indicati. Vien lecito domandarsi se un simile

programma non fosse comunque spropositato rispetto alle forze reali della rivista; e ancor più se una direzione di ricerca così ampia non dimostrasse una scarsa disciplina teorica.

In realtà l'eterogeneità dei temi era più apparente che reale perché a dare un senso unitario alla ricerca rimaneva il prevalente movente etico-politico. Tutto si poteva studiare ed analizzare perché lo scopo precipuo era quello di cogliere la volontà di libertà e di uguaglianza nella vita degli individui e dei gruppi in qualunque modo essa fosse stata manifestata. Una volontà come espressione di una coscienza giunta al punto della sua maturazione. Questa ricerca di una maturità della coscienza individuale e collettiva portava a specificare l'assoluta sfiducia nella forza e nell'azione delle "masse". Proprio nel momento in cui la politica si coniugava con la vita di queste, i redattori specificavano con puntiglio che il loro compito era quello di «ridare vigore all'analisi dell'azione politica antilibertaria



delle Chiese e dei Partiti — e tra noi soprattutto della Chiesa cattolica e dei Partiti di massa — mostrandone l'animo di macchine irreggimentanti, all'opera per la conservazione sociale».

Questa scelta dichiaratamente "laica" e "illuministica" volta a smitizzare ciò che allora, ed anche in seguito, diverrà invece il cavallo di battaglia di quasi tutte le forze politiche, includeva il prezzo di un certo isolamento. La consapevolezza di questa impoliticità non doveva essere però conseguenza di settarismo ideologico. Lo dimostra il programma degli obiettivi da perseguire, un programma formulato secondo un modulo certamente libertario, ma non anarchico. Si affermava infatti che "la libertà è l'atmosfera della vita e che ogni ricostruzione sociale è priva di verità e d'efficacia finché non s'indirizzi a vantaggio dei non-possidenti e contro i possidenti; finché non raduni i rinnovatori contro tutti i conservatori; finché non miri a realizzare nuove forme di vita per cui la Libertà scenda dal suo scanno giuridico e si tramuti in una moltitudine di libertà concrete, e dalle volontà astratte di Giustizia derivi un'effettiva equità che dia a tutti le stesse opportunità per il contrasto insopprimibile in cui progrediscono gli uomini associati».

Abbiamo detto che il primo periodo di vita della rivista va compreso tra gli anni 1946-1964. L'innesto del problematicismo berneriano nel tronco della concezione volontaristica malatestiana costituisce il felice connubio che caratterizza questo inizio di *Volontà*. Vediamo dunque alcuni aspetti principali del filo conduttore redazionale e il senso dei contributi più importanti.

Osserviamo prima di tutto il preciso significato ideologico che sostanzia il pezzo redazionale di apertura del primo numero. Viene ristampato uno degli articoli più belli e significativi di Camillo Berneri, *I tempi nostri e noi*. Scritto nel 1932 per l'"Adunata dei Refrattari", il breve saggio berneriano intendeva dimostrare l'intrinseco non-senso del progresso tecnico-scientifico perché inesorabilmente legato — in un reciproco rapporto di causa/effetto — con la massificazione sociale produttrice di anomia collettiva e di nichilismo etico. Di qui la crisi dell'epoca contemporanea divisa tra smarrimento e idolatria, tra miti alienanti e tecnici-

simo fine a sé stesso. Quasi ad aggiornare l'assunto di Berneri era pubblicato, sempre nel primo numero, un articolo di S. Parane (pseudonimo di Louis Mercier Vega) dove era ben specificata la differenza tra il socialismo libertario e quello autoritario. Una differenza che aveva le sue origini sul diverso concetto di etica e di politica.

Uno dei temi che ricorrono più frequentemente è quello della guerra fredda. La posizione di *Volontà* è specificata in un editoriale redazionale. Viene spiegato che l'equidistanza anarchica rispetto al blocco comunista e al blocco occidentale non è un semplice adempimento alla coerenza ideologica. L'anarchismo è tale perché fa la "piccola politica", cioè un'azione a raggio umano. Il problema non è mobilitare demagogicamente le forze popolari contro la guerra, ma accendere una coscienza pacifista che può essere data negando, per l'appunto, la grande politica, che è per eccellenza la politica di potenza [1]. Guerra e politica sono insomma del tutto congruenti perché una uguale logica li ispira: la logica del potere. Come veniva specificato un anno dopo da Albert Camus, era praticamente impossibile perseguire la pace senza una lotta al potere; impossibile, di conseguenza, scindere la lotta per la libertà dalla lotta alla guerra: solo i libertari erano autenticamente, perché effettivamente, pacifisti [2].

La logica di potenza, o logica del potere, ispira pure per *Volontà* la politica delle forze di sinistra. L'esempio più macroscopico, ma anche più emblematico, è la votazione del Partito Comunista all'articolo 7, cioè la famigerata inclusione del Concordato nella nuova costituzione repubblicana. Viene colta qui l'insignificante denominazione di "destra" e "sinistra", visto che alcune forze di destra hanno votato contro (i liberali) mentre alcune forze di sinistra (i comunisti) hanno votato a favore [3]. Una conferma in più, dunque, di lotta fra Chiese che bene caratterizzava il pesante clima di "scomuniche" degli anni a cavallo tra il 1948 e il 1953. L'ottuso cattolicesimo militante dell'Azione Cattolica ispirata dal pontificato di Pio XII e il fanatico e sprezzante settarismo dei comunisti italiani ancora ideologicamente immersi nel servilismo ideologico terzo internazionalista alimentano questa contrapposizione chiesastica tra ortodossia ed eresia. Sono gli anni in cui i cattolici scomunicano e ricattano chiunque non segua la Chiesa, e i co-

munisti tacciano di traditore tutti quelli che si allontanano dal partito o che criticano la Russia (basti pensare alla scomunica stalinista della Jugoslavia).

La critica di *Volontà* alla logica di potere come causa della logica dei blocchi (Est/Ovest, cattolicesimo e comunismo, ecc.), non si risolve soltanto in una denuncia etico-politica. Fin dai primi numeri la rivista è attenta a ricercare una via che sia alternativa alla politica di potenza; in conclusione una via non politica. I numerosi interventi sul concetto di "comunità" contrapposto al concetto di politica testimoniano questo sforzo di ricerca. La "comunità aperta" si intitola un saggio di Aldo Capitini ospitato su *Volontà* [4]. Appunto perché non politica, nel senso inteso sopra, la comunità si può trovare perciò sia in Palestina, sia in Israele [5]. Quello che conta è che in essa vengano accesi quegli interessi a quei momenti di vita comunitaria che sono di per sé un superamento della visione gerarchica e statale propria della politica. La comunità Maria Luisa Berneri voluta nel 1951 dal movimento anarchico italiano deve essere vista all'interno di questo orizzonte culturale volto alla piena valorizzazione del momento esistenziale come elemento primario della formazione libertaria della personalità umana.

Questa ricerca tesa a favorire la maturità delle coscienze porta a volte i redattori di *Volontà* a vedere con occhi non sempre realistici ciò che li circonda. Si indugia insomma più di una volta alla predica morale mentre sembra passare in secondo piano l'analisi disincantata dell'esistente. Giustamente viene posto l'accento sulla decisiva importanza della coscienza individuale come momento discriminante del processo di emancipazione, però non è altrettanto sottolineato il carattere di rottura che deve avere comunque l'ideologia anarchica rispetto al presente [6]. L'umanitarismo libertario a sfondo pedagogico che pervade gran parte degli interventi redazionali del primo periodo della rivista non esprime l'orientamento culturale di tutti i collaboratori. Ad esempio George Woodcock mette in guardia gli anarchici sull'inevitabile fallimento storico della dottrina se questa non saprà convivere con la crescita della civiltà industriale [7]. Pier Carlo Masini ricorda che il problema dell'anarchismo è l'aggancio storico con la lotta di classe [8].

Un aspetto decisivo della battaglia culturale di *Volontà* è dato senz'altro dalla tematica del controllo delle nascite e dell'educazione sessuale. Una battaglia di avanguardia rispetto allo stesso movimento anarchico. Bisogna pensare quale era il clima della fine della guerra e dei primissimi anni '50 per capirne e valutarne l'importanza. Sono pubblicati articoli di Wilhelm Reich, di Maria Luisa Berneri, di David Wieck [9]. Questa battaglia voluta e condotta principalmente da Giovanna Berneri costituisce sicuramente un punto nodale di riflessione intorno al senso della presenza di *Volontà*. Si intrecciano infatti temi propri del riformismo libertario, perché l'accento è posto sulla trasformazione del costume e della mentalità, e temi rivoluzionari dal momento che una rivoluzione sessuale è qualcosa di più di una semplice battaglia di costume.

La ricerca di una cultura libertaria è testimoniata dai lavori di Carlo Doglio (L'equivoco della città-giardino), mentre *Volontà* è anche attenta alla tematica della "nuova classe". Pubblica saggi di Bruno Rizzi, di Luce Fabbrì e di Cesare Zaccaria. Questa notevole produzione culturale non esprime però una visione d'insieme. Manca, in altri termini, una sintesi e una convergenza nella comune riflessione. Molti temi e problemi rimangono slegati tra loro: si parla di obiezione di coscienza ma non si indugia ad analizzare la struttura dell'esercito; si denunciano i miti del progresso tecnico-scientifico ma non si approfondisce alcun discorso epistemologico, ecc.

Ma il tema di fondo della rivista fino alla fine degli anni '50 rimane quello del libertarismo, che in questo caso significa la ricerca di un'estesa definizione concettuale in grado di aggiornare l'ideologia anarchica attraverso le voci della cultura laica, pacifista, individualista-liberale, eterodossa, umanitaria e anticonformista. La caratterizzazione di *Volontà* è dunque, paradossalmente, una non caratterizzazione. Vengono pubblicati saggi, presi da altre riviste, di Carlo Antoni, di Nicola Chiaromonte, di Danilo Dolci, di Luciano Gallino, di Daniel Bell, di Erich Fromm, di A.S. Neill, di Ernesto Codignola, di L. Mumford. I temi trattati sono i più vari: Stato e società, Stato e comunità, l'America e gli intellettuali, la pena di morte, il problema morale del presente, la società e la cultura di massa, l'attivismo

pedagogico e i metodi educativi, il tempo libero, l'organizzazione del lavoro. Non mancavano firme prestigiose come quelle di Ignazio Silone e di Albert Camus.

Nel complesso si vuole dimostrare che spunti e temi propri dell'anarchismo trovano una conferma diretta o indiretta nella riflessione teorica contemporanea tesa ad evidenziare l'incapacità della società attuale, sia comunista o capitalista, di risolvere i grandi problemi della convivenza e della civiltà umana, oltre naturalmente a quelli pressanti della fame e della miseria.

La ricerca di un dialogo con le voci più disinteressate della cultura progressista italiana e internazionale si riscontra pure nell'attenzione posta da *Volontà* al problema degli ex comunisti. Di qui i ripetuti interventi sui libri di Silone, le analisi di Mercier Vega, la recensione dell'opera di Czeslaw Milosz (*La mente prigioniera*) che solo recentemente ha avuto ampio riscontro. Non mancano d'altra parte tentativi di comprensione di una nuova realtà comunista, come ad esempio l'esperienza jugoslava.

La scelta a favore di un eclettismo ideologico come segno di apertura e di aggiornamento non porta ad una vera e propria revisione del pensiero anarchico. Il ripensamento del patrimonio teorico non produce una linea interpretativa capace di una visione d'insieme. Quello che viene a mancare alla fine è la trasformazione e la rilettura dei classici sulla base di una concezione discriminante: la valorizzazione di tutta l'ideologia finisce con l'essere un rimescolamento delle carte, non una consapevole delimitazione del campo culturale e della linea di ricerca. I vari tentativi di ripensamento ideologico attuati nel corso degli anni non sembrano portare risultati soddisfacenti.

Negli anni '60 *Volontà* comincia a perdere un po' lo smalto iniziale. Mentre la società italiana si appresta a profonde modificazioni strutturali dovute al processo di modernizzazione, *Volontà* rimane ancorata ad un'ottica etico-ideologica che si rivela d'impaccio per comprendere il mutamento in atto. La deficienza maggiore di questi anni può senz'altro essere ravvisata nella incapacità di comprendere l'emergere di una nuova coscienza politica della classe operaia che aveva già dato, con i fatti di Piazza Statuto (1962), segni inequivocabili di insubordinazione sociale.

Tuttavia la gestione di Giuseppe Rose non deve essere del tutto svalutata. Ricordiamo che intorno agli anni 1965-1967, si accende nelle pagine della rivista un vivace e significativo dibattito sulla rivoluzione sessuale. Domenico Demma, Gionata, Giovanni Baldelli e molti altri intervengono.

È un discorso che trascende di gran lunga l'ambito specifico del sesso perché affronta i temi della nuova coscienza giovanile: l'etica edonistica, la liberazione sessuale portata a tutti i livelli, i nessi che legano trasformazione sociale e liberazione. Sono temi e problemi che troveranno di lì a qualche anno, con lo scoppio del '68, un eco di diversa e più grande portata nell'ideologia marcusiana.

È difficile caratterizzare l'ulteriore periodo degli anni '70. Con il 1973 finisce la gestione di Rose e inizia una fase che vede molti passaggi della redazione. Aumenta pertanto il carattere eclettico dei contributi. Fra i numerosi collaboratori di quel tempo vanno ricordati i nomi di C. Viola, di G. Baldelli, di L. Ferraresi, di A. Bonanno, di V. De Maria, di C. Cesarano, di C. Cantini. I saggi pubblicati investono le tematiche più diverse: ateismo, morale, demagogia rivoluzionaria, questione palestinese, consigli operai, autogestione. Sebbene alcuni di questi saggi siano di ottima qualità, l'intero quadro culturale è nel suo complesso scadevole. Un abbassamento di tono che si accentua dopo il 1974-75. Ricordiamo infatti che ormai una parte qualificata e cospicua delle forze intellettuali del movimento anarchico italiano e internazionale dà vita proprio nel 1974 ad "Interrogations", rivista internazionale quadrilingue. Ed è la redazione italiana di questo periodico ad assumere nel 1980 la redazione di *Volontà*.

Il 1980 segna così l'ultimo passaggio della redazione di *Volontà*. A differenza dei tre periodi precedenti, ora la rivista non è più condotta da singoli individui ma da un gruppo di persone che vuole continuare ad esprimere una linea unitaria di ricerca così come aveva cercato di fare con "Interrogations". Aumenta la collaborazione internazionale che viene scelta di volta in volta secondo una strategia culturale condotta principalmente dal Centro Studi Libertari di Milano. Buona parte del materiale pubblicato su *Volontà* è infatti il prodotto di convegni e seminari di studio promossi dal Centro milanese.

La redazione cerca di attenersi ad un filo conduttore pre-

ciso: affrontare i grandi temi libertari affiorati in questi anni seguendo un'impostazione prevalentemente interdisciplinare. Secondo il gruppo redazionale una vera e propria revisione del pensiero anarchico deve coniugarsi con un disvelamento della dimensione libertaria presente nelle attuali scienze umane. Rispetto alla fase precedente interpretata da "Interrogations" dove era prevalente il momento dell'analisi della realtà socioeconomica, ora i promotori della rivista cercano i moventi dell'essere e dell'azione anarchica. Se nel periodo di "Interrogations" il significato ultimo dell'anarchismo era dato per scontato, adesso si vuole andare alla radice dei fondamenti dell'ideologia. Non si tratta di aggiornare questa innestandovi la nuova cultura libertaria contemporanea; si vuole piuttosto individuare tutto ciò che di esplicito o di latente esiste in tale direzione: non è insomma l'ideologia che deve essere legittimata, è la ricerca contemporanea che deve far emergere ciò che di nuovo si muove in direzione della libertà e dell'eguaglianza. Si tratta di agganciare questa dimensione presente nella psicologia, nell'antropologia, nell'economia, nella politica, nella sociologia, con la domanda di eguale segno emersa in questi anni nella molteplicità degli atteggiamenti sociali e individuali. È importante sottolineare che questo ripensamento è dichiaratamente fondato sullo spostamento d'accento dall'analisi della realtà esterna al confronto tra questa e la radice dell'anarchismo, cioè la riflessione sui fondamenti primi. Esso segue e segna la fine dell'esperienza rivoluzionaria degli anni '70 tutta fondata sulla dimensione politica, nel senso che questa dava per scontati i moventi ideologici perché nata sulla spinta di un movimento che, in quanto realtà in atto, non avvertiva il bisogno di riflettere criticamente su se stesso. Una volta esaurita tale spinta era logico che la riflessione ritornasse ad interrogare il senso e lo scopo dell'agire: perché siamo anarchici, cos'è l'anarchismo? Domande vecchie, se vogliamo, ma poste ora sotto la prospettiva di un'interrogativo più generale: l'anarchismo è in grado di interpretare le istanze libertarie e ugualitarie che premono nella realtà?

Il tema dell'autogestione, già affrontato in un convegno internazionale a Venezia nel 1979, costituisce un primo momento di riflessione. Lo sforzo teorico è diretto ad allargare il significato semantico della parola ed a scoprire le mol-

teplici implicazioni che ad essa sono connesse. La riflessione si muove sia sul piano delle esperienze passate, sia su quello della pura progettualità. Si apre negli interstizi del discorso autogestionario una immediata dimensione libertario-riformistica che costituisce la parte più controversa ma anche più accattivante del tema. L'autogestione indica una via percorribile in grado di mettere insieme i disegni della trasformazione sociale con le pulsioni esistenziali di segno libertario che motivano i singoli individui.

Un aspetto fondamentale della riflessione contemporanea è rappresentato dalla dialettica tra la realtà e la sua immagine. Si tratta di un tema complesso perchè implica da un lato un discorso analitico sull'esistente, dall'altra un'introspezione sulla costruzione mentale ed emozionale della realtà prodotta dal soggetto. Il profondo significato anarchico del rapporto tra istituzioni e immaginario sociale (e individuale), si dispiega nella evidenza dell'arbitrarietà del fondamento "istituzionale". Nessuna necessità oggettiva comanda l'esistenza di questo come di altri pilastri che danno corpo e forma alle molteplici realtà, perchè essi sono tutti derivati da costruzioni "arbitrarie", da scelte culturali condotte e motivate attraverso ragioni complesse che non possono essere ridotte alle sole deterministiche spiegazioni socioeconomiche o sociologiche. Si intrecciano così varie prospettive: analisi istituzionale, approccio filosofico, riflessione psicologica, disgressioni psicanalitiche, rapporto tra mondo psichico individuale e realtà sociale [10].

Affiora così, per una volta del tutto autonoma, una conferma decisiva dell'intuizione anarchica che da sempre dichiara l'interdipendenza strutturale tra individuo e società: la società è un complesso organico di "leggi" e di determinazioni; tuttavia il loro funzionamento, sebbene "oggettivo", è il frutto di un processo dialettico dove la volontà dei singoli contribuisce in maniera determinante all'esito finale dell'interazione sociale.

E su questo filone di pensiero che si innesta la riflessione sull'utopia. Se si ammette infatti che la realtà è una costruzione arbitraria prodotta dalla proiezione ideologica del soggetto, allora il discorso sull'utopia diventa un momento fondamentale di ricerca. A questo livello l'utopia non è più intesa soltanto come una costruzione intellettualistico-

razionale che concepisce una società perfetta, ma è un momento costitutivo dello stesso esistente. In altri termini, un discorso "epistemologico" sull'utopia capace di trascendere l'ambito tradizionalmente ideologico, dimostra che la realtà è il risultato mediato tra le spinte profonde al mutamento e le possibilità socioeconomiche presenti in quel determinato momento storico. L'utopia ci permette di capire, attraverso il suo costituirsi, come viene a sedimentarsi la realtà. È un discorso insomma che svela l'intima connessione esistente tra possibile e reale, mettendo a fuoco in tal modo la problematica della libertà intesa come progettualità [11].

Sul tema di questa arbitrarietà che coinvolge un discorso a tutto campo sull'uomo concepito allo stesso tempo come creatore e consumatore di realtà e di immagini di realtà, si innesta la decisiva riflessione sul potere. Si tratta di un momento centrale di tutta la ricerca condotta in questi anni dalla rivista dal momento che il tema è di per sé riassuntivo delle principali domande della problematica anarchica. Il punto fondamentale di partenza è proprio la consapevolezza dell'arbitrarietà istituzionale svelata dall'analisi sull'immaginario. Il principio organizzatore della realtà gerarchica è il principio di autorità la cui espressione suprema, come espressione esplicita, è riassunta dall'esistenza dello Stato [12].

La riflessione sul potere segna una svolta determinante del pensiero anarchico degli ultimi decenni. Nella chiarificazione epistemologica dei tre termini (potere, autorità, dominio) si dispiega il discorso sullo specifico termine potere che evidenzia nella sua polivalenza semantica il fondamento dell'arbitrarietà del dominio. Il potere dimostra l'impossibilità sociale di andare fuori da un ambito determinato di nessi e obblighi sociali e istituzionali («l'uomo deve produrre norme»), però nello stesso tempo evidenzia l'insopprimibile dimensione della libertà intesa come infinita possibilità («ma può produrre le norme che vuole») [13].

Il discorso sul potere si allarga ad ambiti tematici diversi: al rapporto dominio/economia. Il potere concepito come concetto polivalente evidenzia i nessi autentici del dominio. Si può giungere così ad individuare nell'economia il segno del dominio, separando questo da quella: «l'economia come elemento della relazione di potere e l'econo-

mia come elemento delle relazioni sociali». I nessi non vengono scissi sul piano della effettività strutturale però diventa possibile usare l'economia «come un fantastico analizzatore del dominio», cioè a dire «decodificare il dominio attraverso la decodificazione dell'economico» [14].

Come il potere, anche la libertà è un termine neutro. Essa è concettualmente prismatica, adatta cioè a più usi e scopi. Di per sé, insomma, la libertà non vuol dire nulla se non è agganciata ad una significazione di ambiti e prospettive. Di qui l'importanza di un generale ripensamento sull'etica che deve essere concepita, almeno in prima approssimazione, sotto le categorie storico-filosofiche, sociologiche e ideologiche.

La libertà intesa come infinita possibilità apre le porte anche ad un discorso antropologico. In effetti il rapporto tra potere e libertà allarga l'orizzonte teorico intorno a quello che rimane il primo e più importante territorio di esplorazione: la natura umana. Dato il campo sterminato d'indagine, l'angolazione scelta è di limitato carattere filosofico-scientifico. Si vuole vedere in modo specifico cosa si deve intendere per natura umana in rapporto alla sua possibilità: l'uomo è biologicamente determinato, e in che senso? La riflessione muove dalla constatazione della neutralità della determinazione biologica. Si arriva pertanto a constatare che l'uomo non può fare tutto, però quello che può fare dipende dalla sua volontà [15].

Abbiamo così una triade concettuale: potere, libertà e natura umana: entità "neutre", ma appunto perché neutre suscettibili di creazione libertaria. La prospettiva delineata sin qui necessita di una concezione integrale che può essere data soltanto dal rapporto uomo/natura. La visione sociale diventa ecologica, antropologica, sociobiologica [16].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] *Guerra e politica*, "Volontà", a. I (1946), n. 5; *La nostra via*, "Volontà", a. III (1948), n. 1.
- [2] CAMUS A., *Dialogo per il dialogo*, "Volontà", a. IV (1949), n.2.
- [3] *Destra e sinistra*, "Volontà", a. I (1946), n. 10.
- [4] CAPITINI A., *La "comunità" aperta*, "Volontà", a. III (1948), n. 3.
- [5] ECONOMICUS, *Le comunità palestinesi*, "Volontà", a. III (1948), n. 1; TAGLIAZUCCHI P., *Villaggi in Israele*, "Volontà", a. IV (1948), n. 12.
- [6] ZACCARIA C., *Idea di rivoluzione*, "Volontà", a. IV (1950), n. 7; ERNESTAN G., *Utopia autoritaria*, a. III (1948), nn. 6-7.
- [7] WOODCOK G., *Il comune fattore di una società libera*, "Volontà", a. IV (1950), n. 8.
- [8] MASINI P.C., *Problematica dell'anarchismo*, "Volontà", a. III (1948), n. 10.
- [9] REICH W., *Idee di vita*, "Volontà", a. III (1948); M.L. BERNERI, *Sessualità e libertà*, "Volontà", a. IV (1949), n. 4; D. WIECK, *Psicanalisi ed anarchismo*, "Volontà", a. IV (1950), n. 9.
- [10] Cfr., il n. 4 di "Volontà", 1980.
- [11] Cfr., il n. 3 di "Volontà", 1981.
- [12] COLOMBO E., *Lo Stato come paradigma del potere*, "Volontà", a. XXXVIII (1984), n. 3.
- [13] BERTOLO A., *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, "Volontà", a. XXXVII (1983), n. 2.
- [14] LANZA L., *Il dominio e l'economia*, "Volontà", a. XXXVIII (1984), n. 1.
- [15] AMBROSOLI R., *Volontà e natura umana*, "Volontà", a. XXXVI (1982), n. 4.
- [16] BOOKCHIN M., *Sociobiologia o ecologia sociale?*, "Volontà", a. XXXVI (1982), nn. 1 e 3.

Il fantasma della libertà

Luciano Lanza

È come il trucco del prestigiatore: non si vede ma se ne intuisce l'esistenza, perché senza di esso l'abile gioco non funzionerebbe. Paragonare la cultura anarchica al trucco nascosto di un gioco di prestigio non è solo metafora illusionistica, ma anche identificazione del ruolo che ha svolto e svolge nella società contemporanea. È il fantasma della libertà che percorre gli ultimi due secoli della nostra storia. Una presenza non chiaramente individuabile, ma di cui si percepisce l'esistenza, il suo errare lungo e attraverso i nodi del sociale, il suo prorompere negli interstizi lasciati scoperti dal dominio, il suo occultamento là dove il dominio è più forte e più invadente.

L'analisi dell'influenza della cultura anarchica sulla società in generale e sulla cultura progressista in particolare, si rivela quindi come percezione di umori, profumi, sensazioni aleggianti nell'aria, ma che hanno anche un luogo di provenienza. Un luogo instabile, multiforme, composito: il movimento anarchico. Proprio la sua multiformità spesso rende difficilmente identificabile la precisa provenienza, ma non v'è dubbio che la cultura anarchica avendo un soggetto sociale — il movimento — che la promuove e la diffonde, che di essa vive e con essa si riproduce, ha un impatto sulla società decisamente più elevato di quanto potrebbe a prima vista sembrare.

Qui cogliamo un aspetto fondamentale della cultura anarchica: legata indissolubilmente al movimento, vive della vita di quest'ultimo. La forza, e al contempo la debolezza, della cultura anarchica sta proprio in questa interdipendenza con

il movimento: il soggetto sociale che la impersonifica le conferisce rilevanza, la immette nel corpo sociale, la rende cultura viva. Viva perché il movimento anarchico, nonostante le numerose critiche possibili, è un soggetto anomalo nel contesto sociale: non istituzionalizzandosi mai, permane in una perenne situazione di stato nascente che si riproduce reinventandosi. Anche quando l'elaborazione teorica ristagna facendosi ripetitiva dei "sacri principi", il movimento resiste alla sclerosi rinnovandosi nella dimensione umana, nelle relazioni, nella quotidianità.

È dunque tenendo presente questo rapporto tra cultura e movimento che possiamo cercare di individuare i segni libertari nella società italiana. Va però subito detto che in questi quarant'anni di storia della società italiana le idee forza dell'anarchismo non sembrano aver *direttamente* influenzato la cultura progressista. Soprattutto nel periodo dal dopoguerra alla metà degli anni Sessanta la cultura e l'azione politica sono completamente egemonizzate dal marxismo che si presenta come l'unica alternativa alla predominante, anche se in declino, cultura cattolico-conservatrice. Queste due culture in pratica occupano tutti gli spazi e l'anarchismo scende in un ghettizzato *underground*, in cui il movimento, passati rapidamente gli entusiasmi della lotta partigiana, sopravvive senza riprodursi. È solo negli anni sessanta che la società italiana contestando la cultura cattolico-conservatrice, rimasta troppo arretrata rispetto alle nuove domande delle giovani generazioni, riscopre tratti di anarchismo quali la critica all'istituzione familiare, a quella scolastica e inizia a ripensare il rapporto uomo-donna. L'influenza della cultura anarchica, anche in questo caso, non è diretta, ma l'esistenza seppur appartata di un soggetto portatore di queste idee, ne rende possibile la trasmissione in forma mediata nel corpo sociale. Con l'esplosione del '68 la cultura anarchica, sotto la forma della critica al concetto di autorità prorompe sul palcoscenico della cronaca. Cronaca breve e tumultuosa che vede l'anarchismo fiorire nella sua "breve primavera" disperdendo spore su tutta la società.

Momento mitico per eccellenza, il '68 produce una vera e propria rivoluzione culturale di vastissima portata sia nello spazio sia nel tempo. Rivoluzione culturale solo apparentemente soffocata dal prelevare del marxismo nelle sue varie configurazioni e chiesuole. E infatti se nella dimensione po-

litica il marxismo, dopo le prime effervescenze libertarie, egemonizza il movimento degli studenti e le rivendicazioni operaie, nell'ambito più propriamente sociale, nella costruzione di senso della convivenza e dei rapporti, le idee libertarie muovono vigorosi passi in avanti.

È da quella data che è possibile parlare con sufficiente sicurezza di un diffondersi delle idee libertarie che proprio in questo processo di allargamento attenuano o perdono la loro carica dirompente trasformandosi in comportamenti generalizzati. Ed è anche sull'onda di questa diffusione che il potere, contestato nelle sue espressioni più brutali e scopertamente autoritarie, sposta la sua legittimazione. Con la messa in discussione della sua forma esteriore, il potere perde parte del suo carisma e quindi della sua legittimazione simbolica. Risultato da non sottovalutare perché nonostante il '68 avesse prodotto una critica parziale al potere, per di più riproducendo al suo interno forme nuove di *leadership*, il fenomeno induce la parte più attenta della classe dominante



a presentarsi soprattutto come classe dirigente cioè che non opprime ma esercita una funzione indispensabile nella società complessa.

Questo dislocamento, spostamento del luogo della legittimazione del potere lascia uno spazio vuoto che viene occupato da rivendicazioni e affermazioni istituzionali di maggiori libertà civili. Campagne referendarie e conquiste sociali segnano la creazione di valori nuovi nella società e nuovi equilibri in campo politico istituzionale. Grazie infatti alle condizioni favorevoli createsi con la caduta di alcuni miti e con l'effervescenza sociale, le idee libertarie trovano un'udienza inaspettata e impreveduta persino dal movimento anarchico che ne è il portatore e diffusore in forma estrema e compiuta.

Questa situazione ha creato una sorta di ideale rapporto "dialettico" a distanza tra movimenti alternativi e delle libertà civili, da un lato, e idee e movimento anarchico, dall'altro. Un rapporto ideale che è possibile identificare solo attraverso una particolare lettura degli eventi. Nondimeno presente e che, pur flebile e discontinuo, spinge le forze libertarie-istituzionali al recupero di domande di libertà presenti nel corpo sociale grazie anche alla diffusione delle idee libertarie fatta dal movimento anarchico. Ed è così che il diffondersi dell'astensionismo spinge queste forze a proporre forme di partecipazione più diretta come i referendum o come in casi più recenti — le liste verdi — a ipotizzare la rotazione degli incarichi per gli eletti nelle amministrazioni comunali.

Il radicale astensionismo propagandato dagli anarchici è dunque solo apparentemente sterile, perché già nell'immediato — soprattutto di fronte all'estendersi del fenomeno, ovviamente non direttamente riconducibile all'azione degli anarchici — produce l'affermazione di forme partecipative che tendono ad attenuare l'intangibilità della delega tipica della democrazia rappresentativa. Ma il diffondersi dello spazio delle libertà civili va anche ascritto alla contemporanea crisi — si spera irreversibile — del marxismo. L'inocultabile realtà oppressiva del socialismo reale, unita alla falsificazione storico-teorica di alcuni dei nodi centrali della teoria marxiana (dittatura del proletariato, teoria del valore-lavoro, legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, futilità della formula della composizione organica del capitale, ec-

cetera) e agli effetti disastrosi della pianificazione sovietica, hanno generato profondi dubbi sulla validità e scientificità di questa moderna religione della salvezza.

Le richieste di maggiori libertà civili, infatti non vengono considerate come "orpelli della società borghese", ma valori dell'uomo moderno e anche strumenti per il perseguimento della libertà sociale. Non, quindi, "sovrastrutture" irrilevanti rispetto alla "struttura" economica. È un grosso passo in avanti che mina la pretesa economicista del marxismo. Ma va anche rilevato che la critica al marxismo ha comportato anche una rivalutazione delle analisi — in alcuni casi vecchie di cent'anni, si pensi a Bakunin — fatte dagli anarchici sia prima che durante l'affermarsi della dittatura bolscevica. Alcuni a denti stretti, altri con molta onestà intellettuale, gli studiosi italiani hanno dovuto riconoscere la validità delle critiche anarchiche al marxismo, la scientificità delle loro analisi che discendevano da una corretta correlazione tra mezzi e fini. Insomma oscurato per decenni dal marxismo trionfante, il pensiero anarchico si è preso una indiscutibile rivincita proponendosi nel contempo come strumento validissimo di investigazione sociologica e politica.

Basterà ricordare non solo le analisi anticipatrici di Bakunin e Makhaiski sul ruolo della burocrazia come nuova classe dominante, ma anche l'analisi fatta "sul campo" da Petr Arscinov (durante la rivoluzione russa) dei funzionari del partito bolscevico come avanguardia della nuova classe in formazione. Analisi, queste, che riprese e approfondite ripercorrono tutti gli anni sessanta e settanta del movimento anarchico ponendosi come uno degli esempi di produzione culturale libertaria in grado di anticipare, nuovamente, le analisi su cui la cultura progressista si avventura con grande ritardo.

Proprio l'analisi sulla dinamica delle classi in ascesa al potere, ci indica la capacità della cultura anarchica di essere acuta anticipatrice di tematiche sociali che verranno "scoperte" a distanza di decenni, se non di secoli, dalla cultura progressista. Libero da dogmi e costituzionalmente spregiudicato, il pensiero anarchico si muove con disinvoltura tra i tabù sociali mettendone a nudo l'arbitrarietà e la dimensione occulta derivante dal dominio. Ed è in questa chiave che l'anarchismo anticipa di oltre un secolo la critica al ruolo oppressivo dell'uomo sulla donna.

Da Mary Wollstonecraft a Emma Goldman, da Louise Mi-

chel a Giovanna Berneri assistiamo a un fiorire — anche da parte di pensatori maschi — di analisi sulle diseguaglianze della donna e a proposte per il suo superamento. Sulle stesse pagine di questa rivista (vedere l'articolo di Tiziana Ferrero) già negli anni quaranta e cinquanta compaiono articoli che anticipano di diversi anni temi che saranno il cavallo di battaglia del movimento femminista.

Anche in questo caso il rapporto cultura anarchica/cultura progressista non è diretto, anzi proprio in questo ambito si può notare come il movimento anarchico, benché possieda già analisi e critiche sulla diseguaglianza delle donne, non le utilizzi per l'attività di divulgazione e agitazione. Momento di debolezza della cultura anarchica determinato proprio da quel rapporto cultura/movimento a cui accennavo prima: il soggetto sociale non utilizza compiutamente la sua stessa cultura. Solo con anni di ritardo rispetto all'esplosione del fenomeno femminista, l'anarchismo riesce a utilizzare e a produrre nuova cultura su questo problema ed è da quel momento, circa la seconda metà degli anni settanta, che la cultura anarchica riallaccia un rapporto "dialettico" con la cultura femminista. Ma a quel momento solo con la parte più critica e disincantata e più nel Nord dell'America e dell'Europa che non in Italia.

Analizzare, però, i vari ambiti e i differenti momenti dell'influenza mediata della cultura anarchica sulla cultura progressista in Italia, diventerebbe operazione descrittiva se non cogliamo l'aspetto fondamentale della prima.

L'anarchia, in quanto critica estrema al dominio, ha posto, nonostante la debolezza del soggetto sociale che la propone, un'alternativa radicale al sistema vigente. Questo fatto da un lato ci aiuta a comprendere i suoi insuccessi storici (per ora s'intende), ma dall'altro ci permette di cogliere la sua funzione vivificante, perché dissacrante, nella società.

La sua irrecuperabilità, se non in forme altamente mediate, da parte della società del dominio fanno sì che l'anarchismo in quanto tale (cioè nella sua forma compiuta) non possa che restare nella marginalità perché la sua diffusione oltre certi livelli rappresenterebbe, ovviamente, la crisi e l'annullamento dell'attuale struttura sociale.

Ma nel contempo la sua persistenza e riproduzione funzionano da correttivo alle forme più scoperte di autoritarismo. Pur relegata nella marginalità, quindi, la cultura anar-

chica attraversa con la sua critica radicale la società del dominio alimentando e fornendo plausibilità alle proposte di miglioramento avanzate da altre forze sociali. Ma non solo questo. La sua stessa esistenza indicando un totalmente altro, spezza la logica omnicomprensiva del dominio, presentandosi quindi come elemento distonico e disturbatore della costruzione di senso del dominio.

La legittimità di quest'ultimo viene costantemente messa in discussione da un elemento che nega questa legittimità: non criticando quindi questo o quell'altro aspetto, ma invalidando il suo stesso principio costitutivo. In questo senso l'anarchia si rivela come un perfetto analizzatore del dominio che gli apre i custoditi sotterranei dove vengono occultati i suoi meccanismi di riproduzione. Raccontandoci l'inutilità e soprattutto la dannosità del dominio, la cultura anarchica si colloca nel luogo della delegittimazione permanente per ripetere ora sommessamente ora a voce spiegata che «il re è nudo».



L'itinerante

Marianne Enckell

Nel settembre del 1955 si riunivano a Milano centocinquanta economisti e sociologi «per studiare, sotto il titolo poco chiaro *L'avvenire della libertà*, il mondo come va... Si trattava di confrontare le dottrine classiche (liberalismo, comunismo, marxismo, nazionalismo) con le realtà viventi. Per esempio: cercare di sapere... se la società dove esiste una certa libertà non sono maggiormente minacciate dalla propaganda totalitaria delle società fortemente gerarchizzate».

Per Louis Mercier Vega, che assiste al convegno, si tratta del solito linguaggio di intellettuali gelosi dei propri privilegi materiali e morali: «Quando dei vegetariani si riuniscono in un congresso ci sono molte probabilità che la maggioranza sia composta di persone che hanno o hanno avuto mal di fegato.

Quando degli uditori vanno ad ascoltare un'esposizione di psicanalisi è probabile che siano soggetti a dei complessi. Ebbene, abbiamo creduto di poter notare che gli intellettuali riuniti a Milano si preoccupavano dell'avvenire della libertà nella stessa misura in cui la loro libertà era minacciata».¹

Non è questo il tipo di problemi che le riviste anarchiche si preoccupano di affrontare. A partire da questo momento e per quasi sette anni Mercier invierà ogni mese una corrispondenza di due o tre pagine a Giovanna Berneri, redattrice di *Volontà*: non riflessioni "da intellettuale", ma l'osservazione critica degli avvenimenti politici e sindacali in Francia e nei paesi in cui lo portano i suoi viaggi.

La sua collaborazione a *Volontà* risale al primo numero.²

¹ *Volontà*, a. IX, n. 6, novembre 1955

² *Volontà*, "Il loro socialismo e il nostro", a. I, n. 1, agosto 1946.

Ritornato in Francia dopo i vagabondaggi degli anni di guerra, nel giro di qualche mese ha voluto contribuire immediatamente a rimettere in piedi il movimento anarchico, a costruire organizzazioni operaie indipendenti, a forgiare strumenti per comprendere e per lottare.

I primi articoli focalizzano i punti fondamentali: la critica delle nuove classi dirigenti, e della subordinazione della sinistra a Mosca, la necessità dell'internazionalismo, la critica ai vecchi del movimento per il loro attaccamento sclerotizzato a slogan superati, l'importanza dell'azione operaia. Uno degli ultimi articoli di questo periodo, *Problemi non problematica*,³ entra direttamente nel dibattito in corso nel movimento italiano: «Conoscere il cammino generale della società; apprezzare con la massima esattezza possibile l'evoluzione delle strutture economiche, politiche e sociali; valutare con precisione le forze che si posseggono; distinguere gli elementi utilizzabili da quelli pericolosi; riunire in fascio la potenza delle velleità, delle speranze, degli sforzi di chi sta in basso — e tutto ciò per conquistare o almeno avvicinare un sistema sociale che garantisca la libertà di ciascuno, la cooperazione di tutti, per mezzo di una lucidità individuale e collettiva via via maggiore. Ecco, noi pensiamo, un metodo di intervento che è accettabile da tutti...

Il metodo dei feticci, che proclama l'immanenza del progresso e l'attesa del miracolo, può essere senza dubbio cento volte più eccitante del monotono sforzo quotidiano, dello studio permanente delle società, degli avvenimenti e dei fatti entro i quali noi viviamo e dobbiamo agire. Ma il metodo della ricerca attenta, dello studio degli avvenimenti, compiuto per determinare metodi e fini d'azione, ha questo di buono: che non consente alcuna illusione, che mette gli uomini di fronte al loro destino, con degli utensili per costruirselo».

Tra le carte di Mercier, un fascio di lettere di Giovanna. Avrei dovuto andare a Pistoia, all'Archivio Berneri, e cercare quelle di Mercier; devo quindi un poco inventare...

Giovanna Berneri conobbe Mercier dopo il suo arrivo a Parigi nel 1934. Egli frequentava la drogheria della Nation ed era un fratello maggiore per Maria Luisa e Giuliana; ed è soprattutto grazie a Maria Luisa che durante la guerra, da lontano, ha potuto mantenere i contatti con i compagni in Europa.

³ Volontà, a. IV, n. 10, aprile 1950.

Verso il 1955 Giovanna lascia Napoli per Genova-Nervi: in quegli anni è sola ad occuparsi di *Volontà*. Mercier lavora a "Preuves", la rivista del Congrès pour la Liberté de la Culture, a Parigi; ha ripreso i contatti con l'America Latina, sta per recarsi in Africa, in Oriente, in Svezia. Sarà un osservatore critico, un giornalista militante. Ma continua a non amare gli intellettuali; ricomincia ad inviare "corrispondenze" mensili a più di dieci riviste anarchiche e sindacaliste: *Volontà*, "Freedom", "Arbetaren", "La Révolution prolétarienne".

«Ho fatto il numero 5 di *Volontà*», gli scrive Giovanna il 18 gennaio 1956, «un povero numero messo insieme alla meglio perché mancava il materiale. Persino le Lettere (ad eccezione della tua) mi sono mancate. Spero che vada meglio il prossimo numero; anzi ti prego se hai pronto qualche cosa di tuo o di qualche altro di mandarmelo, così posso incominciare il lavoro di traduzione... In mezzo a noi niente di nuovo. Si parla ora di Congresso. Congresso nazionale, congresso internazionale. Mi pare che ci sarebbe di meglio da fare, ma siccome fare un congresso è più facile e più piacevole, si arriverà certamente a farlo».

Giovanna sta al gioco e comincia le sue lettere con «Caro Louis»; eppure, per lei e per gli amici di un tempo, lui era il piccolo Charles. Lui ha scelto pseudonimi internazionali: Santiago Parane per il Cile e il grande fiume che si getta nel Rio de la Plata, Damashki, in ricordo dell'Oriente in cui ha vissuto dal 1942 al 1945, l'Itinerante...

Mercier la mette in contatto con dei corrispondenti, le invia dei testi, l'incoraggia a chiedere articoli. Jacob Prince scrive dall'Argentina, Helmut Rüdiger dall'Svezia, Gustave Stern commenta gli avvenimenti tedeschi, Jean De Boé (il vecchio della "Banda Bonnot" diventato responsabile del sindacato dei tipografi) quelli del Belgio.

Essi si aggiungono ai collaboratori stranieri fissi o salutarri: André Prudhommeaux (Prunier) di Parigi, Giovanni Baldelli (John Gill), Vernon Richards e Albert Meltzer di Londra, Luce Fabbri di Montevideo. Altri nomi appaiono qua e là, di persone che hanno scritto direttamente alla rivista o di cui è stato tradotto un articolo. In sette anni *Volontà* pubblicherà più di sessanta articoli di Mercier e un numero indeterminato di testi segnalati o sollecitati da lui.

Leggendo questa corrispondenza ammiro il legame d'ami-

cizia e di fiducia tra i due. Che si tratti di avvenimenti internazionali o della vita del movimento anarchico le loro valutazioni e le loro esigenze sono quasi sempre molto simili, e quando accade che differiscano la discussione avviene su un piano di stima reciproca.

La causa spagnola, la causa operaia

Da una lettera di Giovanna, 8 agosto 1957:
«Avevo tradotto il tuo interessantissimo articolo sulla Spagna e verrà pubblicato nel n. 10 dopo un vuoto articolo di C (.), uno dei soliti discorsi rettorici che non dicono niente. Mi dirai perché l'ho pubblicato, ma C (.) mi tempesta sempre dei suoi scritti e vorrei che i compagni spagnoli, leggendo il tuo articolo, si rendessero conto del vuoto pneumatico che esiste in certuni di loro che passano tra i maggiori».

Questo articolo, *Spagna da costruire*,⁴ innesca una polemi-

⁴ Volontà, a. X, n. 10, luglio 1957.



ca che durerà a lungo. In Spagna, all'inizio dell'anno, gruppi clandestini avevano proposto all'emigrazione di sottoscrivere un accordo sulle esigenze minime del post-franchismo. Il documento, probabilmente ispirato da Dionisio Ridruejo e dall'ambiente dell'Azione Cattolica, prevedeva il ristabilimento della monarchia e suggeriva che «è meglio intendersi ora che umiliarsi dopo». Una buona parte dell'emigrazione spagnola, conscia della sua incapacità a rovesciare Franco coi suoi soli mezzi, accetta la discussione.

«Stiamo attenti a non schematizzare, ma diciamo, da una parte, l'insieme dell'emigrazione è invecchiata e le nuove generazioni dell'interno non la conoscono che da lontano, male o affatto, e la natura dei problemi che preoccupano queste nuove generazioni sfugge spesso agli emigrati; dall'altra parte, il campo operaio dell'emigrazione ha saputo meglio conservare la sua vitalità e la sua dignità che il quadro ufficiale di una repubblica di principio, i cui servitori e rappresentanti ufficiali sono in gran parte reinstallati nei paesi dove hanno trovato ospitalità senza speranza di ritorno in Spagna, o sapendo che vi ritorneranno senza tamburo e tromba».

Questo discorso vale per le due CNT dell'epoca: quella che pubblica "España Libre" critica la influenza della FAI sull'organizzazione sindacale e vuole un sindacalismo moderno per cui accetta la collaborazione dei partiti e "l'accordo" proposto dall'interno; e quella che pubblica "Solidaridad Obrera" che invece le rimprovera di aver imbastardito e reso politico il sindacalismo e di abusare del nome CNT. Le critiche che le due organizzazioni si fanno sono ampiamente fondate, ma finiscono per logorarle.

«Ciò che potrebbe e ciò che può fare la CNT — e noi siamo convinti che nelle due correnti le volontà e le capacità esistono — è di comportarsi come una delle forze determinanti del presente e dell'avvenire spagnolo, e di apparire alle nuove generazioni come un'organizzazione sana ed efficace non prigioniera del passato. Questo comportamento non può manifestarsi nè essere riconosciuto con il gioco di parole e di propaganda, nè con delle dimostrazioni di eroismo. È legato e dipende da uno sforzo di conoscenza della realtà presente, dei problemi essenziali, delle trasformazioni sociali interne... Perché Franco e i Franco esistono per il fatto che i problemi di Spagna non sono risolti».

Accade che Mercier avrà più occasioni di lavorare con i

“collaborazionisti” che con i “faisti”. Quando poco dopo si realizzerà uno dei suoi grandi progetti, il bollettino della Commission Internationale de Liaison Ouvrière pubblicato in più lingue, alcune organizzazioni criticheranno aspramente questa esperienza: la CILLO avrebbe raggruppato elementi riformisti della SAC svedese e della CNT, dei gruppuscoli olandesi e francesi slegati dagli anarchici dei loro paesi, delle frazioni deviazioniste dell’AIT.

Giovanna Berneri, che ha creduto nell’avventura e pubblica in *Volontà* articoli tratti dal bollettino CILLO come quelli di altre tendenze, incorre nelle critiche della FA italiana che chiede precisazioni. La CILLO infatti non bada molto alla forma, è aperta a tutti quelli che vogliono collaborarvi, a tutte le informazioni solide e non dogmatiche sulle lotte operaie. Essa non intende affatto costituire una internazionale né fare concorrenza a nessuno.

Il bollettino — modesto, ciclostilato, irregolare — vivrà alcuni anni durante i quali riunirà militanti solidi e organizzazioni deboli, contribuirà alla solidarietà internazionale e commetterà inevitabilmente degli errori.

Nessuno degli attori principali è ancora in vita: l’ampiezza delle informazioni e dei contatti richiederebbe un enorme lavoro di ricerca e di valutazione...

Est-Ovest

Nel 1959 Fidel Castro rovescia Batista a Cuba e nazionalizza zucchero e petrolio. La rivolta anti-cinese in Tibet viene domata. Si accelera il processo di indipendenza degli Stati africani. Arriva al culmine la corsa alla conquista dello spazio. I movimenti pacifisti manifestano contro la bomba atomica. Tanti luoghi di seduzione e di intervento per gli Stati Maggiori e per la propaganda americana e sovietica.

Nel novembre 1959 *Volontà* invita al dibattito sul tema Est-Ovest:⁵ sbarazziamoci dei vecchi cliché, vediamo di fare una ricerca onesta.

«Nell’esaminare i due sistemi sociali pensiamo che i criteri comunemente usati per la superiorità dell’uno sull’altro, del benessere, del progresso scientifico non siano sufficienti, perché sappiamo che il benessere e il progresso scientifico non

⁵ *Volontà*, a. XII, n. 11, novembre 1959.

coincidono necessariamente con la civiltà. E neppure il criterio della libertà è giusto perché, anche questo è scontato, là dove si dice che esista non v'è realmente che la sua parvenza esteriore. A una crisi di valori superati occorre iniziare la ricerca degli elementi formatori di nuovi valori».

Il primo contributo è anche il solo che tenti un'analisi globale della situazione internazionale e dell'atteggiamento degli anarchici.

Non illudiamoci, scrive Mercier:⁶ troppo spesso è successo che gli anarchici scegliessero un campo o l'altro, si trattasse di Kropotkin e Grave durante la prima guerra mondiale, o di Rudolf Rocker e gli "anarchici di Churchill" durante la seconda. Non è sempre così evidente l'essere internazionalisti. E non basta neppure la non-partecipazione: coloro che rifiutano di marciare dimostrano coraggio ma il pacifismo di oggi non è l'antimilitarismo operaio e militante fiducioso nel suo ruolo rivoluzionario ormai ampiamente dimenticato.

Anche le organizzazioni operaie e sindacali si fanno prendere dal gioco delle potenze. E la manipolazione risulta più facile laddove la tradizione e il costume operai sono scomparsi o non esistono più. Gli anarchici non sono immuni da queste tentazioni: alcuni militanti sono caduti in Bulgaria dove avevano accettato di essere inviati dai servizi segreti occidentali; altri non si sono sbilanciati sulla rivoluzione dei consigli in Ungheria (come più tardi su Solidarnosc in Polonia) per avervi visto, influenzati dalla propaganda post-staliniana, solo una manovra della Chiesa. Ci si sente più sicuri accettando il male minore: De Gaulle era l'unica via d'uscita possibile per la Francia, l'intervento cinese fa uscire il Tibet dal feudalesimo...

«La mia profonda convinzione è che non possiamo puntare nè sull'Est nè sull'Ovest, se noi non vi vediamo altro che i sistemi di privilegi e di governi, e che non possiamo neppure fidarci delle loro intese apparenti o dei loro accordi provvisori, ma che la nostra sola possibilità e la nostra sola speranza stanno nella intera utilizzazione delle nostre forze nei regimi cosiddetti democratici, e nell'aiuto ai lavoratori dei regimi totalitari e dittatoriali antepoendo alle misure militari una forma operaia solidale... Così la scelta non è tra la NATO e il Patto di Varsavia, ma sull'utilizzazione del patto non scritto che unisce tutti gli sfruttatori del mondo intero e che indica come dovere ai lavoratori liberi di sostenere e

⁶ Volontà, a. XIII, n. 2, febbraio 1960.

di aiutare i lavoratori sotto il giogo». La schiavitù non può condurre alla libertà, la solidarietà non può limitarsi agli slogan.

«Il tuo intervento», commenta Giovanna Berneri il 20 febbraio 1960, «è fatto bene e analizza intelligentemente le situazioni, ma è debole là dove proponi i rimedi e le soluzioni. È debole sul punto su cui siamo deboli, perché le soluzioni si presentano molto difficili. Speriamo che serva di stimolo e che altri intervengano».

Gli altri contributi non saranno numerosi: Luce Fabbri, Jacob Prince, Claudio Cantini, Sigfried, Gaston Leval, e gli editoriali della stessa Giovanna Berneri che lascia comunque aperto e incompiuto il dibattito.

La fine di un periodo

Giovanna Berneri conta molto su Mercier, anche se i suoi compagni della redazione non l'apprezzano sempre quanto lei. Essa cerca di seguire gli avvenimenti, resiste alla fatica, non rinuncia alle sue esigenze:

«Sarebbe proprio interessante avere notizie dirette dal Belgio: la situazione dev'essere complicata e dura laggiù per i nostri compagni. Nessuno s'è fatto vivo. Se ci fosse qualche stupida polemica tutti vorrebbero dire la loro» (Lettera del 20/1/1961).

«Con il n. 3 di *Volontà* riprenderò le rubriche e, quindi, se prima del 10 febbraio hai pronta un'altra lettera più attuale, inviamela che senz'altro verrà pubblicata. La parte Corrispondenze allarga l'orizzonte e dà vivacità alla rivista» (31/1/1961).

La lettera di febbraio non apparirà. Giovanna Berneri è ricoverata in ospedale e muore il 14 marzo 1962. Mercier parte qualche settimana dopo per l'America Latina dove si fermerà tre anni per il suo lavoro. Ha conservato i contatti con Pio Turrone, compagno di trent'anni di lotte, ma la rivista è cambiata e il mondo anarchico francese e italiano di quegli anni non ispira loro molta fiducia. Ci vorrebbero — si dicono — dei giovani compagni di Milano o di Losanna che forse non sarebbero velleitari come gli altri... Ma Mercier non scriverà mai più su *Volontà*.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

Volontà e il problema dell'emancipazione femminile

Tiziana Ferrero

Da quando, nel 1980, sono entrata nella redazione di *Volontà*, non mi sono mai preoccupata di conoscere il passato della rivista, né sentivo il bisogno di soddisfare alcuna curiosità circa la sua storia, i compagni che l'avevano fondata e che vi avevano lavorato. Sommarariamente sapevo che era stata fondata da Giovanna Berneri, che conoscevo come la compagna di Camillo, e da Cesare Zaccaria. Solo quando la redazione ha deciso di dedicare parte di questo numero al suo 40° anniversario si è imposta la necessità di spulciare, conoscere, individuare i «grandi temi» che la rivista aveva affrontato. È stato un po' come scavare nel passato di una persona, capire ciò che la muoveva nel panorama della pubblicistica anarchica e del movimento, afferrarne in un certo senso la «psicologia».

Uno dei grandi temi trattati da *Volontà* fu il problema dell'oppressione della donna e la sua emancipazione. Una scoperta interessante, forse un po' inattesa perché il movimento anarchico ha sempre e solo affrontato teoricamente e marginalmente la questione femminile come uno dei tanti problemi che la rivoluzione avrebbe poi risolto. Il rovesciamento delle istituzioni, l'abolizione del potere e delle forme di oppressione e di schiavitù in cui questo si esplicita sono difatti rinviati alla rivoluzione, momento catartico per ogni buon anarchico che si rispetti. Ma le donne costituiscono metà del genere umano e per millenni il potere se ne è servito per autopettersi, relegandole alla periferia della società, in stato di inferiorità culturale e pratica. Se non vi può essere libertà finché tutti gli individui non sono liberi — essere li-

beri significa non solo non essere assoggettati a qualsiasi forma di istituzione o di potere, ma anche rovesciare completamente l'immaginario sociale e culturale fondato su relazioni di potere — non si può quindi prescindere dal problema che l'emancipazione della donna pone. Ma se i fucili possono scalzare il potere e i suoi uomini — immagine classica della rivoluzione — possono forse cancellare con un colpo di spugna secoli di pregiudizi, di morale cattolica, di ignoranza e di soprusi? L'individuo va ricostruito, educato ad un'etica diversa, e forse i compagni che fin dal 1946 si sono occupati di *Volontà* l'avevano capito. Pensavano ad un anarchismo dei comportamenti, come lo definisce Pier Carlo Masini nella sua intervista; così, accanto agli articoli di riflessione sui grandi temi dell'anarchismo (la rivoluzione, l'etica anarchica, il potere, l'anarcosindacalismo) trovano posto anche articoli — spesso molto brevi, a volte delle «noticine» di redazione, ma comunque molto costanti — di etica «spicciola», di costume, diremmo oggi, divulgativi. La donna e la sua emancipazione è uno dei temi più dibattuti, forse proprio perché fino ad allora era stato poco esplorato e di cose da dire ce n'erano molte.

Grande anticipo sui tempi, dunque, se si pensa che solo nei primi anni '60 (i «favolosi Sixties») esploderanno nei campus americani con tutta la rabbia di secoli di oppressione i primi movimenti di rivolta femminile. In Italia il movimento femminista farà la sua comparsa solo all'inizio degli anni '70, sulla scia del Sessantotto, quando i valori messi in discussione si allargavano a macchia d'olio, fino a comprendere la famiglia, la coppia, la sessualità, l'educazione, ecc. Temi non nuovi per *Volontà*, perché è proprio partendo da rivendicazioni concrete quali il controllo delle nascite e il parto senza dolore, o dall'analisi di situazioni degradanti per la donna, quali l'incesto e la prostituzione, il suo totale asservimento nell'ambito familiare, che la rivista svolge il dibattito sull'emancipazione femminile. Scriveva Giovanna Berneri: «(...) Però, nel caso del parto senza dolore, c'è un dovere che è di tutti: aiutare la donna a liberarsi non solo del fardello di dolore che sembrava inevitabile nel parto, ma anche da pregiudizi, ignoranze secolari che sono all'origine di tanti suoi complessi di inferiorità. Si parla spesso di emancipazione sociale e politica della donna senza però pensare che bisogna cominciare con il risolvere questi problemi fondamentali»

(Giovanna Berneri; «Il parto senza dolore», *Volontà*, n. 10, 1957, pag. 591). C'è quindi lo sforzo evidente da parte di *Volontà* di parlare apertamente e direttamente, di divulgare nell'Italia arretrata, avvelenata dall'ignoranza, dal fatalismo e da un bieco cattolicesimo, ciò che in altri paesi dell'Europa già stava emergendo a favore della donna. A questo scopo è bene ricordare che proprio Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria subirono un processo per aver stampato un opuscolo, *Il controllo delle nascite*; immediatamente sequestrato, che uscì nel 1948 e riprendeva tre articoli già pubblicati su *Volontà* nel 1947. L'8 maggio 1950 gli imputati vengono assolti perché «il fatto non costituisce reato». Il tribunale di Napoli riconosce a Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria «le loro convinzioni politico-sociali, delle quali appaiono ferventi assertori, la serietà degli studi in base ai quali l'argomento è trattato, la compostezza dei termini nella trattazione di delicati argomenti e le finalità stesse della pubblicazione che ha raccolto, in un unico testo, gli stessi argomenti già pubblicati nel periodico *Volontà* di carattere prettamente politico sociale» (*Volontà*, «Sentenza sul controllo delle nascite», n. 5, 1950, pag. 276). Alcuni anni più tardi nasce l'Aied (proprio l'Associazione italiana per l'educazione demografica) che ripubblicherà più volte l'opuscolo di Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria.

Dobbiamo pensare che *Volontà* e la sua redazione si muovono nell'Italia, liberata sì, ma bigotta, della ricostruzione post-bellica prima e del boom economico poi. La donna esce dal ventennio fascista — dove il suo ruolo era quello della «grande madre», fabbrica di balilla e soldati per la patria — e acquisisce il diritto di voto solo perché le forze cattoliche contavano sulla sua arretratezza e sulla sua fede religiosa per vincere le elezioni del '46. In uno scambio epistolare tra Giovanna Berneri e Anna Garofalo, autrice del libro *L'italiana in Italia*, uscito nel 1957 e collaboratrice di riviste quali *Il mondo* e *Il ponte*, leggiamo: «Vengo al diritto di voto, che le donne ottennero in quello stesso anno. E insisto nel dire che "esse ottennero prestigio e sostegno dal voto" (mentre lei — Giovanna Berneri, ndr — lo contesta) se anche hanno votato male e probabilmente, ancora per qualche competizione elettorale, continueranno a votare male» (Anna Garofalo, «L'italiana in Italia», *Volontà*, n. 4, 1958, pag. 164). Risponde nello stesso numero Giovanna Berneri: «Chi crede

nello Stato, nelle sue istituzioni, ed è un sincero democratico, è logico che lavori con la speranza di rendere più democratici l'uno e le altre. Ma per chi, come noi, crede che i modi di pensare ed i costumi si evolvono al di fuori ed anzi contro le istituzioni esistenti, trova negativa l'azione svolta nell'ambito e in subordinazione delle suddette istituzioni». D'accordo con Giovanna Berneri (del resto già Emma Goldman tuonava contro le false libertà come il diritto di voto, rivendicato dalle femministe americane degli inizi del secolo) non si può ignorare tuttavia che tra le affermazioni di principio contenute in questa risposta e l'opera di divulgazione e di educazione svolta realmente da *Volontà* in merito ai problemi legati alla donna, emerge la difficoltà, nella quale si è spesso trovato il movimento anarchico, di mediare tra una pratica libertaria, comprensiva di battaglie per i diritti civili; e i postulati teorici. Da una parte c'è il cosiddetto paese reale, con situazioni politiche, sociali ed economiche arretrate, dall'altra c'è il movimento anarchico, spesso già troppo avanti o



talvolta troppo indietro rispetto alle richieste di maggiori diritti civili. Infatti, essere presenti nei movimenti di rivolta, cercando di imprimere a questi spinte egualitarie e libertarie, non significa dover scendere a patti con il potere o venire meno alla propria coerenza ideologica del «mezzo uguale al fine». Lo stesso problema si pose in cento occasioni, tra cui, nel '74, per la battaglia sul divorzio e, più tardi, per quella sull'aborto. Furono invece il partito radicale e il movimento femminista a far esplodere quest'ultimo problema attraverso prima la creazione di cliniche clandestine ed autogestite, dove, per la prima volta in Italia, si praticava l'aborto con il metodo Karman, e le autodenuce poi. Gli anni '70 sono anni di grandi fermenti culturali, che coinvolgono ampi strati della società e probabilmente dieci anni fa le richieste di più ampi spazi di libertà da parte del paese reale coincisero, almeno superficialmente e per qualche tempo, con le spinte più radicali dei movimenti di rivolta, tra cui quello femminista.

Volendo ora analizzare il ruolo di *Volontà*, constatiamo che è storicamente «sfasata» di almeno quindici anni rispetto alla società e al movimento anarchico stesso. *Volontà* è nata come rivista teorica e come tale ha avuto indubbiamente un ruolo di avanguardia sia nel movimento che nella società. Il movimento anarchico, negli anni '50, era prevalentemente anarcosindacalista e dibatteva di problemi principalmente politici, ecco perciò la difficoltà della rivista di affrontare temi differenti in modo non ripetitivo rispetto ai grandi postulati teorici. Ciò si è verificato anche in tempi più recenti, quando *Volontà* parlava per prima di tecnoburocrazia, uscendo da uno schema culturale influenzato dal marxismo, che individuava nel confronto-scontro di due classi (proletariato e borghesia) tutto l'agire rivoluzionario. O ancora quando la rivista cominciò a pubblicare gli scritti di Bookchin, intravedendo nell'interesse per l'ecologia e l'ambiente la nascita di un nuovo movimento d'opinione.

Tornando al problema dell'emancipazione femminile, nel 1964, sul numero tre, *Volontà* pubblicava, a due anni dalla morte di Giovanna Berneri, un suo scritto del lontano 1944, una specie di «appello» all'universo femminile, intitolato «Alle donne», in cui si legge: «Siamo vissute sempre in disparte della vita sociale perché per secoli ci hanno fatto credere che compiti esclusivi della donna fossero i figli ed i lavori domestici. Mai nessuno ci ha fatto intravedere la possibilità che

la nostra vita potesse avere un orizzonte che oltrepassasse le pareti di casa». E ancora: «Dobbiamo persuaderci che siamo diverse dagli uomini, ma abbiamo qualità e capacità che essi non hanno, e che soltanto da una collaborazione stretta tra gli uomini e le donne, la società potrà, forse, trarre quell'equilibrio che le è mancato finora. (...) Ma per arrivare ad occupare degnamente il posto che ci spetta è necessario che incominciamo con il trasformare noi stesse, con il rivedere tutte le idee che abbiamo sempre accettato senza discutere, e con il sottrarci innanzi tutto al dominio dei preti i quali vorrebbero mantenerci nell'ignoranza».

Grande lungimiranza dunque di Giovanna Berneri ed estrema lucidità nell'individuare nella collaborazione tra uomo e donna il mezzo per arrivare all'equilibrio della società. Sostanzialmente sulle stesse posizioni di Giovanna Berneri, gran parte del movimento anarchico — o meglio, delle anarchiche — si dichiarò contrario al separatismo propugnato dal nascente femminismo italiano degli anni '70 che si ispirava praticamente a quello americano. Tuttavia ricordo un'assemblea generale (*chiusa ai maschi*), alla quale partecipai insieme ad altre compagne del mio gruppo, di donne anarchiche e libertarie provenienti praticamente da tutta Italia, in cui si discusse proprio del separatismo, del problema dell'aborto, dell'autocoscienza, ecc. L'assemblea si divise sostanzialmente in due: da una parte c'erano le compagne che, tentando di salire in corsa sul treno femminista già in movimento (ahimé, quanti scivoloni!) approvarono, facendole proprie, le rivendicazioni delle femministe classiche; dall'altra le anarchiche conscie dei limiti di quelle rivendicazioni che non comprendevano un'analisi più ampia della società e del potere, e assolutamente contrarie a riconoscere una specificità del problema femminile, all'interno di una lotta globale al potere e alle sue istituzioni. Molta acqua è passata sotto i ponti. Il movimento femminista ha segnato il passo e proprio sui limiti individuati allora dalla parte più cosciente e lungimirante del movimento anarchico ha fatto un clamoroso tonfo. Ciò che rimane oggi del femminismo italiano spaventa solo a guardarlo. Assolutamente fuori da una logica rivoluzionaria, e completamente integrate nel sistema, le «nuove» femministe mirano prepotentemente a sostituirsi agli uomini in ogni ambito della società: lavoro, politica, privato. Le meno emancipate devono sentirsi realizzate in quelle che han-

no raggiunto i vertici, affidarsi a quelle donne, cioè, che, forti della loro maggiore esperienza e conoscenza, diventano nuovi punti di riferimento. Tutto rimane immutato, si fanno propri i valori maschili, cambia il sesso, non cambia il segno, che rimane sempre quello del potere.

Ma dalle frange femministe più radicali del continente americano (ancora una volta!) giungono nuovi fermenti, nuove prospettive e *Volontà* dedica il numero quattro del 1982 al tema monografico «Femminismo e anarchismo», pubblicando due scritti: «La via femminista all'anarchismo», di Peggy Kornegger e «Il movimento delle donne, l'anarchismo e lo stato», di Nicole Laurin-Frenette. Il primo esprime una «tendenza esplicitamente libertaria del femminismo, manifestatasi con forza crescente negli Stati Uniti a partire dalla metà degli anni '70». Una sorta di manifesto di un nascente movimento anarco-femminista, l'articolo di Peggy Kornegger apre il dibattito all'interno del movimento anarchico, italiano e francese soprattutto, su un nuovo modo di intendere il femminismo. Partendo dal percorso rivoluzionario personale, Peggy Kornegger si rivolge prevalentemente al movimento femminista, esortandolo a considerare e ad abbracciare una critica più radicale delle istituzioni e una prassi anarchica poiché le donne «sono portatrici di una coscienza anarchica sommersa che, se articolata e concretizzata, può portare assai più avanti sul cammino della rivoluzione totale di qualsiasi altra categoria sociale» (Peggy Kornegger, «La via femminista all'anarchismo», *Volontà*, n. 4, 1982, pag. 54). Lo scritto di Nicole Laurin-Frenette traccia una breve ma esauriente storia del femminismo moderno, analizzando le trasformazioni socio-economiche recenti ed individuando in esse il mezzo di cui si serve lo stato per autopropagarsi e mantenere la donna in stato di inferiorità, al di là delle apparenti conquiste sociali. Scrive Laurin-Frenette: «Il potenziale di forza delle donne può essere mobilitato ed usato per la loro liberazione se il movimento femminista imbecca una strada rivoluzionaria, in altre parole se si prefigge un mutamento dell'ordine sociale e non nell'ordine sociale (...) Ma la forza della protesta femminile può essere ritorta contro le donne se, nella loro lotta contro il dominio esse si alleano alle autorità ed alle istituzioni detentrici del potere: partiti politici, sette e chiese d'ogni genere, Stato... Se però la lotta delle donne non viene intrappolata e deviata, può estendersi ad altri li-

velli di dominio e ad altre forme di potere». Entrambi gli articoli sono il segno del mutamento dei tempi. Se *Volontà* negli anni '50 e '60 tentava un approccio all'universo femminile attraverso sia un'opera di divulgazione per la soluzione di problemi concreti (e allora era una delle poche riviste teoriche che ne parlasse), sia di riflessione sull'emancipazione femminile con angolazioni non ripetitive e "moderne", oggi, risolti i problemi più urgenti, il dibattito verte su questione squisitamente teoriche, dove però l'approccio alla tematica è di più ampio respiro. Sono già alcuni anni infatti che parte della stampa anarchica, non solo *Volontà* dunque, ospita articoli sul problema della donna in relazione a quello del potere, ad esempio, e all'interno di alcuni gruppi del movimento va via via crescendo l'interesse verso una nuova potenzialità rivoluzionaria che si può sviluppare dall'altra metà del cielo (oltre all'anarco-femminismo, l'eco-femminismo, l'antropologia al femminile e di segno libertario, ecc.).

Nuovi fermenti, nuovi orizzonti? O ancora un gioco d'anticipo?



Quando nacque Volontà

Pier Carlo Masini racconta

Giovane studente, Pier Carlo Masini entra nel movimento anarchico dopo la seconda guerra e fa parte di un gruppo di giovani che pubblica un giornale (*Gioventù anarchica*); nella stessa redazione ci sono Carlo Doglio e Scalorbi. Alla fine del 1947 viene chiamato alla redazione di *Umanità Nova* e fino al 1949 collabora insieme a Gigi Damiani e ad Alfonso Failla alla gestione del settimanale; nel frattempo collabora con tutta la stampa anarchica, tra cui *Volontà*. Comincia già in questo periodo a raccogliere materiale per il suo archivio e intraprende un attento e minuzioso lavoro di storico. Fonda e partecipa insieme a Cervetto, Parodi e Carlizza ai Gaap (Gruppi anarchici di azione proletaria). Progressivamente si allontana dall'anarchismo, fino a quando, all'inizio del '57, esce dal movimento, pur mantenendo verso questo un atteggiamento di interesse e simpatia che lo portano a scrivere, tra le sue innumerevoli opere, una *Storia degli anarchici italiani*, di cui la Rizzoli ha pubblicato i primi due volumi.

Quando hai conosciuto Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria e qual era la situazione del movimento nel dopoguerra?

I rapporti epistolari con Giovanna Berneri sono stati precedenti ai rapporti personali; l'ho conosciuta attraverso scambi di lettere, dopo che avevo inviato alcuni miei scritti a *Volontà* (il mio primo scritto appare sulla rivista nel 1946); sicuramente ci incontrammo al convegno svoltosi a Bologna nel 1947.

Quel convegno nazionale fu promosso per dare al movimento un «colpo di barra» in senso anti-organizzatore. Il con-

gresso di Carrara svoltosi nel '45 aveva dato vita alla Fai, strutturata addirittura con un Consiglio nazionale, una specie di comitato centrale. Ma in seguito vi era stata la defezione dalla Fai del gruppo che andò, con Carlo Andreoni, a costituire la Federazione libertaria italiana (un gruppo di cui facevano parte anche Concordia e Perelli). Dobbiamo quindi tenere ben presente queste due cose: la scissione di un gruppo, costituito da ultraorganizzatori — tanto ultra che poi confluirono nel Partito socialdemocratico — indeboli gli organizzatori e l'arrivo in Italia di Armando Borghi, con una specie di mandato, di «raddrizzare» il movimento, rafforzò i loro avversari; e questo mandato ebbe per così dire esecuzione al convegno di Bologna, cui parteciparono tutti gli anarchici italiani. Possiamo definirlo un vero e proprio congresso. Le divergenze che emersero furono di due tipi: una sulla Fai, che alcuni volevano smobilitare nei suoi organi permanenti, e altri rafforzarla sul piano associativo; l'altro tema che suscitò dibattito fu quello sindacale. Da una parte Borghi ed altri che sostenevano una posizione di presenza individuale, cioè gli anarchici sono nei sindacati, stanno nei sindacati e si comportano nel sindacato da anarchici; dall'altra faceva spicco una posizione sindacalista, che era per una presenza qualificata nel sindacato, ma a sua volta in due modi diversi. Alcuni propendevano per la ricostituzione dell'Usi e altri propendevano per una presenza qualificata e rappresentativa come corrente nella Cgil. Fautori di quest'ultima corrente erano Meschi, segretario della Camera del Lavoro di Carrara, l'ex segretario del Sindacato dei minatori, Luigi Sassi, e Gervasio che rappresentava ufficialmente la corrente anarchica nel comitato direttivo della Cgil.

Come si situa Volontà all'interno del movimento e del dibattito in seno al movimento?

Volontà nasce dalle ceneri di *Rivoluzione libertaria*, titolo che ha già una certa assonanza con *Rivoluzione liberale* di Gobetti.

Rivoluzione libertaria era stata fondata nel sud appena liberato, da Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria, con l'aiuto e il consiglio di Pio Turroni, che in quel momento lavorava alla ricostruzione del movimento anarchico italiano proprio nel sud liberato. Siamo tra la fine del 1943 e l'inizio del '44, quindi ancora prima della liberazione di Roma. A que-

sto punto bisogna parlare necessariamente di Cesare Zaccaria, che è un personaggio dimenticato dagli anarchici, ma che riveste, a mio parere, un'importanza centrale nella rinascita del movimento.

Cesare Zaccaria era un perito navale e nel suo campo era un'autorità sia a livello nazionale che internazionale. Per questo motivo aveva potuto lavorare anche durante il fascismo, viaggiando molto all'estero. Tuttavia durante il ventennio fascista, continua ad operare per il movimento (così come Giovanna Berneri) con grande fermezza e con grande coraggio. Cesare Zaccaria veniva da una famiglia povera e aveva militato nel movimento anarchico nel primo dopoguerra, tant'è vero che si trovano suoi scritti, tendenzialmente individualisti sulla rivista *L'Iconoclasta* di Pistoia, alla quale aveva collaborato anche Camillo Berneri. Certamente Cesare Zaccaria e Camillo Berneri si erano conosciuti a Firenze in quel periodo. Zaccaria era una persona piuttosto compassata, fredda, glaciale, molto anglosassone, così come la sua impostazione culturale, che ebbe modo di formarsi per i suoi frequenti viaggi all'estero per lavoro. Portava nel movimento anarchico italiano qualcosa che al movimento anarchico allora mancava, specialmente a quello italiano. Tanto per citare alcuni esempi, nei suoi scritti ci sono citazioni di Einstein, di Bertrand Russell, di Freud; portava quindi una cultura che non era quella latino-umanistica, era una cultura cosmopolita. Questo suo apporto fu senz'altro positivo e direi che nel fare la rivista, il contributo di Cesare Zaccaria è senz'altro prevalente rispetto a quello di Giovanna Berneri. Non dimentichiamo che la Berneri era stata la compagna di Camillo, ma non aveva mai militato nel movimento, nemmeno durante il periodo dell'esilio, forse aveva fatto qualcosa di occasionale. Cura il libro di testimonianze su Camillo, uscito in Francia subito dopo la sua morte, *Pensieri e battaglie*.

Comincia ad impegnarsi con la fondazione di *Rivoluzione libertaria* e di *Volontà*; ciò non significa che non sia stata contro il fascismo, e anzi c'è la testimonianza del suo impegno in un grosso fascicolo all'Archivio di Stato a Roma. Questa collaborazione tra Cesare Zaccaria e Giovanna Berneri durò fino alla loro separazione: con il distacco fra i due, avvenne anche il distacco di Zaccaria dall'anarchismo.

Vorrei dire ora alcune cose sulle idee di Zaccaria. Cesare veniva da un'esperienza liberale. Era stato vicino a Croce,

tant'è vero che esiste un suo opuscolo, pubblicato nel '43, alla vigilia del nuovo incontro con Giovanna (si erano conosciuti vent'anni prima, quando Giovanna era la compagna di Camillo), che si intitola, mi pare, *Idee per una ricostruzione liberale*, ed è uno scritto di un liberale, non certamente di un anarchico. In quel momento lui aveva ripudiato completamente il suo anarchismo giovanile. L'incontro con Giovanna deve aver avuto una certa influenza per un suo ritorno alle idee anarchiche, che fu comunque un ritorno curioso. Infatti lui traveste da anarchiche quelle che sono le sue idee liberali, sebbene si tratti di un liberalismo individualista, molto avanzato, che però a mio avviso legava poco con l'anarchismo del movimento, anche con quello individualista. Ed eccoci al tema della rivoluzione.

Tutti gli anarchici, dagli organizzatori, agli individualisti, guardavano ad una prospettiva rivoluzionaria. La rivoluzione anarchica era per tutti un dato non opinabile. Per gli organizzatori si trattava di un'operazione politico-strategica,



per gli individualisti di un grande momento, un momento magico, in cui tutto il vecchio ordine veniva rovesciato, e si dava libero spazio alle tendenze individuali. La rivoluzione, come fatto, comunque restava valido per entrambe queste correnti. Zaccaria non credeva assolutamente alla rivoluzione. Pensava ad un anarchismo poggiato in gran parte sul costume, sui comportamenti antiautoritari; dai suoi scritti si potrebbero trarre centinaia di citazioni che avvalorano questa mia tesi.

Oltre a ciò c'erano altre posizioni di diffidenza verso le istituzioni, contro la massificazione, contro l'intervento pubblico in economia. Posizioni che non contrastavano con il pensiero liberale, anzi costituivano uno sviluppo estremo e radicale del pensiero liberale. Non di quello italiano si intende, ma di quello inglese e americano.

Quello che si deve rimproverare a Zaccaria, a mio giudizio, è di non aver esposto queste sue posizioni francamente in un progetto, in un programma, contrapponendole a quelle dell'anarchismo tradizionale che gli erano antitetico.

Zaccaria rivestì il ruolo di «diplomatico» delle idee, accettando il movimento anarchico tradizionale, con i suoi miti, rivoluzionari e proletari (l'anarchismo dei carrarini o dei piombinesi), riservandosi di trasformare, di plasmare lentamente il movimento anarchico a queste sue idee, e per un certo periodo c'è riuscito, dato che aveva la capacità di mediare a tutti i congressi anarchici tra tutte le correnti. Quando le discussioni alle assemblee arrivavano ad un punto morto, Zaccaria redigeva una mozione in cui si teneva conto anche del pensiero dei dissidenti, riuscendo così a farla approvare. Tutte le mozioni del Congresso di Carrara, quelle di Bologna e del congresso di Canosa sono state preparate da Cesare Zaccaria.

Vorrei che tu mi parlassi un po' della politica culturale di Volontà. Ho visto molti scritti di personaggi famosi come Silone, ad esempio, e articoli di vario genere ripresi da altre riviste culturali del tempo, come Comunità. Volontà sembra quindi attenta al dibattito culturale, ma ha avuto in qualche modo anch'essa influenza sulla cultura italiana dell'epoca?

Zaccaria e la Berneri erano i più qualificati nel movimento anarchico per fare un'azione culturale verso l'esterno, far conoscere l'anarchismo, coinvolgere intellettuali, scrittori, uo-

mini di cultura in un'azione di area libertaria, e lo fecero. Ebbero rapporti con Salvemini, con Silone, se ne trovano tracce nella collaborazione con *Volontà*.

Ma molti articoli erano ripresi...

Certo, ma avevano rapporti personali diretti, perché Giovanna era stata in corrispondenza con Salvemini durante l'esilio, e con un gran numero di intellettuali antifascisti. C'erano quindi le condizioni perché potessero fare questo lavoro, e lo fecero. Non lo fecero, secondo me, però a sufficienza, perché preclusi da una mentalità settaria del movimento dell'epoca. Ricordo che pubblicai su *Umanità Nova* un articolo di Ferdinando Tartaglia, ex prete, scomunicato, personalità allora non solo nota, ma seguita in campo nazionale per la sua attività di un movimento di religione, insieme ad Aldo Capitini, fortemente critico verso il cattolicesimo e verso le strutture della Chiesa. Ebbene per aver pubblicato questo articolo piovvero nella redazione di *Umanità Nova*, e poi anche in Congresso, non so quante critiche. C'era un forte limite nel movimento a confrontarsi e a prendere contatto con gli altri. Chi era un militante era un fratello, chi era fuori era un nemico, senza possibilità di graduazioni, senza distinzioni fra chi si trovava su posizioni affini e chi si trovava dall'altra parte della barricata. Questa incapacità di distinguere, di vedere le sfumature è stata una caratteristica del movimento anarchico, non solo nel pensiero, ma anche nella pratica, nel lavoro, nella politica. Ma grazie a questi contatti Zaccaria e Berneri inserirono *Volontà* in un ventaglio di riviste di sinistra all'interno del quale *Volontà* non sfigurava, sia per come era fatta, sia per quello che diceva. Non credo però si possa parlare di una precisa politica culturale, che era frenata, censurata, autocensurata per le condizioni generali del movimento.

Volontà è sempre stata quindi una rivista di movimento?

Sì, anche se non si è mai chiamata rivista della Federazione anarchica italiana, ma rivista del movimento anarchico italiano, come se il movimento fosse qualcosa di inorganico rispetto all'organicità della Fai.

Uno dei «grandi temi» trattati da Volontà fu quello della condizione della donna. Mi è sembrato di capire che l'approccio al problema era di tipo pratico, più che ideologico. Perché secondo te, questa particolare attenzione alla condi-

zione femminile? Forse perché, Giovanna Berneri, in quanto donna, ravvisava una specificità del problema?

Per il tipo di anarchismo che sia Giovanna che Cesare rappresentavano (anarchismo dei comportamenti, di costume), certo *Volontà* avrebbe dovuto dare larghissimo spazio a tutti i temi dei diritti civili. Gli anarchici dovevano essere presbiteri, e soprattutto quegli anarchici che non credevano ad una prospettiva rivoluzionaria a breve termine, vista come un'operazione politica. Credevano a un cambiamento nel modo d'essere della gente, così *Volontà* avrebbe dovuto dare larghissimo spazio ai diritti civili. Invece anche gli anarchici, salvo nel settore del controllo delle nascite, non erano sensibili ai problemi emergenti della società, direi che quasi non li vedevano: la questione delle minoranze etniche e religiose, di cui troviamo scarsa eco sulla rivista; la questione del divorzio e dell'aborto, ecc. Insomma è mancata a quell'anarchismo l'intuizione, che è stata poi dei radicali, che vi era vastissimo campo in Italia per un'agitazione non parlamentare, non legale, anche illegale o extra legale. In questo pesava la loro «astemia» politica, cioè non erano disponibili per collegare un lavoro di propaganda, di agitazione, ad un lavoro legale, che poteva anche essere la raccolta di firme. Troviamo invece parecchi accenni al problema del controllo delle nascite. Era un tema che veniva dal mondo anglosassone, che era stato recepito e Giovanna e Cesare hanno il merito di aver parlato in Italia per primi e correttamente e con un'impostazione scientifica di questo argomento e di aver subito anche un processo.

In quale anno subirono quel processo per la pubblicazione dell'opuscolo sul controllo delle nascite?

Nel 1950, mi sembra. Tra l'altro proprio su questo tema il movimento anarchico e quello socialista prefascista avevano preso delle posizioni molto precise. *Volontà* a mio giudizio poteva fare molto di più.

Ma forse i tempi non erano maturi nella società e, probabilmente, nemmeno nel movimento, perché più volte nel movimento io ho sentito criticare in modo durissimo compagni che non avevano una regolare posizione matrimoniale o non si comportavano secondo i canoni della morale borghese, senza parlare poi di alcuni casi di famiglie di anarchici che erano impostate in modo patriarcale e autoritario.

Possiamo quindi affermare, un po' provocatoriamente, che nel movimento c'era bisogno degli articoli di Volontà contro l'istituzione familiare, per l'amore libero, l'emancipazione della donna...

Questo senz'altro. *Volontà* era su posizioni molto più aperte di altri anarchici.

Parliamo un po' più a fondo di Giovanna Berneri...

Per quanto mi riguarda, Giovanna Berneri era una donna interessante ed umanamente simpatica. Zaccaria non emanava alcun fascino, se non quello di un intellettuale solitario, Giovanna invece socializzava e suscitava simpatia. Ci fu il periodo della rottura tra me e Giovanna, la crisi dei nostri rapporti, la polemica contro *Volontà*..., però ci fu anche la riconciliazione, un momento commovente per entrambi, e una nuova amicizia nata da questa riconciliazione. Era una donna che non riusciva a serbare rancore.

Tu prima hai detto che Giovanna Berneri non era stata militante, mentre emerge, per così dire, in prima persona, dopo il confino, nel '44, come attiva militante. Era una delle pochissime donne attive nel movimento in quel periodo.

Una caratteristica del movimento, dell'anarchismo (che in questo doveva essere diverso) era che le donne, cioè le compagne dei compagni, non erano affatto presenti nel movimento, c'era il vuoto assoluto. Invece nel movimento anarchico prima del fascismo c'erano molte più donne attive, vedi Maria Molaschi, Leda Rafanelli, Nella Giacomelli, Virgilia D'Andrea. Giovanna Berneri dopo il '44 era militante e tutto il lavoro di *Volontà* ricadeva sulle sue spalle, non aveva collaboratori. Anche perché il movimento napoletano era debole, con alcuni elementi stravaganti, anarchici occasionali che le davano poco aiuto.

Bisogna dire qualcosa comunque anche su Camillo e sulla sua influenza, positiva, su Giovanna, e come Giovanna, dopo la morte del marito, visse del suo ricordo e contribuì alla conoscenza e alla rivalutazione della sua opera. Noi giovani chiedevamo notizie su Camillo, perché per noi egli rappresentava l'unico dato nuovo nell'anarchismo del ventesimo secolo. Credo che l'influenza che Giovanna ebbe sul movimento fosse un'influenza morale, quella di una donna interessante, impegnata.

Non dimentichiamo tra l'altro l'anarchismo di tutta que-

sta famiglia: Camillo Berneri, Giovanna Berneri, le figlie Maria Luisa e Giliana, il cui marito era anch'esso militante del movimento, Cesare Zaccaria. Una «costellazione», insomma, che ha segnato un momento di vitalità e di tensione, intellettuale e morale.

Tiziana Ferrero

REVISTA

UTOPIA

*una publicación libre
destinada a la discusión y
confrontación de ideas*

suscripción por 6 números \$a 2,400

*correspondencia y
giros y cheques a
Diagonal 80, n° 740
c.p. 1900
La Plata
Pcia Buenos Aires*

L'utopia è possibile

Colloquio con Roberto Guiducci

Il suo ultimo libro ha suscitato un discreto dibattito nonostante il disinteresse dell'editore che non l'ha neppure pubblicizzato. Ma Roberto Guiducci non sembra preoccuparsene, l'aveva previsto perché consapevole che la cultura libertaria viene sempre osteggiata dai produttori di cultura ufficiale.

Eppure *Ti uccido come un cane*, l'ultima fatica di Guiducci edita da Rizzoli, è destinata a un buon successo perché è un libro che impone la riflessione interrogando il lettore sul senso della sua vita in quest'epoca fatta di violenza e contrassegnata dalla contraddizione tra una pretesa razionalità e una persistenza della dimensione magica.

Autore di numerosi saggi, Roberto Guiducci ha via via accentuato la sua vena libertaria da *La città dei cittadini* a *La disuguaglianza tra gli uomini*, da *Un mondo capovolto* a *La società impazzita* a *I giovani e il futuro*, accorato messaggio pacifista. Ed oggi con *Ti uccido come un cane* dichiara apertamente il suo "anarchismo" affermando «la non necessità del potere».

Questo brillante urbanista e docente di sociologia con il suo ultimo libro mette a nudo l'irrazionalità, la magia nera della società del dominio per affermare la validità di una società pacifica contrassegnata dalla libertà e dall'eguaglianza.

La domanda è quindi d'obbligo: *Che cosa significa per te dichiararsi libertari oggi?*

Posso utilizzare le parole di Moses Finley: l'utopia nei tempi passati poteva essere considerata qualcosa di fantasioso,

oggi invece l'utopia viene attaccata e derisa perché è diventata concretamente fattibile. Nel mondo attuale abbiamo le potenzialità per costruire quello che un tempo poteva sembrare solo un sogno.

Questa utopia ha oggi il "difetto" di essere diventata possibile, ecco perché spaventa ancora di più. L'utopia non è più tale e quindi deve essere schiacciata, repressa perché un mondo di liberi e diversi, quindi veramente uguali, allarma i monopolizzatori del potere.

Bisogna però riconoscere che tutta la struttura sociale e la cultura assegnano allo Stato, forma storica attuale assunta dalla società del dominio, una indispensabilità che non deriva solo dalle funzioni politico-sociali svolte, ma soprattutto dal fatto che, essendo lo Stato il principio informatore dell'attuale società, esso è il luogo della significazione sociale dando senso e logica all'esistenza e alla convivenza. Secondo te quali sono i percorsi per desacralizzare lo Stato e arrivare a una società libertaria?

Per prima cosa bisogna riconoscere che lo Stato è un'invenzione dell'uomo, un'invenzione recente, e che ha sempre avuto bisogno di una legittimazione: dal diritto divino allo Stato di diritto fondato sulla volontà popolare. Oggi questa legittimazione perde sempre più credibilità e il sintomo evidente è rappresentato dal ridursi costante della percentuale di votanti in tutto il mondo occidentale: un americano su due non vota e votano sempre meno gli europei. La legittimazione dello Stato di diritto perde la sua sacralità perché i cittadini percepiscono che questo non è il luogo del diritto ma dell'arbitrio e della sopraffazione.

Ma nonostante il crescere dell'astensionismo, il sistema funziona.

Funziona ancora... e il sintomo di questa crisi può essere individuato nel fatto che nel mondo occidentale non ci sono più distinzioni di politiche: la politica diventa sempre più amministrativa differenziandosi da paese a paese solo su alcune variabili banali. Queste variabili possono essere facilmente sintetizzabili: accordi monetari, lotta contro l'inflazione e contenimento del debito pubblico con conseguente riduzione dei servizi sociali. Ora queste misure sono cose da corte di Luigi XVI, cioè da classe dirigente mediocrissima e priva di reale consenso. Gli attuali governi potrebbero essere so-

stituiti, quindi, non da un grande computer, ma da un modesto personal computer perché per fare le correlazioni tra le varie monete, tra tasso d'inflazione e manovra sul credito in fondo basterebbe un modesto ragioniere così come era gestita la corte di Luigi XVI.

E siccome il potere sta in piedi solo se ha un'immagine legittimante bisogna rendersi conto che questa legittimazione sta calando vertiginosamente, rimane l'apparenza di forza e grandezza come nella corte di Luigi XVI: Versailles con migliaia di camerieri, gli abiti sontuosi, le feste... un po' come oggi in cui il potere deve mostrarsi grande e sfarzoso per supplire alla caduta di consenso, vuole abbacinare perché non è più partecipato. E infatti il cittadino comincia a percepire che la macchinetta del potere è semplice, che il potere non gli dà qualità della vita, anche se è ancora drogato dalla propaganda dei mass-media, diventa sempre più scettico, sempre più lontano dai partiti, cinico come lo era il popolo francese nei confronti della corte di Versailles un momento pri-



ma che le cose cambiassero con la rivoluzione. Se gli attuali poteri fossero dotati di grande fantasia e inventiva bisognerebbe preoccuparsi, mi sembra invece che questi siano sempre più inconsistenti, logorati, oggetto di scherno e di derisione e vissuti come corrotti e incapaci.

Il cittadino percepisce che la corte di Mitterand è marcia, la corte di Craxi è marcia, la corte di Reagan è marcia, la corte di Gorbaciov è marcia, così come il sanculotto percepiva come marcia la corte del re. Siamo alla vigilia della delegittimazione. Ed è in situazioni di questo tipo che io credo nel compito della cultura dei movimenti sommersi perché è in questi momenti che le loro proposte possono trovare udienza. Voci inascoltate quando il potere gode consenso, diventano udibili quando cala la legittimazione. Questo vuol dire che non bisogna aspettare il '68 per dire che è arrivato: oggi siamo alla vigilia di profondi cambiamenti perché il potere dei vari Reagan, Craxi, Mitterand non ha nulla di sacrale, ma viene semplicemente sopportato.

Ma non credi che a questo processo di discredito faccia da contrappeso uno spostamento della legittimazione: dalla sacralità il potere contemporaneo tende a presentarsi, e anche ad essere, come momento di coordinamento della complessità, luogo della decisionalità a carattere generale, cioè funzione che non può oggettivamente essere esercitata dal singolo cittadino o dalla singola comunità? Tu però già circa dieci anni fa ipotizzavi una soluzione a questa nuova indispensabilità del potere: i livelli di coordinamento non necessariamente rappresentano un'istanza superiore. Se il potere decisionale è concentrato nella comunità, la funzione di coordinamento può essere solo momento tecnico quindi con capacità decisionali limitate rispetto alla comunità. È però un'ipotesi che andrebbe approfondita.

È la cronaca di questi giorni che in un certo senso conferma questa ipotesi. La supposta capacità di coordinamento che si attribuisce lo Stato è stata smascherata in tutta Europa con il caso Chernobyl: i governi, grandi madri e grandi padri, non sono stati capaci di dire quali alimenti si potevano mangiare e quanta radioattività contenevano. In quell'occasione tutti hanno capito che l'istanza superiore non sapeva assolutamente niente. Tuttalpiù era capace di mentire per bassissimi interessi speculativi e anche questo rappresenta un

motivo profondo di dissacralizzazione del potere.

A questo va aggiunto che se alcuni anni fa quella proposta si basava solo su un ragionamento logico, oggi è lo stesso sistema industriale che ne evidenzia la pratica realizzabilità. Il sistema industriale può reggersi solo su piccole unità coordinate tra loro, mentre prima il modello industriale corrispondeva alla struttura piramidale dello Stato. Ma la struttura piramidale se l'è dovuta smontare l'industria stessa perché la grande unità non era più efficiente. Il fenomeno si è riproposto anche per altre strutture quali, ad esempio, le città: dalla grande e faraonica dimensione si sta sempre più accettando l'idea che l'efficienza risiede nella piccola dimensione coordinata con altre. In pratica il decentramento sta diventando ogni giorno di più un modello accettato e chi lo propone non è più considerato un pazzo o un sognatore. C'è stato un vero e proprio capovolgimento dei valori: l'accentramento non funziona e il decentramento è efficiente. È ovvio che il coordinamento di strutture decentrate possa essere autocratico, ma non è obbligatorio ed è quindi possibile pensare un coordinamento funzionale e non autoritario.

Diventa dunque scientificamente provabile che il coordinamento non occupa l'istanza superiore e che è la stessa natura del potere che sconvolge l'efficienza del decentramento. Siamo a un punto critico: il potere essendo arbitrario riproduce inefficienza in un sistema potenzialmente efficiente. Siamo di fronte a una vera e propria rivoluzione dei valori che ci permette di indicare nel potere l'elemento inefficiente della società. La società libertaria non è più un sogno, è una realtà a portata di mano.

La telematica può rappresentare uno strumento per gestire in modo libertario il coordinamento anche se non bisogna illudersi che maggiore libertà dipenda dalle scoperte scientifiche: gli spazi di libertà vanno conquistati opponendo all'utilizzo del potere delle scoperte scientifiche, dipenda dalle scoperte scientifiche, le potenzialità che queste scoperte contengono e che vengono occultate dal potere stesso.

Una rivoluzione pacifica, dunque, che trae dalla società le potenzialità libertarie esistenti per amplificarle. Siamo molto lontani dalla tabula rasa, per poter costruire il mondo nuovo, proposta dai classici del pensiero anarchico e socialista.

Premetto che la moda attuale di tagliare la barba ai classi-

ci mi sembra un'operazione estremamente reazionaria perché non li si può criticare per conoscenze che non potevano avere. Ma oggi dopo le indagini sull'aggressività umana, dopo la comprensione, anche se ancora sommaria, dei meccanismi innescati dalla violenza, dopo una maggiore attenzione alla correlazione tra mezzi e fini, non possiamo più accettare il concetto tutto hegeliano della violenza purificatrice. Questo vuole anche dire che non possiamo più accettare l'idea di violenza giusta se viene da sinistra e sbagliata se viene da destra. Mentre di Hegel possiamo mantenere l'idea della storia come tragedia contro l'illusione ottimistica dei positivisti di una storia sempre in progressione verso mete sempre più elevate.

Nel tuo ultimo libro tu però non sembri così pessimista nei confronti della storia futura...

Certo, ma perché si tratta di un progetto non solo di un'analisi della realtà. Un progetto di costruzione libertaria ed egualitaria della pace, perché l'autentico pacifismo non può rinunciare ai grandi temi della libertà e dell'uguaglianza caratteristici del socialismo libertario.

Rimaniamo al tuo ultimo libro in cui già nel sottotitolo (magia nera e violenza in epoca nucleare) parli del persistere della dimensione magica nell'uomo moderno. Non c'è forse contraddizione con l'altra versione che proponi dell'uomo moderno come soggetto del disincanto?

Bisogna innanzitutto distinguere tra magia bianca e magia nera. La magia nera è un sistema di rimozione della dimensione tragica della storia, un sistema di occultamento attuato attraverso una infinita gamma di strumenti: gli oroscopi, le sedute spiritiche, l'astrologia, uniti alla fantasmagoria dei rotocalchi frastornanti, della televisione permanente. Tutti strumenti utilizzati per cancellare il pensiero attivo. Tutto un grandissimo velario che copre la pericolosità dell'energia nucleare, delle tecnologie, dell'elevata conflittualità, delle continue stragi nel terzo e quarto mondo. Mentre per magia bianca si intende quell'opera di ricerca non legata a un sapere conformista. Se esaminiamo il pensiero di Campanella o di Giordano Bruno scopriamo che si tratta di maghi bianchi perché cercano l'elevazione dell'uomo alla città dei liberi ed uguali. In fondo tutti i grandi ingegni prima di Galilei sono stati maghi bianchi, ma il fenomeno non si arresta con Gali-

lei perché non è pensabile di poter utilizzare solo la ragione. Anche oggi la vera ricerca di sapere non si muove solo lungo i percorsi della scienza, ma anche attraverso poesia, arte, eros, fantasia creativa, immaginazione sociologica... In fondo gran parte del filone libertario non è solo scienza, ma visione nuova del mondo, coinvolgimento emotivo, partecipazione ideale, riscoperta di quanto la razionalità del dominio cancella, cioè tutto quello che viene tacciato di utopismo perché disturba la riproduzione del dominio.

Dopotutto anche l'attuale folle e frenetico consumismo è un prodotto di quella magia nera che si chiama pubblicità. Noi oggi non consumiamo, ma siamo tossicodipendenti: consumiamo cose utili insieme a cose nocive per la nostra salute e per l'ambiente. Ridurre i consumi non sarebbe quindi un retrocedere, ma un grande salto qualitativo e di civiltà: significherebbe soltanto eliminare i consumi nocivi e inquinanti.

Luciano Lanza



Volontà

il **CSL** e **Volontà**

PROSSIMAMENTE

si trasferiranno in

VIA ROVETTA, 27
20127 MILANO
TEL. 02/2846923

Un pizzico d'anarchia

Quattro domande a Luciano Pellicani

Quando nel 1978 scoppia il caso Proudhon sull'onda del documento firmato dal segretario del partito socialista, lo stupore nella cultura progressista italiana è enorme. I marxisti piú ortodossi rispolverano tutti gli anatemi di Marx contro il pensatore anarchico di Beçanson. Ma la cosa che colpisce di piú in quell'occasione è lo stupore degli intellettuali che scoprono di non sapere affatto cosa proponeva Proudhon, mentre i piú informati avevano tuttalpiú letto il libro con cui Marx credeva di seppellire definitivamente il suo antagonista libertario: *Miseria della filosofia*.

Si trattò, è ovvio, di un'operazione politico-culturale per mettere in discussione gli elementi costitutivi dell'azione del partito comunista, tant'è che una volta ottenuto l'effetto desiderato, mettere i comunisti sulla difensiva anche sul piano teorico, di Proudhon non se ne parlò piú. Chi invece continuò e continua a utilizzare il pensiero dei "padri fondatori" dell'anarchia è Luciano Pellicani che del famoso documento su Proudhon fu il diretto ispiratore.

Docente di sociologia e direttore del mensile teorico del Psi, "Mondoperaio", autore di numerosi saggi tra i quali spicca un testo diventato ormai un classico: *I rivoluzionari di professione* (1975), Pellicani ha in passato collaborato alla pubblicistica anarchica e ha partecipato ad alcuni convegni organizzati dal Centro studi libertari.

Mentre *Volontà* compie i suoi quant'anni di vita abbiamo rivolto alcune domande a questo frequentatore delle idee anarchiche.

Che importanza ha avuto la cultura anarchica nella tua elaborazione teorica?

Mi sono formato entro la cappa ideologica del marxismo. Il primo contatto con il pensiero anarchico — con Proudhon e Merlino, per essere precisi — ha significato per me una specie di liberazione: ho avuto la sensazione di essere investito da un soffio di aria fresca: niente teologia, niente ortodossia, niente intolleranza, bensì una grande tensione morale accoppiata a uno spirito critico genuino. Proudhon e Merlino non parlano a nome della Storia e non scagliano anatemi, come Marx. Essi invitano i loro lettori a partecipare alla ricerca del metodo per universalizzare i grandi principi dell'Ottantanove: Libertà, Fraternità, Eguaglianza. Fondamentale, poi, è la loro critica dello statalismo, della pretesa, tipica del socialismo marxiano, di fondare la vera democrazia sul piano unico di produzione e di distribuzione: «una autentica assurdità reazionaria», per dirla con Carlo Cafiero. Su questo specifico punto la tradizione anarchica è di fondamentale importanza: essa ha anticipato il discorso dei Weber e dei Mises; lo ha fatto in maniera un po' "primitiva", ma con straordinaria efficacia. Purtroppo per decenni la sinistra europea ha colpevolmente ignorato la tradizione anarchica, e così ha proceduto incapace di intendere la reale natura della rivoluzione marxista, scambiandola per la via della libertà, mentre era e resta la via della schiavitù.

Decisiva, inoltre, è stata per me la critica di Bakunin e di Machajwski del marxismo come ideologia dell'intelligenza proletarizzata che, attraverso la colonizzazione della classe operaia, cerca la sua dittatura su tutta quanta la società.

Quali aspetti del pensiero anarchico ritieni più importanti? Tra la teoria anarchica elaborata nel secolo scorso e i primi del Novecento e quella degli anni ottanta ritieni che vi siano differenze rimarcabili?

Direi che la differenza fondamentale tra l'anarchismo del secolo scorso e quello attuale stia nel fatto che il primo era pervaso dalla convinzione, propria di tutta la sinistra dell'intero movimento socialista ottocentesco, che l'umanità si trovava a una svolta epocale, che dietro l'angolo c'era l'Evento che avrebbe "rivoluzionato" l'esistente riportandolo a nuova vita. In breve, l'anarchismo classico era dominato dall'idea, tipicamente religiosa (giudaico-cristiana) della *Renovatio*. Da

questo punto di vista l'anarchismo era il tronco "francescano" di un movimento — quello socialista — di cui il marxismo era il tronco domenicano o gesuitico. Gli anarchici erano destinati alla sconfitta propria in quanto la fedeltà ai principi li costringeva a rifiutare quei metodi che il marxismo teorizzava sfrontatamente: il gesuitismo, il centralismo, il terrorismo, ecc. L'anarchismo attuale mi pare si sia liberato dell'idea della *Renovatio* e si è trasformato in un movimento più etico che politico; il quale, per altro, non disdegna di formulare proposte concrete, tentativi di indicare il metodo per massimizzare il valore-libertà. Penso soprattutto a Schumacher, a Rothbard e a Ward. Ciò non di meno ispirazione profonda dell'anarchismo resta quella anti-istituzionale. D'altra parte, se così non fosse l'anarchismo si trasformerebbe in socialismo riformista o addirittura in liberalismo radicale. Il che non sarebbe certo sorprendente, se si tiene presente quanto Camillo Berneri scriveva a Piero Gobetti, e cioè che gli anarchici erano i liberali della Prima Internazionale.

Quale posto occupa la cultura anarchica all'interno della cultura progressista?

Mi colpì molto sentire Fernando Santi dire, nel 1968, che fra gli ingredienti della cultura socialista ci doveva essere un pizzico di anarchia. Senza un pizzico di anarchia, questa è la mia convinzione, il socialismo è condannato ad oscillare fra il totalitarismo marxista e la gestione, magari efficiente ma comunque priva di tensione morale, dell'esistente. Per questo ritengo che ogni giovane dovrebbe prendere diretto contatto con il pensiero anarchico, assimilarne lo spirito libertario per non dimenticare mai che il dominio dell'uomo sull'uomo è forse inevitabile, ma è moralmente ingiustificabile. Le ricerche del compianto Pierre Clastres al riguardo sono davvero fondamentali. Da esse emerge limpidamente che l'evento più catastrofico che si è abbattuto sugli uomini è stato la nascita dello Stato, con i suoi apparati coercitivi, che gli hanno permesso di dividere la società in signori e servi. Non si può certo fantasticare un ritorno alle origini, alla società senza Stato; ma è bene avere la coscienza che l'apparizione dello Stato ha coinciso con la degradazione morale dell'umanità. Una cultura progressista che ha rotto ogni legame con la tradizione anarchica è, per me, inconcepibile quale che sia il giudizio che si voglia dare sul realismo del di-

scorso anarchico sulla giusta società.

Quale ruolo ha esercitato ed esercita la cultura anarchica nella società?

Non è agevole "pesare", per così dire, la parte che la cultura anarchica ha svolto e svolge nella civiltà moderna. Ne è senz'altro un ingrediente direi quasi costitutivo poiché, una volta posto il principio libertà, l'ipotesi anarchica ne scaturisce quasi automaticamente. Un'ipotesi non praticabile, ma ciò non di meno ineludibile. Una volta De Gaulle osservò che l'età moderna era ostile al principio autorità: una osservazione difficile da confutare e che indica che in un certo senso la modernità è anarchica, quanto meno tendenzialmente. Ma modernità significa anche razionalità organizzativa e ciò è in aperto conflitto con lo spirito libertario. Detto in altra forma, organizzazione e libertà sono reciprocamente incompatibili. Nella modernità c'è quindi una contraddizione, un paradosso. Essa ha aggirato tale paradosso attraverso il compromesso fra razionalità e libertà.

La contraddizione comunque resta, iscritta nella struttura intima del progetto di civiltà della società moderna.

L.L.



L'esistenzialismo libertario

Intervista a Paolo Flores d'Arcais

Libertario non anarchico e utopista riformista. Questa è forse la definizione che più si addice a Paolo Flores d'Arcais, sociologo e condirettore della nuova rivista "MicroMega" dal suggestivo sottotitolo "Le ragioni della sinistra".

Un "libertario" che muove i suoi primi passi nel partito comunista fino a quando ne viene espulso nel 1967 per "frazionismo" e che il 1968 vede impegnato nel movimento studentesco di Roma per approdare negli anni settanta nelle file del Psi. Animatore oggi di un progetto politico, legato alla rivista "MicroMega", per la rifondazione della sinistra partitica italiana.

"L'ipotesi di un esistenzialismo libertario può suggerire la possibilità di un percorso diverso e fin qui scarsamente esplorato" scrive Flores d'Arcais sul numero 2 di "Micromega" ed ecco in una breve intervista cosa lui intende con il termine libertario e i suoi rapporti con la cultura anarchica.

Alcuni tuoi recenti saggi propongono una nuova versione del libertarismo. Cosa intendi con il termine "libertario" e quali strategie sociali e politiche ne derivano?

I saggi cui fai riferimento credo siano *L'esistenzialismo libertario* di Hannah Arendt (SugarCo 1985) e *Il disincanto tradito* (MicroMega 2/1986). Non si tratta di una versione nuova di libertarismo (il mio debito verso il pensiero della Arendt, ad esempio, è esplicito). Dovendo riassumere, direi che la mia idea di atteggiamento libertario privilegia in primo luogo la consapevolezza, oscurata per decenni nella sinistra in seguito al prevalere di una cultura marxista-leninista,

che le libertà non costituiscono orpello borghese ma valgono anzi quale ineludibile presupposto di ogni processo di liberazione o emancipazione (o quale altro termine si voglia usare per indicare l'obiettivo di una società più giusta, di "liberi ed eguali" come si diceva un tempo con espressione a torto considerata retorica).

Tale consapevolezza implica, del resto, il riconoscimento che ogni restrizione delle libertà politiche e civili sia compiutamente antinomico con la pretesa di dar vita a una struttura sociale egualitaria. Il privilegio politico vale anche, e forse *innanzitutto*, quale privilegio squisitamente *materiale*, a prescindere dalla circostanza, evidenziata da innumerevoli repliche storiche, che diviene comunque fonte di una intera gamma di diseguaglianze più strettamente economiche.

Un solo esempio. La rivoluzione culturale fu salutata in molti ambienti della sinistra (che definisco "maoismo occidentale" e i cui maggiori esponenti sono stati Althusser, Rossanda, Bettelheim, Karol) quale rivoluzione "egualitaria" poiché distruggeva privilegi e certezze di larghi settori dell'apparato del dominante Partito comunista. Ma l'invito a "fare fuoco sul quartiere generale" e l'affermazione che "ribellarsi è giusto" restano strumenti di tattica politica, e non di liberazione, qualora si stabilisca che è giusto ribellarsi, ma solo contro *gli altri* (definiti, ovviamente, borghesi) e che sia legittimo far fuoco esclusivamente contro il quartier generale della frazione avversa in seno alla nomenclatura. Che è quanto pretese Mao Zedong, il cui "pensiero" restava al di sopra di ogni possibile critica e la cui figura restava, per definizione, quella del "grande timoniere". Il resto della società poteva anche essere ridotto a condizione "eguale", essere assolutamente "livellata", ma nel senso di perdere ogni diritto, ogni autonomia, ogni esistenza come possibile soggetto politico, rispetto al quartiere generale maoista, luogo di ogni privilegio, e innanzitutto del privilegio della "Verità".

Quali segni di un'evoluzione in senso libertario cogli nella società attuale?

Assolutamente nessuno. Purtroppo.

Libertario è stato (e per alcuni è tutt'ora) sinonimo di anarchico. È anche la tua opinione?

No. Gli anarchici sono libertari, evidentemente, ma non tutti i libertari sono anarchici. Rispondere esaurientemente

alla domanda implicherebbe, perciò, un esauriente saggio sull'anarchismo (ma sarebbe più esatto parlare di *anarchismi*, al plurale), cosa che evidentemente esula dal quadro di un'intervista. Le differenze maggiori tra l'idea di libertarismo che faccio mia e le differenti dottrine anarchiche credo riguardino non tanto taluni aspetti critici delle diverse forme, orientali ma anche occidentali, di autoritarismo, bensì le proposte positive per migliorare, nel senso della libertà e dell'egualianza, la società. Credo che già l'idea di "migliorare" (anziché rifondare) la società, appaia agli anarchici una miserabile deviazione riformistica. Ma io sono convinto, appunto, che proprio la scelta *per il riformismo* sia quella che oggi la sinistra dovrebbe saper compiere.

Un riformismo, sia chiaro, che nulla ha a che fare con il "riformismo della chiacchiera" che caratterizza partiti e uomini politici di professione, che pure tale parola esibiscono ad ogni discorso e crisi di governo. Un riformismo radicale, che scopra cioè una delle radici dell'attuale privilegio proprio nel sequestro della sfera politica effettuato da parte di quella autentica nomenclatura (ancorché pluralistica) che è la partitocrazia e la politica "di professione". E un riformismo coerente, dove non sia più concesso scarto fra il dire e il fare, fra i valori che si proclamano, i programmi che si espongono pubblicamente e la prassi politica che si realizza.

Quale posto occupa la cultura anarchica all'interno della cultura progressista?

In via di fatto, un posto assai marginale. Quando, alcuni anni fa, uscì il noto saggio di Craxi su Proudhon (saggio ispirato, credo, da uno studioso riformista come Luciano Pelligani), per il pubblico (e non solo per il "grande" pubblico) si trattò di una scoperta. Da allora, nessun approfondimento. Benché agli anarchici si debbano alcune delle analisi più convincenti (e precoci) sul fenomeno della degenerazione totalitaria in Russia (nella maggior parte ancora inedite in italiano) e malgrado l'elaborazione anarchica italiana dell'inizio del secolo non sia affatto inferiore a quella riformistica e massimalistica del socialismo ufficiale.

Direi, tuttavia, che nel dopoguerra anche il pensiero anarchico vero e proprio si è fatto alquanto indigente. La sua influenza maggiormente positiva è piuttosto indiretta (e certamente andrebbe meglio valorizzata nell'ambito della sinistra),

poiché un "clima" che è debitore delle istanze libertarie circola, anche per merito della tradizione anarchica, nel pensiero antiautoritario e critico della sinistra, e non è estraneo neppure, forse, al formarsi del fenomeno verde. Del resto, è dal '68 (in Italia meno che altrove, del resto, destino che l'anarchismo condivide con il trozkismo) che il pensiero anarchico, non come "dottrina" ma come mentalità e atteggiamento, esercita notevole influenza su tutti i settori più o meno eretici, che sono poi quasi sempre i più vivi, delle diverse componenti della sinistra europea.

Quali differenze cogli (se ne esistono) tra la cultura anarchica di teorici come Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, e la produzione anarchica attuale?

Non sono un conoscitore sufficientemente specializzato per poter esprimere un giudizio, anche se in linea generale non mi sembra che esistano pensatori contemporanei — anarchici in senso stretto — all'altezza dei classici citati. Naturalmente influenze anarchiche si possono trovare presso grandi



nomi della cultura contemporanea (perfino Albert Camus, o magari Simon Weil o Hannah Arendt, e tanti altri, manifestano un *coté* anarchico), ma non è evidentemente la stessa cosa.

Il pensiero anarchico ha in qualche modo influenzato le tue idee, la tua attività, la tua produzione culturale?

Non in modo diretto. Moltissimo, invece, in modo indiretto, come credo traspaia dalle risposte precedenti. Mi ha sempre convinto, entro certi limiti, l'idea di Kelsen delle profonde affinità concettuali fra anarchismo e liberalismo, ad esempio, e dunque la necessità di tener ferme certe istanze antiautoritarie dell'anarchismo quali, almeno, idee regolative (le conclusioni di Kelsen, ovviamente, non vanno nell'identica direzione). Ho scoperto la critica anarchica della burocrazia sovietica dopo quella trozkista, e anzi una volta giunto alla conclusione della insufficienza di quest'ultima. E più in generale devo molto al lato generalmente (e forse anche "genericamente") libertario dell'anarchismo. Ma nulla più di questo, credo.

L.L.



Volontà: quarant'anni di storia del movimento popolare

Enzo Santarelli *

Poche altre riviste politico-culturali, sorte nel dopoguerra possono vantare una così lunga, ininterrotta operosità. Nel campo della pubblicistica libertaria, almeno in Italia, molto probabilmente i quarant'anni di *Volontà* costituiscono un assoluto primato. Questa continuità di tradizione di una stessa testata, realizzata da diversi gruppi redazionali e spostandone la sede dal Sud al Nord, sembra testimoniare, in primo luogo, la fragilità e inesattezza di un luogo comune che colpisce gli anarchici; in questo caso, infatti, l'obiettivo di una presenza organica è stato perseguito e realizzato con grande cura.

Il discorso diviene invece più difficile, quando si passi a valutare i risultati raggiunti sulla base di un programma implicito o esplicito, in altre parole quando ci si azzarda a tentare un bilancio. Anche per un osservatore e un lettore di vecchia data (fin dai primi numeri), per uno che ne conserva tutte le annate, che molte di numero in numero ne ha ricevute in omaggio, che da diversi anni è regolarmente abbonato, sarebbe presuntuoso avventurarsi su questo terreno. Inoltre non è questa l'occasione migliore: occorrerebbe impiantare un vero e proprio studio, anche soltanto per trarne un giudizio in qualche modo adeguato.

Mi attengo dunque ad una testimonianza. Per un lungo periodo *Volontà*, anche se probabilmente ho continuato a "non capire" diverse cose, mi ha aiutato a ricostruire brani

* Docente di storia contemporanea all'Università di Urbino, autore tra l'altro di *Il socialismo anarchico in Italia* (1959), *Storia del movimento e del regime fascista* (1967), *Storia sociale del mondo contemporaneo* (1982).

di storia del movimento operaio e popolare del nostro paese: e in seguito vi ho individuato germi di critica al presente, alla società, ai suoi ordinamenti, che in qualche modo potevano contribuire a una più complessiva e organica visione critica della politica e della storia, secondo i miei interessi. A un certo punto, quando nel '59 era apparso il mio libro *Il socialismo anarchico in Italia*, Giuseppe Rose, che allora era una colonna della rivista e che aveva spiccata tendenza alle formulazioni della dottrina, scrisse un articolo forbito e militante, intitolato, se non erro, *Una antistoria dell'anarchismo*. Ma questo non guastò per nulla i miei interessi per la rivista.

Qualche anno dopo, se non ricordo male, inviai e segnalai alla redazione i testi di alcuni articoli che Berneri aveva pubblicato su "Conscentia", e mi pare che siano stati regolarmente pubblicati. Se penso ora alle diverse "serie" (anche se non dichiarate) ovvero alle diverse gestioni, ai diversi disegni editoriali e redazionali di *Volontà*, tutto sommato mi pare che le prime annate rispondessero di più ai miei gusti, alla mia simpatia, per dirla così, per quella stagione storica dell'anarchismo che risultava più organicamente e intimamente connessa con una pagina dello sviluppo del movimento operaio di base.

Dirò anche che ho capito meno qualche oscillazione degli ultimi anni (le variazioni frequenti di veste editoriale ne sono un segno), anche se la evoluzione ultima verso forme e categorie libertarie diversamente motivate rispetto alla tradizione storica, si spiega ed ha le sue comprensibili motivazioni. Da ultimo sono stato, comunque, favorevolmente colpito dai numeri monografici «l'anarchico e il selvaggio» e «ripensare la città»; una via che opportunamente battuta e perseguita potrebbe essere feconda di interessanti risultati.

Le ultime annate di *Volontà* — la transizione si delinea e si accelera probabilmente intorno al '68-'77, il che starebbe a provare come gli anarchici o gli intellettuali anarchici abbiano radici nella società e ne riflettano movimenti e sommovimenti — probabilmente sono da leggere in chiave di neo-anarchismo, che si pone tuttavia su una linea non di rottura, ma di rilettura della più antica tradizione. In ogni caso la rivista rimane, è destinata a rimanere. Vale ed interessa anche per il fatto che presenta una sua storia "interna". Nell'insieme, per quanto riguarda i rapporti con "l'esterno" (col

mondo estraneo al "movimento"), mi pare che siano stati e rimangano, tutto sommato, alquanto sporadici. A prima vista apparirebbero persino ininfluenti, ma forse non è così.

Anche su questo piano, come per la storia più propriamente "interna" al movimento, o più strettamente connessa alla vicenda dei gruppi redazionali, mi auguro che non manchino archivi e documenti. Una rivista che, come "Il Ponte" o "Rinascita" dura da quarant'anni, ha un suo significato, una radice, una forza nella storia della cultura politica italiana. Meriterebbe qualche indagine, qualcosa di più di riflessioni estemporanee. Una riflessione ulteriore, collettiva e sistematica, ad esempio, potrebbe essere stimolata dai consueti strumenti che possano rendere agevole la consultazione e la "scoperta" di una così cospicua ma anche semiconosciuta operosità.

Nessun giudizio e nessun consiglio, dunque, ma una semplice testimonianza. Se un auspicio è lecito, mi limito a formularlo in una direzione funzionale, capace di valorizzare



il consistente patrimonio ideale finora costruito: gli "strumenti" potrebbero essere dati da un *Indice* bibliografico delle quaranta annate della rivista e da una *Antologia* della stessa. Un riconoscimento di questo tipo, credo sia pienamente meritato da quell'organismo vivente e vivo di *Volontà*, a cui hanno lavorato molte decine di uomini e donne di più generazioni. Ma sarebbe assai utile anche in un più ampio contesto.

LA REVOLUCION *Sin* Nº 1 - 19 JULIO 1986
FRONTIERAS
SUPLEMENTO DE SOLIDARIDAD OBRERA

Numero speciale in occasione del 50° anniversario della rivoluzione spagnola; articoli di F. Montseny, E.L. Alarcón, G. Leval, J. Alemany, ecc...

Per richiedere il supplemento o per abbonarsi scrivere a:

SOLIDARIDAD OBRERA

Reina Cristina, 12, 2º, 2ª izq.
08003 BARCELONA
SPAGNA



Economia e società

- Karl Polanyi, **La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca**, Einaudi, Torino, 1974.
- Karl Polanyi, **Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria**, Einaudi, Torino, 1978.
- Karl Polanyi, **Economie primitive, arcaiche e moderne** (a cura di G. Dalton), Einaudi, Torino, 1980.
- Karl Polanyi, **La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche** (a cura di H.W. Pearson), Torino, Einaudi, 1983.

Karl Polanyi (1886 - 1964) fu un esponente di quella ricchissima cultura centroeuropea che, sviluppatasi tra la fine dell'ottocento e i primi vent'anni del novecento, ha poi profondamente influenzato l'intera cultura occidentale. Polanyi visse fino alla prima guerra mondiale a Budapest, poi, dal 1919 al 1933, a Vienna. Radical-socialista fin da giovanissimo, egli fu partecipe della molteplice attività socioculturale di quegli anni — in Ungheria fu esponente di primo piano del Circolo Galilei —, e si occupò, in particolare nel

periodo viennese, di questioni economiche: intervenne in particolare nel famoso dibattito su economia di mercato e pianificazione, adottando una posizione ostile tanto al mercato come unico regolatore dei processi economici quanto alla rigida pianificazione, posizione che trovava ispirazione nel pensiero dei socialisti utopisti.

A partire dal 1933, egli trascorse vari anni in Inghilterra: qui prese forma la sua analisi della società, anzi delle società, attraverso la riflessione sull'avvento al potere del nazismo:

La riflessione di Polanyi... si svilupperà autonomamente fino a porre il fascismo nella prospettiva della società liberale del XIX secolo; la società liberale o di mercato nella vicenda delle società occidentali; le società occidentali nel quadro delle società primitive con un procedimento persino sconcertante, tale è l'incalzare delle argomentazioni e l'intrecciarsi dei vari piani del discorso (A. Salsano, introduzione a *La grande trasformazione*).

Punto di partenza di tutta l'analisi di Polanyi è la messa in causa dello statuto attuale dell'economia per una definizione nuova dei rapporti tra economia e gli altri settori della vita sociale. Ne *La grande trasformazione*, pubblicata nel 1944, egli procede a un'analisi dell'essenza e della contingenza storica dell'economia di mercato, considerata come la principale caratteristica delle società moderne:

Un'economia di mercato è un sistema economico controlla-

to, regolato e diretto soltanto dai mercati; l'ordine della produzione e nella distribuzione delle merci è affidato a questo meccanismo autoregolantesi. Un'economia di questo tipo deriva dall'aspettativa che gli esseri umani si comportino in modo tale da raggiungere un massimo di guadagno monetario... L'ordine nella produzione e nella distribuzione delle merci è assicurato soltanto dai prezzi... L'autoregolazione implica che tutta la produzione è in vendita sul mercato e che tutti i redditi derivano da queste vendite... Inoltre non deve essere presa alcuna misura o iniziativa politica che influenzi l'azione di questi mercati (*La grande trasformazione*, p. 89-90).

Questa autonomizzazione della sfera economica storicamente avviene alla fine del XVIII secolo in Inghilterra nel periodo della rivoluzione industriale: da quel momento essa influenzerà a poco a poco pressoché l'intero globo terrestre.

E con la nuova economia una nuova società vide la luce. Il passo cruciale fu questo: il lavoro e la terra furono trasformati in merci, ossia furono trattati come se fossero stati prodotti per essere venduti... Prima di allora non si era mai assistito ad alcunché di simile... In effetti, tutte le società note agli antropologi e agli storici limitavano i mercati alle merci in senso stretto.

Questa società di mercato non costituisce un punto di approdo na-

turale nella vicenda delle società umane: sistema artificiale, "eccezionale", sottratto al controllo sociale, essa è piuttosto, secondo Polanyi, un caso patologico destinato a chiudersi con una crisi.

Nella sua analisi della "grande trasformazione" portata dalla rivoluzione industriale e dalla risposta "sociale" che ad essa si dette, Polanyi evidenzia l'elemento comune di ogni processo di crisi che coinvolge violentemente e rapidamente una società tradizionale: la radicale trasformazione che subisce il tessuto della vita personale e comunitaria per la formazione del sistema della fabbrica industriale, la disgregazione dell'ambiente sociale preesistente. In questo senso Polanyi può ben affermare che la rivoluzione industriale fu una catastrofe.

Il mercato autoregolato nella sua forma pura fu di breve durata: dopo il 1860 in Inghilterra come nell'insieme del continente europeo, si impose spontaneamente il controllo dei mercati del lavoro, della moneta e di varie merci al fine di proteggere la società dagli effetti antisocietari a cui l'attuazione dei principi del *laissez-faire* portava.

Così New Deal americano e nazismo tedesco sono interpretati da Polanyi come reazioni alla (e trasformazioni della) economia di mercato il cui funzionamento era diventato difettoso. Lo stesso stato assistenziale, nella formulazione di Polanyi, appare un movimento tendente a recuperare l'economia nella società controllando i mercati.

Come scrisse Marcel Mauss,

«sono soltanto le nostre società occidentali che recentemente hanno trasformato l'uomo in un animale economico». Prima della rivoluzione industriale, nelle società primitive come nelle comunità arcaiche, o anche nei moderni regni di carattere mercantile, la economia possedeva uno statuto opposto a quello posteriormente acquistato:

Mai prima del nostro tempo i mercati erano stati qualcosa di più che elementi accessori alla vita economica (*La grande trasformazione*, p. 88).

In un capitolo di *La Grande Trasformazione*, sulla base di una vasta documentazione antropologica, Polanyi confuta alcuni a-

sunti antropologici e sociologici del liberalismo economico, quale la naturalità del motivo del guadagno, e individua nei meccanismi di reciprocità e redistribuzione le basi del comportamento delle società primitive, come anche dei grandi imperi precapitalistici, dove l'economia è inserita in altre istituzioni. Ma è soprattutto dopo il 1944 che Polanyi si concentrerà sullo studio delle economie i cui schemi di integrazione non sono quelli delle società mercantili. Dal 1947 al 1964 Polanyi visse in USA. Insieme a un gruppo di collaboratori della Columbia University egli portò avanti un vasto programma di ricerca i cui risultati furono esposti nel 1957 in



un'opera collettiva: *Traffici e mercanti negli antichi imperi*. A parte alcuni importanti articoli che dopo la sua morte (1964) furono raggruppati da G. Dalton e pubblicati nel 1967, la produzione polanyiana viene data alle stampe solo dopo il 1964: appaiono così nel 1966 *Dahomey and the slave trade* e nel 1977 a cura di H.W. Pearson, l'opera incompiuta *La sussistenza dell'uomo*, essenzialmente un approfondimento delle tesi del 1957.

L'economia tradizionale non sottostà alle leggi del mercato. Le attività economiche obbediscono a meccanismi diversi e di natura più propriamente sociale, cioè extraeconomici. Ivi l'economia è immersa, incorporata, nelle relazioni sociali, mentre il contrario accade nelle società ad economia di mercato. Questi concetti usati da Polanyi hanno la loro origine in Maine, Tonnies, Weber e, prima ancora, in Aristotele, oltreché in antropologi come Thurnwald e Malinowski. Dove l'economia è incorporata in istituzioni non economiche, e il processo economico è regolato da legami di parentela, matrimoniali, tra coetanei, tra società segrete, associazioni totemiche e da cerimonie pubbliche, il concetto di economico è assente:

In queste condizioni il termine "vita economica" non avrebbe alcun significato politico...

L'individuo non percepisce in modo distinto alcun interesse generale per le condizioni materiali della propria esistenza. La mancanza di questi concetti non gli impedisce però di far fronte alle esigenze della vita

quotidiana...

In generale non si aveva alcun termine per designare il concetto di economico. Si può dire quindi che, per quanto se ne sa, tale concetto non esisteva...

La ragione principale dell'assenza del concetto di economia è la difficoltà di individuare il processo economico quando questo si trovi incorporato in un sistema di istituzioni non economiche. Ciò che manca è evidentemente il concetto di economia e non l'economia in quanto tale (*Traffici e mercati*, p. 83).

La scienza economica tradizionale, scrive Polanyi, è inadeguata a trattare queste situazioni perché il suo concetto di economia non è adeguato a quelle realtà: necessita un concetto diverso che Polanyi definisce sostanziale. Polanyi e poi i suoi allievi hanno insistito moltissimo sulla confusione semantica implicita nel termine economico. Tale termine combina infatti due significati diversi, che non hanno nulla in comune fra loro:

Il termine economico combina due significati che hanno origini diverse: li designeremo come il significato sostanziale e quello formale. Il significato sostanziale di economia deriva dal fatto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dalla natura e dai suoi simili. Esso si riferisce a quell'interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli i mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni. Il signifi-

cato formale di economia deriva dal carattere logico del rapporto mezzi-fini, quale traspare dall'impiego di termini come "economico" e "economizzare". Esso si riferisce a un caso tipico di scelta, quella tra i diversi impieghi cui destinare dei mezzi, scelta resa necessaria dal fatto che tali mezzi esistono in misura insufficiente... I due significati... non hanno nulla in comune. Il primo ha una base fattuale, il secondo una base logica. Il significato formale implica l'esistenza di un sistema di regole che si riferiscono alla scelta di usi alternativi cui destinare mezzi scarsi; il significato sostanziale non implica né una scelta né un'idea di scarsità; il conseguimento delle condizioni materiali dell'esistenza può comportare, o no, la necessità di operare scelte; quando poi tale necessità sussiste, essa può avere nulla a che fare con l'effetto limitativo della scarsità dei mezzi (*Traffici e mercanti*, p. 297).

Polanyi ritiene che soltanto il significato sostanziale di economia fornisca i concetti utili ad analizzare i vari tipi di economia. Esso ha alla base i concreti sistemi economici, i quali vengono definiti come «un processo istituzionalizzato di interazione tra l'uomo e il suo ambiente, che dà vita a un continuo flusso di mezzi materiali per il soddisfacimento dei bisogni» (*Traffici Mercati*, p. 302).

L'economia è dunque, dal punto di vista sostanziale, un processo istituzionalizzato, nel senso che

l'economia umana è «inserita e coinvolta in istituzioni di natura economica e non economica» (*Traffici Mercati*, p. 305). Tale istituzionalizzazione conferisce al sistema economico la sua unità e stabilità, ne costituisce l'ossatura. Perciò lo studio del mutamento del posto occupato dall'economia nelle società è l'indagine circa i diversi modi, nel tempo e nello spazio, dell'istituzionalizzazione del processo economico. Per fare ciò necessitano strumenti nuovi, individuati da Polanyi nelle "forme di integrazione": modelli di funzionamento, di "integrazione" dei vari sistemi economici. Polanyi ne distingue tre fondamentali: la reciprocità, la redistribuzione e lo scambio.

Si tratta di strutture elementari della circolazione dei prodotti a cui corrispondono diversi modelli dell'organizzazione sociale, ovvero specifiche basi istituzionali: la reciprocità, la più antica di queste forme, domina all'interno di gruppi in cui esiste un forte spirito comunitario o che sono uniti fra loro da legami di simmetria e complementarietà, quali i rapporti di parentela all'interno della famiglia o nel quadro di sistemi di alleanza; la redistribuzione implica l'esistenza di un certo grado di centralizzazione: esempi "sviluppati" di economia distributiva sono gli imperi dell'antica Mesopotamia, dell'Egitto e degli Incas. Il terzo modello, lo scambio di mercato, necessita la presenza di mercati regolatori dei prezzi. A tali forme corrispondono perciò "tipi di strutture" che ne stanno alla base: la simmetria, la centralizzazione, il mercato; ma tali forme di integrazione

ne, nota Polanyi, non rappresentano, va rilevato, stadi dello sviluppo, rompendo così con una stabilita tradizione economicista.

Il punto di vista sostanzialista permette così di rivedere la restrittiva interpretazione in termini mercantili delle istituzioni dello scambio e della moneta della scienza economica neoclassica o moderna: gli scambi, come anche alcuni impieghi della moneta sono antichissimi, ma i mercati ebbero importanza solo a partire dal primo millennio dell'età antica, per poi scomparire e riapparire nell'età moderna. Commercio, moneta e mercato in altri termini possono esistere separati: solo le moderne economie di mercato li presentano come un

insieme interconnesso.

Il grande contributo teorico di Polanyi sta nell'aver evidenziato la confusione semantica implicita nel termine economico. In questo modo egli ha permesso alla critica antropologica di liberarsi da un equivoco terminologico che la limita. In questo modo si può procedere oltre i limiti teorici di Polanyi stesso: infatti, empirico e classificatorio com'è, il metodo di Polanyi si arresta al limite di una problematica cruciale: perché nelle società primitive il processo economico è istituzionalizzato in quel modo e non in un altro? Sarà compito dell'antropologia liberataria procedere in questo senso.

Roberto Marchionatti



Per una teoria dell'istituzionalizzazione

Renè Lourau *

Le scienze sociali usano il concetto *d'istituzionalizzazione* in modo a dir poco indiscriminato: si tratta d'un concetto che, ancor più di quello d'*istituzione*, dev'essere cavato fuori dalla melma storica, giuridica, ideologica ed anche sociologica. Voglio forse dire che i fenomeni che esso spiega o potrebbe spiegare, sfuggono all'occhio? Sì e no. Sì, nella misura in cui esso è ricoperto, nascosto dal concetto di *riproduzione*. No, se si pensa che il concetto di riproduzione ha un suo campo nettamente distinto da quello d'istituzionalizzazione.

• Nel capitolo VI — per lungo tempo inedito, specialmente in Francia — del *Capitale*, Marx in un mirabile sforzo dialettico sembra smentire l'economicismo che gli viene spesso rimproverato. Il risultato del processo produttivo immediato “non sono solo le condizioni obiettive del processo produttivo, ma anche il suo carattere *specificamente sociale*: i rapporti sociali e dunque la posizione sociale reciproca dei soggetti della produzione. Di fatto, i *rapporti di produzione* sono essi stessi prodotti e sono il risultato continuamente ripetuto del processo” (fine del sesto capitolo).

Il carattere “specificamente sociale” del processo produttivo compensa dunque quel carattere in ultima istanza economico dei rapporti sociali con cui la volgata del marxismo istituzionale ci ha rotto i timpani. Il rapporto capitalistico

* Insegna sociologia all'Università di Paris VII, autore tra l'altro di *L'analyse institutionnelle* (1970), *Lo stato incosciente* (1980), *Autodissolution des avant-gardes* (1980), *Le lapsus des intellectuels* (1981).

viene prodotto e riprodotto. La produzione di merce, la cui dimensione quasi metafisica è cantata nelle prime righe del *Capitale*, non riassume l'essenza del sistema. Bisogna prendere in considerazione la riproduzione del capitale operata dal capitale stesso, per sua propria logica, la sua gigantesca capacità d'estensione, di cui testimonia il mondo attuale. Ma c'è, anche, la *riproduzione allargata*, l'infiltrazione del principio di equivalenza, della merce generale (la moneta) in tutti gli interstizi dei rapporti sociali. Per esempio: "il capitale perciò non produce solo capitale, ma anche una massa crescente di operai" (sarebbe più esatto dire, nella nostra epoca: di salariati). Ed il principio di riproduzione allargata viene così enunciato, nello stesso testo: "La produzione capitalistica non è solo riproduzione del rapporto, essa ne è anche la riproduzione a scala sempre più larga".

Marx distingue tra due momenti: quello della riproduzione del rapporto e quello della "forma che essa riveste storicamente alla sua nascita e che senza posa riveste nuovamente alla superficie della società capitalistica sviluppata".

Lasciamo per il momento da parte la metafora della "superficie della società", il cui esame ci porterebbe troppo lontano, dalle parti delle ambivalenze gestaltiste nella percezione alternativa del sistema figura/fondo: l'istituzione familiare (perché è chiaramente alle istituzioni che si riferisce Marx) è più "superficiale" della Renault o della Volkswagen? L'escissione subita dalla giovane africana è più "superficiale" dell'attività ludico-economica della caccia cui si dedica suo padre? Accontentiamoci d'osservare che Marx è preoccupato. Per che cosa? Per ciò che sfugge inevitabilmente all'analisi così come la concepisce lui. Percepisce il non analizzato e forse il non analizzabile della scienza economica: la nascita, lo sviluppo e la morte delle forme sociali, delle istituzioni. È di questo non analizzato che parla Castoriadis a proposito dei due limiti del pensiero ereditato: l'incapacità di pensare l'immaginario che copre il passato dell'istituzione, l'incapacità di pensare l'immaginario che anima il progetto di trasformazione dell'istituzione. Qui Marx quasi intuisce il primo limite. Lascia ai suoi avversari anarchici, all'immaginazione socio-analitica più esuberante della sua, il compito d'intuire, *nell'ombra proiettata dalle cose future* (Gustav Meyring), il secondo limite — il progetto inconscio di "burocratizzazione del mondo" (Bruno Rizzi).

Il nuovo rapporto (capitalistico) crea dunque esso stesso il proprio fondamento e "d'altra parte si sviluppa su questo fondamento per creare nuove condizioni reali". Si tratta, per il capitale, di trovare la "forma adeguata" alle sue condizioni reali ("adeguata"? dov'è finita allora la contraddizione, la dialettica figura/fondo, sovrastruttura/infrastruttura?). Questo adeguamento dall'aria un po' *sistemica* interviene dopo che il momento iniziale di rottura — con il vecchio modo di produzione e con le sue forme sociali — è stato superato da un pezzo (osserviamo che il marxista Wilden, della scuola sistemica di Palo Alto, si dichiara d'accordo con questo tipo di concezione marxiana omeostatica...).

L'antagonismo tra il lavoro e il capitale, la contraddizione tra la necessità per il capitale di creare sempre più proletariato (?) e l'inevitabile negazione insita nella costituzione di questa nuova classe universale, nemica del capitale, gettano "le basi materiali d'una nuova vita sociale, d'una nuova forma di società". Le forme sociali prodotte dal capitalismo che s'auto-produce sono dunque votate alla distruzione dalla logica stessa di questa auto-produzione. Il rapporto capitalistico "crea allo stesso tempo le condizioni materiali della propria dissoluzione, annullando contemporaneamente la propria *giustificazione* storica in quanto *forma necessaria* dello sviluppo economico". Su quest'ultimo punto la dialettica sdrucchiola ancora una volta.

Sdrucchiola perché è Marx stesso, curiosamente, a delegittimarla, per lo meno per quanto concerne il funzionamento ed il divenire storico del modo capitalistico di produzione. Se l'istituzionalizzazione (del capitale) produce alla fine la propria autodissoluzione, non si vede perché ciò — da un corretto punto di vista dialettico — debba annullare la "giustificazione storica" del fenomeno considerato, la sua necessità in quanto fase del movimento che, a partire dai modi di produzione più primitivi noti o supposti ed attraverso il modo capitalistico di produzione, porta sulla strada maestra della storia verso quell'acme che consente alla storia stessa di trattenere il fiato all'infinito: la definitiva presa del potere da parte del proletariato.

È vero che anche Hegel ha lasciato arrugginire quello strumento dialettico che lui stesso aveva messo a punto. Il fatto più grave per Marx non sarebbe perciò il suo uso bizzarro delle contraddizioni, se quest'uso non fosse indotto dal suo

profetismo. Ora, della parusia, di cui lui spiega il meccanismo, la storia non ha ancora dato la minima prova. Il che, di nuovo, sarebbe poco riprovevole se la prova contraria non fosse stata fornita in misura massiccia dalle rivoluzioni che si sono richiamate al marxismo. Quel che il "comunismo" o il "socialismo" hanno inventato non è mai la soppressione delle classi sociali, e neppure una via plausibile verso questa soppressione: sono invece delle tecniche di rifiuto forsenato del fatto che in quelle società permangono le differenze di classe, la lotta di classe, il dominio, il salariato. Nei paesi che si richiamano a Marx l'esistenza di un sistema in cui i contadini e gli operai sono sfruttati dalla nuova "borghesia rossa" appare sempre come la "forma necessaria" allo sviluppo economico. In generale, il "socialismo" si presenta come quel sistema che, togliendo il capitale ai proprietari privati (compresi, a volte, i piccoli agricoltori e gli artigiani), apre la strada ad una nuova classe dominante, quella degli intellettuali, degli esperti, dei burocrati: membri del partito unico o "senza tessera" ma tenuti al guinzaglio dal partito.

La dialettica della riproduzione allargata, descritta da Marx con tutta la dinamica conferitale dall'esito parusiaco (la rivoluzione *inscritta* nel divenire come il Regno di Dio è iscritto nel Libro), è un po' speciosa e non preannuncia se non in modo molto imperfetto una teoria dell'istituzionalizzazione. L'auto-dissoluzione delle forme, per effetto di forze contraddittorie le più potenti delle quali riescono a vincere le forze d'istituzionalizzazione, è colpita da nullità dialettica per quanto concerne il capitalismo. Il che è in flagrante opposizione con i numerosi passaggi in cui Marx manifesta un entusiasmo sbalorditivo verso la posa in opera e lo sviluppo titanico dell'apparato del capitale, strumento cieco ma assai decisivo della storia. Allo stesso modo, per quanto concerne la lotta di classe, si constata che se il capitalismo non ha più "giustificazione storica" non si capisce più l'importanza che, in questo modo di produzione e solo in questo modo di produzione, ha rivestito la lotta di classe stessa. Peraltro Marx sottovaluta molti elementi della riproduzione sociale derivati — anche nei Paesi più avanzati — da modi di produzione anteriori, da modelli sociali ricorrenti, irriducibili alle idee più moderne ed alle necessità più razionali della grande produzione. I modelli feudali, religiosi, militari, non sono forse presenti nella fabbrica, nelle istituzioni di controllo burocrata-

tico, nelle istituzioni private? Non li ritroviamo forse, sotto vesti falsamente razionali (destinate, in quanto "razionalizzazione" nel senso freudiano del termine, a dissimulare la ricorrenza dei poteri tradizionali o carismatici), nelle forme stesse d'istituzionalizzazione dei movimenti rivoluzionari: il Partito, lo Stato totalitario, il Partito-Stato?

- Il dibattito che c'è stato in Francia, più di dieci anni fa (in occasione anche della pubblicazione del VI capitolo del *Capitale*) ha dimostrato che un certo marxismo poteva correre un rischio calcolato a proposito dell'esito finale "dialettico", catastrofico, della teoria della riproduzione. Era l'epoca in cui la potente centrale sindacale C.G.T. toglieva dal suo storico statuto l'allusione all'*abolizione del salariato* e in cui il partito comunista francese bandiva dal suo programma la *dittatura del proletariato*. Il marxismo strutturalista alla Althusser si accontentava di attingere da questa nuova interpretazione di Marx l'idea del ruolo misconosciuto delle



sovrastrutture e di quel che avviene "alla superficie della società" ed interagisce sul "fondo". La prospettiva d'un mutamento qualitativo veniva sottoposta a questa concezione d'un capitalismo che funziona in modo pressoché fatale e infiltra il suo veleno in tutti i recessi dell'ideologia.

Anche senza aspettare il conforto della crisi che sarebbe cominciata di lì a poco, nel 1976, gli avversari di questa concezione iper-strutturalista hanno avuto buon gioco nel far rilevare tutto ciò che in Marx - compreso il famoso capitale - riguarda la dissoluzione del sistema e che s'inscrive nella logica del sistema. Hanno ricordato che la storia non avanza solo per lente derive geologiche e strutturali; che il movimento rivoluzionario, pur invisibile in certe epoche, non è ciononostante morto; che il proletariato non ha forse ancora compiuto la sua missione; che vanno sorgendo nuove contraddizioni, più o meno gravi, a livello degli scambi nord/sud, della città, del lavoro, della tecnologia, ecc. Taluni hanno perfino ammesso che il rafforzamento della riproduzione allargata ed il conseguente calo della speranza rivoluzionaria poteva avere qualcosa a che fare con la burocratizzazione del movimento comunista, sia nei partiti sia nei regimi dove il partito è dominante.

Tuttavia, queste critiche hanno completamente trascurato quello che consentirebbe di capire — o per lo meno di riconoscere in tutto il suo significato di classe — il fenomeno della riproduzione in regime capitalista come in regime socialista. Quest'ultimo, per l'appunto, veniva lasciato fuori della discussione dalla maggior parte dei partecipanti al dibattito. Costoro hanno rimosso le loro implicazioni di classe nel processo di riproduzione e così facendo si sono ancora una volta ritratti di fronte allo sforzo d'analizzare l'ultima "astuzia" della storia — astuzia bifronte: la "nuova classe", che avrebbe dovuto avere come missione quella d'analizzare la natura delle varie classi ed i loro rapporti conflittuali, occupa o tende ad occupare lo stesso posto nel capitalismo privato o semi-statale dell'*ovest* e nel capitalismo completamente statalizzato dell'*est*... ed anche nelle metamorfosi di questi due imperialismi al *sud*.

Questa rimozione è stata resa possibile dalla sottovalutazione, dal rifiuto o dalla pura ignoranza del processo d'istituzionalizzazione quale volto nascosto della riproduzione. Con la riproduzione giocano grandi forze economiche, so-

ciali, ideologiche, senza sapere — poverette — che si stanno scavando la tomba con le loro mani, seppure in un futuro — è vero — sempre più lontano. Quel che la teoria della riproduzione allargata non dice è come le forze prendano forma, come le idee di cui le forze sono portatrici si materializzino nella pratica e come la pratica smaterializzi le idee più audaci. Forse perché Marx ed i suoi successori hanno dimenticato di studiare le forme che, al di fuori dell'impresa, riproducono e producono anch'esse il rapporto capitalistico (scuola, ospedale, caserma, prigione, associazione sportiva, ecc.), forse perché essi sono stati ciechi sulla dialettica tra movimento e istituzione. Non basta dire che essi hanno sottovalutato il ruolo delle sovrastrutture, perché il concetto di sovrastruttura è dialetticamente inconcepibile: niente istituzione senza base materiale, niente classe o stato senza un processo distributivo (che può anche essere confisca) della base materiale.

Qui sta il nodo della questione: gli analisti della riproduzione si sono rifiutati e si rifiutano più che mai di analizzare le implicazioni della loro classe o strato — l'intelligenza — nel processo d'istituzionalizzazione. Non è col denunciare gli altri, i "cattivi", gli intellettuali "integrati", i "cani da guardia", che s'affronta l'analisi del ruolo essenziale dell'intelligenza nella riproduzione dell'ordine esistente, nella saldatura delle contraddizioni che essa peraltro virtuosamente denuncia o "scientificamente" descrive. Bisogna anzitutto lavorare ad una teoria, seppure molto provvisoria e locale, dell'istituzionalizzazione; esaminare com'essa funzioni nelle micro-situazioni, poi nelle situazioni in cui agiscono interazioni via via sempre più globali; essere molto attenti alla base materiale ovunque essa è istituita, più oscena del sesso; abbandonare le glosse ridicole sulla "posizione di classe" degli intellettuali ed altri artefatti idealistici ereditati dal clericalismo; dar prova, in una parola, di immaginazione socio-analitica, vale a dire cercare di capire quel che realmente facciamo e a che cosa realmente serviamo.

L'istituzionalizzazione, oggi, è impensabile senza l'azione degli intellettuali, qualunque sia il loro status, qualunque sia la loro origine di classe, qualunque sia la loro etichetta ideologica. Questa è l'ipotesi che va emergendo poco a poco dalla ricerca sull'intelligenza e dalle ricerche sull'«impli-

cazione». ¹

• Marx, Engels ed i primi marxisti hanno concepito il problema dell'istituzionalizzazione in funzione del retaggio critico dell'Illuminismo e della sua filosofia del Diritto. Non dimentichiamo che il giovane Marx forgia il suo paradigma materialista affrontando la filosofia del diritto di Hegel e più in generale la "Sacra Famiglia" degli hegeliani. La tendenza libertaria, dopo Bakunin, è assai più sensibile del marxismo al problema sociologico dell'istituzione. Pur accettando la teoria economica di Marx (di cui Bakunin inizia a tradurre in russo *Il Capitale*), gli anarchici fanno propria anche la critica radicale della società insita nel socialismo detto "utopico". Essi sono meglio immunizzati dei marxisti rispetto al rischio del fatalismo storico cui porta spesso la deviazione "economicista" dei discepoli di Marx, per non parlare beninteso della deviazione "statalista". L'analisi istituzionale deve confessare il suo debito, talora inconscio, nei confronti della tendenza libertaria e, più specificamente, allo scontro tra marxismo e anarchismo.

Qual'è la differenza essenziale tra la teoria marxista dell'istituzione e quella che si sforza di costruire l'analisi istituzionale? Mentre per Marx la società (capitalistica) si riproduce come un coniglio, secondo una logica che è quella del capitale, l'analisi istituzionale — che è venuta dopo la comparsa sulla scena della storia di sistemi che hanno abolito il capitalismo privato — constata che, con o senza capitalismo privato, persiste un'altra logica che è quella dell'istituzionalizzazione, cioè quella del movimento delle forme sociali che, qualunque sia la loro base materiale (la cui priorità nell'analisi è un'acquisizione del marxismo), si fanno e disfanno in un gioco di forze che vanno ben oltre il campo dell'analisi economica e secondo il principio dell'equivalenza allargato di cui Marx aveva scoperto l'esistenza (seppure nel solo ambito della merce).

Vogliamo con ciò opporre un'altra logica, autonoma, a quella logica economica che Marx aveva svelato nella produzione e che lui stesso aveva cercato di estendere alla riproduzione? Riproduzione ed istituzionalizzazione rivelano due

¹ Per quanto concerne l'intelligenza si vedano [5], [7], [8], [10].
Per quanto concerne l'implicazione si vedano [9], [14], [15].

diverse visioni del mondo o due teorie soggiacenti della storia, il che condannerebbe la prima al cimitero delle illusioni perdute e la seconda al ruolo d'ideologia "anti-marxista" (un'altra...)?

A questa domanda c'è una risposta "molle" ed una risposta "dura". Si può sostenere che la teoria marxiana della riproduzione allargata già comprende la teoria dell'istituzionalizzazione; che basta dunque a completare il quadro esistente, perché è comunque l'economico che prevale... Ma si può anche dire che la teoria marxiana della riproduzione è stata doppiamente smentita:

— il suo sbocco finale nell'idea di crisi che dialetticamente negano il processo è più che illusoria dal momento che le crisi economiche reali consentono di fatto l'approfondimento e l'allargamento dell'influenza del capitale anziché abbatterlo;

— il fenomeno della riproduzione allargata del sistema si può osservare altrettanto bene in assenza di appropriazione privata del capitale quanto nei sistemi capitalistici classici. Si confida nelle grandi crisi "politiche" dei regimi dell'Est così come si attendono con impazienza le grandi crisi "economiche" dei regimi dell'Ovest. Non essendo stato abolito da nessuna parte, il salariato produce e riproduce rapporti di dominio sotto la bandiera del socialismo come sotto il vessillo liberale.

È qui che interviene la teoria dell'istituzionalizzazione, su due punti principali: 1) la ricorrenza di modelli istituzionali pre-capitalistici e capitalistici in seno ai rapporti sociali battezzati "socialisti" e 2) il ruolo simile svolto, in entrambi i regimi, dall'ascesa delle classi medie (nient'affatto assottigliate dall'epico scontro tra Capitale e Proletariato, tutt'altro!) ed in particolare da quella parte della "nuova classe" che viene identificata, secondo confini mobili, con l'intelligenza — "classe universale" la cui missione è sempre più chiaramente quella di produrre e di gestire il "capitale" dell'istituzionalizzazione, nel mentre sempre più spesso va gestendo anche il capitale in senso proprio. La logica dell'istituzionalizzazione s'esercita tramite uno strato o classe che tende a monopolizzare il sapere sociale allo scopo di fornire allo Stato gli strumenti indispensabili del dominio moderno.

Che essa operi con l'intermediazione del capitale privato — talora soppresso — o del salariato — ovunque conserva-

to —, o ancora di quell'«al di là» del salario che sono le attuali forme di assistenza alla massa dei disoccupati e dei non-occupati, la riproduzione rivela chiaramente la sua base materiale: è, di nuovo, un'acquisizione del marxismo. Ma l'azione di questa base materiale non ha, tranne casi limite di sopravvivenza in situazioni d'estrema scarsità, nulla di meccanico o di magico. Essa interviene in un gioco di forze e di forme sociali già esistenti. Il processo d'istituzionalizzazione non è neppure esso meccanico o magico, come talora lascia credere l'«istituzionalismo» astratto di Parsons. I due processi sono inestricabilmente legati.

(Traduzione di Amedeo Bertolo)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] ALBERONI F., *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna, 1981 (2ª ediz.).
- [2] CHEVALLIER J., *L'analyse institutionnelle*, in *L'institution*, P.U.F., Parigi, 1981.
- [3] HAURIOU M., *Theorie de l'institution et de la fondation*, in *La cité moderne et les transformations du droit*, Bloud et Gay, Parigi, 1925.
- [4] HEGEL F., *Principi della filosofia del diritto*, 1821.
- [5] LOURAU R., *Le gai savoir des sociologues*, 10/18, Parigi, 1977.
- [6] LOURAU R., *L'Etat inconscient*, Minuit, Parigi, 1978 (ed. it.: *Lo stato incoscienze*, Antistato, Milano, 1980).
- [7] LOURAU R., *Autodissolution des avant-gardes*, Galilée, Parigi, 1980.
- [8] LOURAU R., *Le lapsus des intellectuels*, Privat, Toulouse, 1981.
- [9] LOURAU R., *Autogestion des actes manqués de la recherche*, «Autogestions», n. 12-13, 1982-83.
- [10] MAKHAISKI J.W., *Le socialisme des intellectuels*, a cura di A. Skirda, Seuil, Parigi, 1979.
- [11] MUHLMANN, *Messianismes revolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, Parigi, 1968 (ed. orig.: Berlino, 1961).
- [12] TOCQUEVILLE (de) A., *L'ancien regime et la revolution*, Gallimard, Parigi, 1952 (ed. orig.: 1856).
- [13] WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922 (ed. it.: *Economia e Società*, Comunità, Milano, 1974).
- [14] *** *L'analyse de l'implication dans les pratiques sociales*, "Pour", n. 88, marzo-aprile 1983.
- [15] *** *L'implication*, Atti del convegno "Sciences anthroposociales, sciences de l'education", appendici, Parigi, 1983 (edito a cura dell'Association des enseignants et chercheurs en sciences de l'education, 2 rue Chau-chat, Parigi).



NOVITÀ

SCRITTI ERETICI
di L.N. Tolstoj,
pagg. 160, Lire 10.000

LIBRI GIÀ PUBBLICATI

«**Gli orsi di Berna e l'Orso di Pietroburgo**» di Michail Bakunin -
Introduzione di James Guillaume,
pagg. 80, lire 3.500.

«**La Scuola Moderna**» di
Francisco Ferrer Guardia -
Introduzione di Mario Lodi, pagg.
303, lire 12.000.

«**La Federazione del Giura**» di
Marianne Enckell - Introduzione di
Pier Carlo Masini, pagg. 160,
lire 10.000.

«**Mosè Bertoni, profilo di una
vita tra scienza e anarchia**» di
Peter Schrembs - Introduzione di
Adriano Soldini - Appendice di
Riccardo Saglini, pagg. 198,
lire 12.000

Edizioni La Baronata

I libri si possono ottenere dietro
versamento sul conto corrente
postale 69-9379-9 Lugano,
intestato a Edizioni La Baronata,
casella postale 22, 6906 Lugano
6, Svizzera.

La dimensione anarchica di Ursula Le Guin

Robert C. Newman *

In origine, questo articolo doveva servire come presentazione al convegno su «Fantascienza e tradizione socialista», tenutosi a Cincinnati nell'aprile 1978, alla Convention della Popular Culture Association. Infatti, come suggeriva il tema di questo convegno (e di quello successivo, su «Pensiero utopico e distopico nella fantascienza») la cultura popolare e la fantascienza rappresentano ormai un settore di grande interesse per quanti auspicano radicali modificazioni nella nostra struttura sociale. Io credo che la fantascienza possa essere non solo un buon veicolo per la trasmissione del pensiero socialista e/o utopico, ma anche un mezzo per incoraggiare le persone a darsi una rappresentazione concreta dell'attuazione dei propri ideali e delle proprie aspirazioni. Questo era appunto il mio approccio, nell'articolo originario: avevo letto i "Reietti" di Ursula Le Guin, l'avevo usato nella mia attività di insegnante, e mi ero reso conto che conteneva un'analisi estremamente dettagliata, meticolosa, di un possibile mondo anarchico, un esame realistico dei vantaggi che esso potrebbe avere e dei problemi che dovrebbe affrontare. Da allora, ho consigliato la lettura di questo libro a chiunque mi capitasse, e ho sempre avuto risposte entusiastiche quanto la mia. Tutti sono rimasti colpiti dalla solidità della rappresentazione della Le Guin e dalla complessità del suo pensiero.

Nell'articolo per il convegno, la mia analisi era preceduta dalla citazione di alcuni frammenti di «notizie dal mondo esterno», che mi apparivano attinenti ai temi dell'anarchi-

* Docente alla State University of New York di Buffalo.

smo. Menzionavo, dapprima, una recensione apparsa sul *New York Review of Books*, nella quale l'autore si domandava perché mai, di tutte le rivoluzioni della storia recente auto-definitesi "socialiste", nessuna sia mai riuscita a realizzare veramente i propri scopi. La risposta era che nessuna rivoluzione ha mantenuto la promessa iniziale di restituire il potere conquistato al popolo, in nome del quale la rivoluzione stessa era stata fatta. Successivamente, passavo ad alcuni esempi di quella che definivo *naiveté* anarchica e, all'opposto, di intransigenza anarchica. Nel primo caso, riportavo la dichiarazione di Geroge Woodcock, secondo cui stiamo passando da un mondo economico ad un altro dove «... i vecchi motivi del profitto e dell'interesse cesseranno di dominare la vita economica. Invece, l'incentivo sarà il bene di tutti i membri della società, senza distinzione» [4, p. 47]. Nel secondo, citavo le critiche di Raymond Carr agli anarchici spagnoli, per la loro miopia in merito alle reali possibilità di successo delle collettività, nonché la loro intransigenza astensionista, nel rifiutare ogni forma di rappresentanza eletta [1, pp. 22-23]. Tutto ciò mi appariva strettamente collegato al duplice tema del romanzo della Le Guin, che una società decentrata, di impostazione anarchica, sarebbe superiore ad una come la nostra attuale, centralizzata e gerarchica, e che tuttavia l'anarchismo non può ignorare che anche una politica anarchica potrebbe cedere alla tentazione del potere e della coercizione, quello che la Le Guin chiama la spinta verso la "dominazione".

Mentre scrivo, comunque, si presenta alla nostra attenzione un nuovo esempio di questo tipo di problemi, con orribili dettagli: l'assassinio del membro del Congresso Ryan e di numerosi giornalisti, e l'imposizione del suicidio a più di 900 persone, nella comune di Jonestown. È un esempio che riporto con diffidenza, nel senso che, forse, un fatto così fuori del normale non riguarda altro che la particolare psicologia di Jim Jones e dei suoi seguaci. Ma in fondo al cuore, sento che ci riguarda. Una sopravvissuta ha parlato della combinazione di «idealismo e repressione» presente in Jones. In alcuni dei suoi aspetti, la comune di Jones è stata descritta come "socialista", eppure il figlio diciannovenne di Jones parla di suo padre come di un uomo "autoritario". In un'intervista filmata di alcuni anni fa, a Redwood City, in California, Jones appare come una persona sensibile e sincera,

affermando che nella sua comune non esiste piú razzismo, sessismo, che le divisioni di classe sono state abolite (come se certi atteggiamenti, presenti in noi a causa di anni di socializzazione, se non di secoli, potessero essere spazzati via con una semplice dichiarazione di principio). Un altro sopravvissuto ha dichiarato che per tutto l'anno precedente erano state fatte prove del suicidio collettivo, aggiungendo che Jones aveva prima "governato" con "l'amore" e poi con "la paura".

I media fino ad oggi hanno definito il Tempio del Popolo piú una "confessione religiosa" che una comunità utopica. La differenza può essere colta con maggiore esattezza alla luce della distinzione di L. Veysey tra due tipi fondamentali di esperimenti comunitari, quello cosiddetto "mistico" e quello "anarchico". Sulla base di ricerche storiche e dell'esperienza, Veysey dice che la comune mistica tende a durare piú a lungo di quella anarchica, ma ciò avviene al prezzo di una *leadership* autoritaria, carismatica, cioè esattamente per quella spinta verso la "dominazione" che costituisce l'argomento centrale dell'analisi politica della Le Guin.

... uno degli elementi piú diffusi e fastidiosi dei movimenti radicali è il magnetismo personale. La reverenza verso gli eroi, non la passione in se stessa, o gli intensi sentimenti di amicizia, questo è l'elemento davvero nefasto che il Romanticismo ci ha lasciato in eredità. E ripetutamente, negli insediamenti comunitari vecchi e nuovi, esso risolve la testa... La storia dimostra che il carisma è il nemico persistente della libertà umana. Nell'ambito della sinistra attuale, la propensione a correre appresso a questo o quel *leader* "ispirato", è profondamente scoraggiante... Gli esempi delle tendenze autoritarie in seno alla tradizione mistica sono di per sé illuminanti. Non si può fare a meno di essere grati alla tradizione anarchica che ha saputo per tanto tempo fornire, almeno in parte, un correttivo... [3, pp. 478-479].

Ma anche la comune anarchica non è del tutto priva di pericoli. Come dice Veysey, anche gli anarchici sono riluttanti a controllare da vicino la presenza di potere e dominazione all'interno dei loro stessi gruppi, e spesso si autoingannano in merito alla natura della *leadership* in seno a gruppi apparentemente privi di *leaders* [3, pp. 460-461]. Veysey afferma che è estremamente difficile che gli esseri umani sappiano conservare un atteggiamento di scetticismo *sia* verso le opinioni

correnti *che* verso l'alternativa di sinistra:

È davvero difficile mantenere un atteggiamento distaccato contemporaneamente verso i presunti profeti e i *leaders* ufficiali. Tale atteggiamento deve convivere con la fiducia ideale che induce ad abbassare le proprie difese verso i compagni comuni allorquando la promessa sincera di vita comunitaria è nell'aria. Questo, ancor più che i meccanismi decentrati da attuare nei sistemi politici od economici alternativi, è il problema urgente con cui i movimenti di sinistra devono confrontarsi [3, p. 179].

È ovvio che le osservazioni di Veysey mi sembrano estremamente ricche di suggerimenti, proprio in relazione al romanzo della Le Guin. Lì, infatti, lo scienziato Shevek si mostra capace di conservare il proprio scetticismo sia verso il pensiero dominante sia verso l'alternativa radicale, e tutto il romanzo concorda con l'opinione di Veysey, secondo cui l'anarchismo, pur offrendo una consapevolezza politica superiore, paragonata a quella delle altre tradizioni comunita-



rie, deve comunque affrontare anch'esso il fatto che le persone tendono a dominare e ad essere dominate. La Le Guin fa propria questa concezione, insistendo che la "rivoluzione" è "nell'individuo", ed esiste per e attraverso l'individuo, non viceversa. La Le Guin ha scelto chiaramente da che parte stare, nel conflitto continuo tra tendenze individualistiche e comunitarie, in seno all'anarchismo, ed io, per quanto mi riguarda, sono d'accordo con lei.

Mi sia concesso, adesso, prendere in esame il romanzo in sé. Esso si sviluppa ingegnosamente attraverso due storie parallele, reciprocamente alternantesi, una sul mondo anarchico di Anarres, l'altra sul mondo capitalista di Urras. (Per buona misura, la Le Guin rappresenta anche l'autoritarismo di tipo sovietico di Thu, e il mondo bruciato di Terra). La storia di Anarres si svolge attraverso *flashbacks* della vita del fisico Shevek. Scopriamo così che il suo modo di comportarsi di fronte agli eventi attuali della storia è funzione del passato. Il passato ci rivela Shevek come un individuo che ha combattuto per la sua libertà, anche contro le coercizioni apparentemente necessarie di un'utopia anarchica: vistosi rifiutare la pubblicazione delle sue ricerche sul tempo, egli aveva deciso di passare all'azione diretta, fondando un collettivo editoriale. E ci accorgiamo, anche, quanto profonde siano le radici della dominazione, nella natura umana: Shevek aveva tratto piacere dal mettere un amico "in prigione".

Nell'immediato presente della storia, Shevek si batte anche contro la coercizione anarchica, che vorrebbe impedirgli di visitare il pianeta Urras, al quale Anarres si era ribellato circa 200 anni prima, durante la rivoluzione "odoniana" (da Odo, una donna che di tale rivoluzione era stata il capo carismatico e libertario). Questa ribellione è all'origine del termine "reietti" presente nel titolo del romanzo. Due sono i motivi per cui Shevek insiste a recarsi su Urras: spera di trovarvi una diversa atmosfera intellettuale, forse più libera e più congeniale alle sue ricerche di fisica temporale, e spera anche di poter gettare le basi di una riconciliazione tra il pianeta madre e il figlio ribelle. Entrambe le cose sono in antitesi con la volontà generale della popolazione di Anarres: l'arte della Le Guin ci rappresenta una manifestazione anarchica allo spazio-porto, per protestare contro la partenza di Shevek. È una manifestazione, ma disorganizzata, con individui che girano qua e là senza ben sapere come comportarsi

gli uni verso gli altri per dar origine ad una protesta di massa!

Successivamente Shevek finisce per rendersi conto della futilità del suo tentativo di riconciliazione tra Urras e Anarres. Trova nuovamente necessario agire per conto suo, e si unisce all'*underground* di Urras, tradendo così l'ospitalità dei suoi amici su quel pianeta. Su Urras ha trovato ricchezza e libertà intellettuale, eppure si rende conto che lì le sue scoperte di fisica temporale diverrebbero nient'altro che una merce, un mezzo in più per sfruttare la gente e dominarla. È significativo che, sebbene l'atmosfera intellettuale su Urras sia più libera (è qui che Shevek fa la scoperta chiave per la realizzazione del suo telefono temporale), Shevek scelga di ritornare su Anarres (attraverso gli uffici dell'ambasciatore di Terra) e di pubblicare i risultati delle sue ricerche, per metterli a disposizione di tutta l'umanità.

Nonostante il mio drastico riassunto, mi preme notare che la Le Guin ha fatto un lavoro eccellente al fine di mostrarci la qualità della vita nelle due diverse società, soprattutto attraverso la coscienza di Shevek. Il romanzo ci dà realmente il senso di quale potrebbe essere la vita in un mondo come Anarres, con le sue risorse limitate ma con il suo genuino decoro, oppure come Urras, opulento ma senza cuore.

Ho detto in precedenza che il romanzo della Le Guin mi ha interessato per due ragioni. La prima di esse è semplicemente il fatto che l'autrice indica la superiorità della concezione anarchica come guida per la riorganizzazione della società: invece di un'organizzazione gerarchica e competitiva, *dall'alto al basso*, la vita sarebbe più libera e più egualitaria con un'organizzazione *dal basso in alto*.

Shevek afferma che un simile tipo di organizzazione era stato concepito idealmente per una società stabile e ad elevato sviluppo tecnologico, perché ciò avrebbe reso agevole la decentralizzazione (l'ideale, credo, è quello della concezione di Murray Bookchin, di un anarchismo *post scarcity*). In realtà le cose non erano andate così. Anarres, infatti, è un pianeta povero, poco dotato di risorse e materie prime, dove bisogna disperatamente risparmiare per sopravvivere. La Le Guin ha scelto la strada più difficile, per l'anarchismo: se, grazie ai miracoli di un'ampia disponibilità energetica e tecnologica, ognuno potesse avere quanto gli serve, l'autogestione non sarebbe poi così difficile. La Le Guin, invece, ci mostra che l'anarchismo può essere efficace in un'economia

povera, e qui sta la sua superiorità rispetto ad ogni altro modello organizzativo, perché ci indica un modo più decente di spartire fra tutti il poco disponibile. L'elemento chiave su cui essa si sofferma è la contrapposizione tra efficienza (capitalistica) e libertà (anarchica). Come dice Shevek al domestico dei suoi amici urrasiani, su Anarres il lavoro necessario è svolto da tutti in modo egualitario, il che non è certamente il massimo dell'efficienza: è necessario che ognuno venga continuamente "allenato" a far ciò. Ma la domanda fondamentale, a questo punto, è: «Non si può ordinare ad un individuo di fare un lavoro che in pochi anni può renderlo invalido o ucciderlo. Perché dovrebbe farlo?» [2, p. 120].

Nello schema della Le Guin, ognuno ha optato per la libertà individuale al posto dell'efficienza sociale, ed è libero di fare quello che vuole, quindi è anche libero di unirsi ad altri in gruppi di volontari per l'esecuzione di quanto è necessario per la società.

Qui la Le Guin si distacca dalla tradizione socialista classica per aderire alle teorie anarco-comuniste di Kropotkin e Proudhon; ad esempio, su Anarres tutti i mezzi di produzione e di consumo sono in comune, non c'è proprietà di alcun genere (quindi c'è "ordine" e non delinquenza), ma, a differenza di quanto vorrebbe la tradizione socialista, non c'è nemmeno lo Stato, che è stato abolito. Al posto di esso, c'è un'organizzazione sindacale dell'economia, in cui le ricchezze sociali sono possedute da gruppi volontari — collettivi, sindacati, gruppi di affinità, ecc. — e vengono amministrate attraverso un "Comitato di Produzione e Distribuzione" (CPD). Sembrerebbe di essere in presenza di un caso di quello che si usa chiamare "controllo operaio", ma, secondo la mia opinione, l'idea della Le Guin non è né semplicistica né ingenua. Il CPD, infatti, è concepito unicamente come un organismo amministrativo: esso non "governa", né possiede l'autorità di ordinare alla gente alcunché. È piuttosto un meccanismo di "registrazione" e "risposta": registra la natura della "pubblica opinione" e la restituisce alla popolazione come "coscienza sociale". Sulla base delle sue osservazioni, esso "informa" la gente circa quanto è necessario fare e come il lavoro possa essere suddiviso egualmente fra tutti.

Qui la Le Guin affronta un altro problema chiave della tradizione anarchica e socialista, e precisamente come armonizzare le necessità individuali con quelle sociali. L'autrice

dà grande risalto alla libertà individuale, ma comprende anche che l'umanità deve sopravvivere come "specie sociale" (che, invece, è quanto Terra non ha saputo fare, come dice l'ambasciatore di quel pianeta). Quindi gli individui devono sacrificare una frazione della loro libertà in nome della sopravvivenza sociale, sebbene sia detto anche che «sacrificio non significa compromesso». È su questa base razionale che il CPD assegna alla gente l'esecuzione di questo o quel lavoro ingrato, e la gente accetta di eseguirlo.

A questo punto, si impongono all'attenzione alcuni aspetti importanti del problema delle motivazioni. Come è possibile ottenere che le persone lavorino realmente, se nessuno le costringe? E soprattutto, come è possibile ottenere che vengano eseguiti i "lavori di merda"? Le risposte sono contenute nell'idea che la Le Guin ha della natura umana, che viene vista come parzialmente malleabile, adattabile in funzione di una particolare società; come dice Shevek, una volta rimossi gli incentivi economici, e dopo aver riconosciuto che, paradossalmente, la "coercizione" è il mezzo meno efficace per ottenere l'ordine, si diventa consapevoli di tutte le altre motivazioni che spingono gli esseri umani:

Alla gente piace lavorare. E le piace lavorare bene. I lavori pericolosi vengono eseguiti per l'orgoglio di farsi vedere, per "mettersi in mostra" di fronte ai più deboli... Alle persone piace fare quello in cui riescono bene... Ma, è vero, il problema è un problema di mezzi e fini. Dopo tutto, il lavoro viene fatto per il lavoro. È il piacere della vita, sempre vivo. La coscienza individuale lo sa. Ed anche la coscienza sociale, l'opinione di chi ci sta attorno. Il nostro piacere e il rispetto dei nostri amici, sta tutto lì. E quando le cose stanno così, vedrete che l'opinione degli altri può essere una forza davvero potente [2, p. 121].

Secondo la tradizione morale anglosassone, la Le Guin sembra attenersi sia alla linea di pensiero di Hobbes-Mandeville (orgoglio e vergogna come motivazioni) sia a quella di Shaftbury; e forse c'è anche qualche traccia di Paul Goodman ("Alla gente piace lavorare"). Ad ogni modo, questo è considerevolmente più complesso del pensiero di Woodcock che prima ho citato, secondo cui è la nozione di bene generale a fornire agli individui la motivazione per rinunciare al proprio interesse particolare a favore di quello pubblico.

E se qualcuno rifiuta di cooperare? Questo accade rara-

mente, dice Shevek. Comunque, quando accade...

Bè, se ne va. Gli altri si stufano di lui, e lo scherniscono, oppure lo trattano male, lo picchiano. In una comunità piccola, è anche possibile che si decida di cancellarlo dalla lista dei pasti, cosicché dovrà cucinare e mangiare per conto suo, e questo è umiliante. E allora quello se ne va...[2,p.121].

Qui si parla di potere e di coercizione, e sembra che la Le Guin sia disposta ad accettare una certa misura di quest'ultima come necessaria, anche in una società basata sul libero accordo. Ma a suo giudizio tale coercizione deve essere ridotta al minimo, ed ogni membro della società deve vigilare per mettere in evidenza i casi di coercizione non necessaria. Ed ecco il secondo motivo del mio interesse per "I Reietti": uno degli elementi originali di questo romanzo è di darci una critica dell'anarchismo, sia per quanto riguarda gli impulsi verso il potere-dominazione (anche sotto forma di "opinione pubblica" e "coscienza sociale") sia per ciò che di essi è il corollario, la sottomissione masochista di molti al potere altrui.

La chiave dell'analisi che la Le Guin conduce sulla natura umana si trova a metà circa del romanzo, quando Shevek avanza l'ipotesi che gli uomini siano mossi contemporaneamente da un impulso verso la dominazione e verso la cooperazione:

La gente distingueva molto attentamente tra l'amministrazione delle cose e il governo degli uomini. Lo faceva così bene, da farci dimenticare che la volontà di dominio è insita negli esseri umani tanto quanto l'impulso all'aiuto reciproco, ed ogni individuo, ogni nuova generazione, deve "allenarsi" ad esso. Nessuno nasce più Odoniano di quanto non nasca civilizzato! Ma l'abbiamo dimenticato. Non ci educiamo alla libertà. L'istruzione, la più importante attività dell'organismo sociale, è divenuta rigida, moralista, autoritaria. I ragazzi imparano a ripetere le parole di Odo come se fossero leggi — una mostruosa bestemmia! [2, p. 135].

A livello pubblico, questa spinta verso la dominazione trova la sua conferma nell'evoluzione del CPD, organo inizialmente solo "amministrativo" che finisce poi per diventare un mezzo per organizzare le persone: "l'amministrazione" si trasforma in "governo", e il CPD diviene "autoritario". A livello interindividuale, anche gli scienziati e gli intellet-

tuali esercitano una sorta di dominio sugli altri, attraverso l'uso che sanno fare delle idee. È questa la chiave, e Shevek se ne accorge quando, per ottenere il diritto alla pubblicazione delle sue teorie temporali, deve passare attraverso il controllo "amministrativo" del fisico suo amico Sabul: Shevek acconsente a che il nome di Sabul figurì insieme al suo, come co-autore dell'opera da pubblicare, eppure Sabul non concede al sindacato della stampa la sua autorizzazione per la pubblicazione delle teorie di Shevek. Il fatto importante, però, non è tanto il controllo esterno esercitato da Sabul, quanto l'interiorizzazione della necessità di tale controllo da parte di Shevek. Per Shevek è proprio ottenere il permesso da Sabul che è necessario:

(parole di Shevek alla moglie) il fatto è che nessuno di noi ragiona con la sua testa. Nessuno sceglie, lasciamo che sia Sabul a scegliere per noi. Ognuno ha il suo Sabul personale, interiorizzato... conformismo, moralismo, paura dell'ostracismo sociale, paura di essere diversi, paura di essere liberi [2, p. 266].

Il risultato immediato di questa raggiunta consapevolezza, è la decisione di Shevek di costituire un gruppo editoriale per conto suo, allo scopo di pubblicare le opere sue e degli altri dissidenti che hanno subito la censura del CPD.

Anche il viaggio di Shevek su Urras è un caso simile di azione individuale e ribellione. Ed è l'occasione per rivelare un ulteriore aspetto dell'analisi della *Le Guin*, perché Urras è sì gerarchico e fondato sulla proprietà, eppure lì le idee circolano liberamente, (p. 88). Shevek ha bisogno di un ambiente del genere, per portare a compimento le sue ricerche. Le idee, secondo la *Le Guin*, non sono totalmente sottoposte alle strutture economiche della società, come è invece per alcuni marxisti: Anarres sembra aver occultato le sue idee originarie di rivoluzione, Urras invece mantiene almeno questo aspetto della libertà.

Del conflitto tra individuo e società, Shevek ha una concezione migliore di quella che rappresenta la situazione di fatto esistente su Anarres. In parte, ciò comporta una riaffermazione della necessità di bilanciare, o armonizzare, i diritti della società e quelli degli individui, piuttosto che lasciare che sia la società a prevalere completamente:

Non è vero che cooperiamo, noi obbediamo. Temiamo di essere segnati a dito, di essere definiti pigri, disfunzionali, egoiz-

zanti. L'opinione del vicino di casa è più importante del rispetto della nostra libertà di scelta. Tu non mi credi, Tak, ma prova, prova soltanto ad immaginare di trasgredire, e dimmi come ti senti... Forziamo un uomo a porsi al di fuori della sfera della nostra approvazione e poi lo condanniamo [2, p. 265].

Più esplicitamente, si tratta anche di rifiutare la coercizione in se stessa:

Ciò che vogliamo è ricordare a noi stessi che non siamo venuti su Anarres per la sicurezza, ma per la libertà. Se dobbiamo per forza essere tutti d'accordo, e tutti lavorare insieme, non siamo migliori di una macchina. Se c'è uno che non è capace di lavorare in solidarietà con i suoi compagni, allora è suo dovere lavorare da solo. È un suo dovere, ma anche un suo diritto. Abbiamo sempre detto... che bisogna lavorare con gli altri, che bisogna accettare l'imperio della maggioranza. Ma ogni imperio è tirannia. Il dovere di un individuo è quello di non accettare imposizioni, di essere l'ispiratore dei suoi propri atti, di essere responsabile. Solo così la società potrà vivere, cambiare, adattarsi, durare. Non siamo i sudditi di uno Stato fondato sulla legge, ma i membri di una società fondata sulla rivoluzione. La rivoluzione è la nostra speranza di evoluzione. «La Rivoluzione è nel cuore dell'individuo, o non è in alcun posto... Se è vista come qualcosa che deve finire, non comincerà mai veramente». Non possiamo fermarci qui dove siamo. Dobbiamo andare avanti. Dobbiamo rischiare [2, pp. 288-289].

Il richiamo di Shevek all'individuo "responsabile" introduce nell'idea anarchica un'altra importante qualificazione: la Le Guin, in sostanza, dice che si è responsabili solo quando si pongono le proprie azioni individuali in seno al contesto del passato (psicologico, sociale, storico) e del futuro, e solo a patto di abbandonare, in questo, ogni idea di stabilità temporale o di perfezione. Spiegando perché il CPD sia diventato autoritario, Shevek afferma che ciò non riguarda soltanto il CPD, ma qualunque istituzione dove siano richieste "competenza" e stabilità: «...in effetti la stabilità fornisce uno scopo alla tendenza autoritaria» [2, p. 136]. Anche creando strutture volte a prevenire che gli esperti si insediino e possano così dominare gli altri, sta di fatto che gli esperti si insediano comunque, e dominano; i non esperti accettano l'idea che essi non sono in grado di amministrare, oppure che non hanno alcunché da amministrare in proprio, e quindi si sottomettono alle decisioni degli esperti. Per contrastare questo autoritarismo istituzionale bisogna saper riconoscere in

quale misura il nostro bisogno di stabilità e di efficienza contribuisce allo spirito di dominazione. In particolare, la Le Guin attribuisce all'incertezza un valore esistenziale positivo, almeno come contromisura (emergente dalla leggenda di "Ainsetain") dell'idea marxista che la storia sia un libro chiuso e che ogni mezzo possa essere adottato per poter giungere al termine di essa, che è conosciuto, millenaristico. Significativamente, Shevek fa la sua scoperta della comunicazione istantanea (il telefono temporale) mentre si trova sul pianeta Urras, e dopo aver abbandonato i suoi desideri di certezza teorica [2, p.255]. Il futuro non è né completamente conosciuto né completamente ignoto, è piuttosto come una profezia che si autorealizza, sarà quello che desideriamo e vogliamo.

L'attenzione della Le Guin si volge dunque, in gran parte, al tempo, visto sia come una "freccia", per mettere in evidenza la successione e il progresso, sia come un "cerchio", per mettere in evidenza l'unità (il che vale anche per la vita di Shevek, e per la struttura stessa del romanzo, che procede verso molte direzioni e resta tuttavia circolare nella sua unità etica).

...non lo si può spiegare né come pura sequenza né come pura unità. Non vogliamo la purezza, ma la complessità, le relazioni di causa ed effetto, di mezzi e fini... Una complessità che include non solo la conservazione, ma anche la creazione, non solo l'essere ma il divenire, non solo la geometria ma anche l'etica [2, p. 182].

Verso la fine del romanzo, la Le Guin così riassume il pensiero di Shevek:

Un atto non è un atto umano finquando non si presenta nel panorama del passato e del futuro. La lealtà, che fonda la continuità del passato e del futuro, perché lega il tempo in un tutto, è la radice della forza umana; niente di buono si può fare senza di essa [2, p. 268].

Da questo punto di vista, la circolarità temporale significa esattamente quello che intendeva Johnson situando gli atti umani a metà strada tra la "memoria" e la "previsione", cioè tra le azioni passate mosse dalle speranze future legate alla coscienza del passato. Nel romanzo, ciò è visibile anche attraverso la storia personale di Shevek e sua moglie, che continuano nonostante tutto a rimanere legati l'un l'altra.

C'è un tocco di determinismo in tutto questo, Shevek lo ammette, ma scegliendo "l'incertezza" ci si può rendere conto che non si può mai essere deterministicamente sicuri di quanto dovrà accadere nel futuro o di ciò che è accaduto nel passato.

È significativo che la Le Guin porti queste idee sulla relatività a supporto di concezioni anarchiche/socialiste; in tal modo, infatti, rende assai più ricca la concezione anarchica di individuo (infatti, come si può essere individui, nel senso stretto della parola, se siamo stati forgiati dal nostro passato, dalla famiglia, dalla società) e di società (che non è qualcosa di dato, ma ha radici, è legata alle speranze, alle profezie, agli utenti). Inoltre, il tempo visto come qualcosa di circolare e simultaneo (un "eterno presente") può allontanare le persone dal bisogno di autoaffermazione e di dominazione e spingerle verso la cooperazione: in altri termini, se quanto facciamo adesso non è che il riflesso delle nostre aspettative per il futuro, allora abbiamo la possibilità di controllare a quale futuro stiamo andando incontro. La Le Guin stessa fa questi collegamenti, attraverso il concetto di responsabilità:

...la cronosofia è legata all'etica. Perché il nostro senso del tempo coinvolge la nostra capacità di separare causa ed effetto, mezzi e fini. Il bimbo... l'animale, non vedono la differenza tra quanto fanno ora e quanto accadrà a causa della loro azione. Non sanno fare una puleggia, né possono fare una promessa. Invece noi possiamo. Noi percepiamo la differenza tra ora e non ora, e sappiamo stabilire il rapporto. Ed ecco che entra in gioco la morale. Responsabilità... Mancare ad una promessa è come negare la realtà del passato. Ed equivale a negare la speranza in un vero futuro [2, p. 181].

È questo senso del tempo, in tutta la sua ricchezza, che spiega l'uso della fantascienza da parte della Le Guin. Nella fantascienza il tempo è un antidoto contro il pessimismo e il cinismo. Attraverso le sue finzioni, anche quelle catastrofiche, la fantascienza ci indica che il futuro è nelle nostre mani, che le cose sono indeterminate, in evoluzione, eppure possono venir padroneggiate e sottomesse ai nostri desideri:

Tu non capisci cos'è il tempo, disse. Dici che il passato è passato, che il futuro non è reale, che nulla cambia, che non c'è speranza. Pensi che Anarres sia un futuro che non si può raggiungere, così come il passato non può essere modificato. Quindi non c'è che il presente, Urras, ricco, reale, stabile, adesso. E pensi che sia qualcosa che si può possedere. Lo desideri. Pensi

che sia qualcosa che ti piacerebbe avere. Ma non è reale, lo sai. Non è stabile, non è solido ...niente lo è. Le cose cambiano, cambiano. Non puoi avere niente. E meno che mai puoi avere il presente, a meno di accettare con esso anche il passato e il futuro. Non solo il passato, ma anche il futuro, non solo il futuro, ma anche il passato! [2, pp. 280-281].

Quindi il titolo ha anche un altro significato!

In generale, dunque, la Le Guin ha collegato le idee fondamentali dell'anarchismo (libertà individuale, cooperazione volontaria, sindacalismo) ad una teoria intelligente sul duplice bisogno umano di dominare e di cooperare; inoltre ha accoppiato gli aspetti positivi e negativi dell'anarchismo ad una suggestiva interpretazione del tempo e della teoria della relatività. Ciò che mi sembra particolarmente importante è il fatto di mettere in rilievo l'ingenuità dell'ottimismo anarchico: la volontà di dominio è intrinseca all'uomo ed è un problema che va affrontato ad ogni nuova generazione; si presenta in forme diverse e non è destinata a scomparire semplicemente con la scomparsa dello Stato. Può essere contrastata solo rendendoci conto di quanto desideriamo la stabilità, di come sia facile interiorizzare l'idea della dominazione sugli altri, e soprattutto rendendoci conto di quanto scarsa sia la nostra fiducia nelle nostre possibilità di azione autonoma.

(Traduzione di Roberto Ambrosoli)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] CARR R., *New York Review of Books*, October 13, 1977.
- [2] LEGUIN U., *The Dispossessed*, Avon Books, New York, 1974.
- [3] VEYSEY L., *The Communal Experience*, s.e., New York, 1974.
- [4] WOODCOCK G., *Patterns of Anarchy*, s.e., New York, 1966.

Odissea nell'immaginario

Le scimmie *

I nobili inglesi, nel secolo scorso, non consideravano completa l'educazione di un giovin signore sino a che non aveva portato a compimento il viaggio d'istruzione nelle terre del sole, nella culla della civiltà classica che tanto li affascinava. Viaggio di piacere, viaggio d'istruzione. Viaggio nell'antichità, ma anche nel presente perché l'osservazione del diverso può far comprendere meglio il proprio mondo.

Noi non siamo certo giovani nobili inglesi, eppure fin dall'inizio di questa nostra ricerca è stato il viaggio, inteso sia in senso metaforico, sia in senso reale, che ci ha guidato. Viaggio tra quelle tribù che vengono quasi sempre semplicemente definite «primitive» e considerate, anche se non esplicitamente, le società progenitrici, i nostri antenati. Viaggio nel tempo e nello spazio per conoscere e capire mondi diversi dai nostri, ma anche e soprattutto per capire meglio noi e la nostra cultura.

Abbiamo cercato di comprendere altre società partendo dal presupposto che non fossero culture dell'infanzia dell'umanità in cui cercare il nostro passato, la nostra origine, ma società complete, adulte, strutturate su altre scale di valori: società che hanno percorso cammini diversi dai nostri, composte da individui maturi in grado di riflettere su se stessi e sulla loro cultura, capaci di operare scelte coscienti. Viaggiatori mentali, abbiamo tentato di costruire un ponte cercando di uscire dalla nostra visione etnocentrica per comprendere strutture differenti.

* Gruppo di donne anarchiche che sta conducendo ricerche di antropologia sul potere. Ha pubblicato diversi interventi su *A rivista anarchica*.

Ed è proprio perché il senso ultimo della nostra ricerca era focalizzato sul dominio che abbiamo cercato le società del non-dominio, le «società contro lo stato» come le chiama Clastres, perché fossero più chiare le differenze che volevamo porre in risalto.

Società clastriane, società in cui non esiste una forma di potere accentrato, in cui la «chieftainship», che pure esiste, non ha autorità.

Società del ruolo, si potrebbero anche chiamare. Non si può esistere nell'ambito sociale solo come individuo: io e basta. Si deve essere sempre qualcosa, in cui il qualcosa definisce lo status, i legami, i diritti/doveri, gli obblighi relativi alla propria condizione. Le caselle sono tante, intercambiabili, tutte dello stesso valore. Si possono scegliere nel corso della vita. Ma bisogna essere qualcosa: io, solo io, non esiste come essere sociale.

E' da qui che siamo partite per il nostro viaggio: Irochesi e Yanoama, due società contro lo stato, due società viste in tempi e luoghi diversi, differenti tra loro. Un percorso per tentare un'ipotesi, talmente abbozzata da essere solo una vaga linea di pensiero, ma che comunque può servire per dare un significato al materiale studiato. Due aneddoti, raccontati da due donne — entrambe rapite adolescenti e adottate rispettivamente da una tribù irochese e da una tribù yanoama — ci hanno guidato.

Mary Jemison venne rapita dagli Indiani nella seconda metà del '700 a dodici anni. Adottata da una famiglia Seneca, visse tutta la sua vita tra gli Irochesi, si sposò due volte ed ebbe dei figli. Racconta che un giorno, mentre viveva con il suo secondo marito, Hiokato, un grande guerriero ormai vecchio e stanco, vide una coppia vicina, lui bianco, lei indiana, che litigava perché il marito, geloso, sospettava della moglie.

Il litigio degenerò e il bianco cominciò a picchiare la moglie che tentò di fuggire. Arrivarono così davanti alla casa della Jemison; Hiokato, che era seduto di fronte alla porta, si sentì «oltraggiato dal comportamento non-umano del bianco. Corse in casa a prendere il proprio tomahawk, appeso alla parete da tanto tempo, e si mise a rincorrere l'uomo, lanciandoglielo dietro e intimidendolo di andarsene o affrontarlo» [8].

Tra gli Irochesi un uomo si poteva sentire offeso dal fatto

che un altro picchiasse una donna, anche sconosciuta. Semplicemente per un Irochese il comportamento violento nei confronti di una donna era mostruoso o demoniaco, non umano insomma.

Ma chi sono, e chi erano, gli Irochesi, questi Indiani del Nord così famosi? Sotto questo nome gli antropologi riuniscono le tribù che appartenevano alla «Lega Irochese» o «Lega Hau-de-no-sau-nee», tribù che avevano una stessa lingua, una stessa cultura, stessi ordinamenti sociali. Gli Irochesi vivevano almeno fino alla fine del '700, nella zona che va dalla foce del fiume San Lorenzo fino ai Grandi Laghi ad ovest e alla foce del fiume Susquehanna a sud, oltre la città di New York, un territorio corrispondente a circa mezza Europa. Matrilineari, matrilocali, impressionarono i primi viaggiatori per essere fieri, valorosi, anche feroci guerrieri e nello stesso tempo tranquilli, pacifici, gentili. Stupirono inoltre per la loro organizzazione sociale, altamente complessa, e per l'importanza sociale ed il prestigio che tributavano alle donne nella loro tribù.

Per essere più esatti forse si dovrebbe specificare che la società irochese, più che una società sola, era l'equilibrio dinamico di due società: quella femminile e quella maschile i cui compiti e raggi d'azione erano ben delimitati. Non è un caso che la lingua irochese registrasse queste divisioni e che per definire il popolo irochese anche nelle funzioni ufficiali gli Indiani usassero due termini, uno che significava l'umanità intesa in senso femminile, l'altro in senso maschile. E' importante notare che anche la struttura spaziale e formale della casa era focalizzata sulla donna.¹ Essendo il matrimonio esogamico, il marito era sempre un po' straniero nella casa della moglie. La sua casa — quella a cui doveva tornare per prendere le decisioni, discutere, informarsi —, spesso distante parecchi chilometri, era quella della propria madre. La casa, infatti, era del clan e della famiglia materna, così come i figli appartenevano al clan della madre. Per questi motivi i divorzi, almeno formalmente, erano una decisione solo femminile.²

¹ La casa irochese era una costruzione lunga di tronchi e corteccia che poteva raggiungere gli 80 metri di lunghezza. In questa casa — centro spaziale e culturale — abitavano da 50 a più di cento persone di cui solo una parte era considerata parente.

² Formalmente il divorzio tra gli Irochesi poteva avvenire solo su istanza della donna che, non soddisfatta del comportamento del marito, mettendo

Proprio per quella rete di coppie che spesso sottende il pensiero tribale — qui probabilmente portata alle sue estreme conseguenze — la divisione dei lavori e delle competenze nella società irochese aveva funzioni non solo sociali, ma anche simboliche.

Le donne si occupavano dell'organizzazione e della custodia della vita e del benessere in tutte le sue forme individuali e collettive: loro era la responsabilità del benessere fisico e psichico della società. Hewitt, parlando delle donne irochesi specifica i loro doveri: «C'erano donne capo che erano ufficialmente incaricate di rappresentare tutte le donne e che dovevano provvedere, con collette pubbliche o richiedendo contributi vari il cibo richiesto per le feste, cerimonie, assemblee generali o per le famiglie che ne avessero avuto bisogno. Parte dei loro doveri era essere controllori strettissimi delle politiche e del corso degli affari che incidevano sul benessere delle tribù. Controllavano scrupolosamente i beni in comune e dovevano evitare che non venissero lesi gli interessi di alcuno, avevano il potere di mantenere i tesori del gruppo (stringhe e cinture di wampum, lavori di aghi di porcospino o di pelle, pellicce, granturco, carne fresca, seccata o affumicata e di ogni altra cosa che potesse servire per sostenere i vari obblighi pubblici), inoltre decidevano della disposizione e del contenuto del tesoro» [14].

È proprio perché a loro spettava la responsabilità di vigilare sul benessere della comunità che avevano il diritto/dovere di evitare la guerra tutte le volte che, a loro giudizio, poteva mettere in pericolo la società. Avevano quindi il diritto/dovere di fermare i guerrieri ambiziosi, sempre propensi a partire per qualche spedizione, obbligando i propri figli a non partecipare alla spedizione chiedendo che una vendetta non venisse eseguita (richiedere la vendetta era infatti un diritto esclusivo delle donne), o che venisse accettato il «prezzo del sangue»³. Infine potevano rifiutarsi di dare il cibo per le spedizioni.

i mocassini dell'uomo fuori dalla porta indicava la sua volontà di sciogliere il matrimonio.

³ Il «prezzo del sangue» definiva il corrispettivo da pagare nel caso di omicidio, anche per incidente, all'interno della tribù, evitando l'obbligo della vendetta. Generalmente consisteva in circa 20 strisce di wampum per un uomo e 40 per una donna perché come recita il più famoso rituale irochese, la perdita della donna era considerata molto più grave. Vd. H. Hale *The Iroquois Bock of Rites*.

Il cibo, infatti, fonte di vita apparteneva esclusivamente alle donne, sia quello coltivato da loro sia quello cacciato dagli uomini. Gli Irochesi, popolo soprattutto agricolo, basavano la loro alimentazione per circa il 70 per cento sulla coltivazione della terra che era compito esclusivo delle donne e per un 30 per cento sui prodotti di caccia e pesca, compito maschile. In ogni caso alle soglie del villaggio il cibo passava nelle mani delle donne che ne diventavano le uniche depositarie. Un passaggio simbolico e reale. Infatti uno dei compiti delle donne era quello di prendere in consegna il cibo, cacciato dal marito o dal fratello, e portarlo dentro la casa, dove poi veniva cotto e diviso. Perciò qualsiasi spedizione di guerra al momento della partenza riceveva le provviste realmente e simbolicamente visto che con questo atto le donne davano il loro assenso alla scorreria.

Per gli Irochesi la vita stessa passava attraverso le donne, apparteneva a loro. Non solo perché essendo matrilineari consideravano i figli legati al clan e al linguaggio materno, mentre la figura paterna aveva il ruolo dell'amico, compagno, ma perché tutta la vita, gli interessi, le decisioni di una persona (maschio o femmina che fosse) gravitavano intorno e all'interno del clan materno.

La base della vita sociale e culturale degli Irochesi era infatti l'«owachira»⁴. Qualsiasi decisione doveva prima essere discussa all'interno dell'owachira in un'assemblea alla quale partecipavano tutti gli uomini e le donne adulti della famiglia. Con un complicato sistema di deleghe e controlli le assemblee di clan, tribù, consiglio tribale, sempre all'unanimità, decidevano sullo stesso argomento. Ma l'owachira non era solo questo. Essa dava alla persona anche la propria identità, la propria posizione, i rapporti con gli altri gruppi e con i membri della stessa owachira, dava la coscienza del proprio essere, stabiliva i legami con il passato. E la struttura dell'owachira, femminile, influenzava ovviamente il modo di pensare questi legami, la visione del mondo irochese. Tanto più che per un Irochese il clan, la tribù, la Lega non erano che una generalizzazione, un allargamento del concetto focale di owachira.

L'altra struttura che per gli Irochesi aveva un'importanza

⁴ Owachira è il nome irochese che designa la famiglia cioè la discendenza di una o più donne sorelle.

quasi pari a quella dell'owachira era il clan: l'unione di piú owachire che si consideravano sorelle. Attraverso il clan veniva precisata l'identità di gruppo, i diritti e i doveri nell'ambito sociale, gli obblighi matrimoniali e di vendetta, i legami con il soprannaturale. E questo ultimo punto era molto importante per gli Irochesi i quali, come quasi tutte le tribù indiane, avevano un concetto di soprannaturale, di magico molto diverso dal nostro.

Secondo gli Irochesi tutta la realtà, la materia, non è che il manifestarsi di un principio vitale, una sorta di energia cosmica chiamata «Orenda»⁵. Un principio che è singolare e plurale nello stesso tempo. Come principio unico e totale è una sorta di forza universale vitale che però pervade sempre nella sua totalità ogni cosa, essenza, materia, accadimento, frazione di vita del mondo. Così ogni clan, gruppo, owachira aveva i propri Orenda e poiché il clan e l'owachira erano

⁵ Orenda è un termine praticamente impossibile da tradurre per la sua valenza sia singolare che plurale, materia, spirito ed energia insieme.



femminili gli Orenda erano strettamente legati alle donne. È questa la ragione per cui i capi dovevano essere eletti dalle donne (gli uomini avevano solo il diritto di confermare la scelta femminile) e potevano essere destituiti solo dalle donne. Esse, legate all'orenda familiare e/o clanico e sue custodi, erano le reali depositarie dei «poteri magici» che rivestivano la figura del capo [14].

L'unione strettissima dell'Orenda con la vita e la sua opposizione con la morte faceva sì che ogni nuova vita rafforzasse l'orenda clanico nello stesso modo in cui ogni morte gli toglieva energia e forza. L'idea di diminuzione e/o aumento dell'orenda clanico era uno dei nodi centrali della società irochese. Dopo ogni morte bisognava ristabilire l'equilibrio magico infranto e per ristabilirlo si doveva chiedere la vendetta: un prigioniero da adottare o torturare o uno scalpo che riportassero all'Orenda la sua forza. Ecco perché le donne, solitamente le più anziane del clan, potevano chiedere agli uomini che appartenevano ai clan di matrimonio dei propri figli di eseguire la vendetta per la morte di un membro del clan. Si chiedeva la vita con la vita. Spettava quindi alle donne decidere della possibile adozione del prigioniero nella owachira, adozione che, per il prigioniero, significava la differenza tra il palo della tortura e la vita.

Esse sole in quanto depositarie degli Orenda e soprattutto perché uniche datrici di vita potevano condurre la cerimonia d'adozione che, secondo gli Irochesi, faceva rinascere una persona. L'adottato/a diventava membro del clan a tutti gli effetti perché l'adozione non era solo una cerimonia, ma anche realmente una nuova nascita, un parto che cambiava la natura di chi era stato adottato. La pratica era molto comune, almeno nel 1700, tanto che diversi viaggiatori sostenevano che nei villaggi irochesi si trovavano più persone adottate che nati nel luogo. Il concetto di adozione pervadeva anche la società irochese in senso generale come dimostrava il fatto che l'accettazione di nuove tribù nella Lega avveniva sempre sotto la forma di adozione da parte di una tribù delle cinque nazioni.

Le donne, così strettamente legate al sacro, custodi del benessere, avevano una particolare funzione anche nella ricerca dell'Oyaron, lo spirito tutelare che ogni essere umano aveva. L'Oyaron poteva manifestarsi in qualsiasi momento della vita, anche prima della nascita, ma alla pubertà ragazzi

e ragazze ricercavano il proprio Oyaron, tramite le visioni. Aiutati da digiuni e separati dal resto del gruppo, con la sola compagnia di un vecchio o una vecchia ritenuti saggi, gli iniziandi dovevano raccontare al proprio tutore/tutrice i propri sogni e le proprie visioni. Il vecchio/a, aiutato dalle donne piú sagge del clan, decideva quale Oyaron si era manifestato. Lo spirito tutelare era particolarmente importante sia perché decideva il destino della persona e ne segnava tutta la vita (poteva anche deciderne la morte), sia perché gli Oyaron non erano tutti uguali, ve ne erano di piú forti e di piú deboli. Chi era legato ad Oyaron forti era in grado di conoscere non solo il proprio destino, ma anche quello altrui, era in grado di trovare il miglior luogo per la caccia o di prevedere l'esito di una scorreria. Era colui o colei che entrava a far parte della «Società delle false facce».

Qui imparava a conoscere le erbe per guarire le malattie, a controllare le forze benigne e maligne che agivano nel gruppo, a capire i sogni e le premonizioni, a proteggere il gruppo



da tutto ciò che poteva nuocerli. Un compito molto prestigioso e che per questo doveva essere accompagnato da una vita irreprensibile, al di sopra di ogni sospetto, soprattutto dal punto di vista etico. Chi aveva stretti rapporti con il magico non doveva mai essere temuto, pena l'accusa di stregoneria, cioè di essersi alleato con le forze magiche maligne per distruggere gli esseri viventi, accusa che poteva comportare anche la morte.

Potrebbe sembrare che la posizione della donna nella società irochese fosse invidiabile, anzi che qui si possa finalmente rintracciare il famoso matriarcato di cui si parla. Non è proprio così. Certamente la società irochese riconosceva un prestigio particolare alle donne, dava loro una posizione sociale che in ben pochi altri gruppi è mai stata riconosciuta. Probabilmente la definizione bookchiniana di società matricentriche si adatta benissimo a questa società, ma la realtà più profonda della cultura irochese era un dualismo profondo tra il maschile e il femminile, tra il gruppo degli uomini e quello delle donne. Un dualismo che prima che sociale era soprattutto culturale: vita/morte, dentro/fuori, ma anche fisico e spaziale.

Il villaggio era il territorio femminile per antonomasia ed anche il luogo della gioia, della serenità, il posto senza litigi e senza guerra. Qui viveva il gruppo sedentario delle donne, gruppo che stava insieme dalla nascita alla morte, allevava i propri figli, decideva e governava il quotidiano, aveva la responsabilità della vita, del cibo, del benessere di tutti. Gli uomini erano il gruppo nomade, gli ospiti temporanei della casa, quelli che partivano, coloro che passavano la maggior parte del loro tempo fuori.

All'uomo apparteneva lo spazio profondo e oscuro delle foreste, lo spazio della caccia e della morte. Una caccia che era prima di tutto arte (per gli Irochesi come per quasi tutti i gruppi indiani era molto più importante come si cacciava piuttosto che la quantità di selvaggina colpita) e che permetteva di acquistare gloria con la propria abilità, il proprio coraggio, la propria intelligenza. La gloria che si raccontava al ritorno, alla sera, intorno al focolare della Casa Lunga davanti agli occhi attenti di donne e bambini.

Lo spazio delle foreste era anche il luogo dei nemici, degli altri, il posto dove dare o trovare la morte insieme con una gloria ancora maggiore e imperitura. Era il sentiero su cui

condurre i giovani all'attacco delle tribú nemiche, silenziosi come gli animali che venivano cacciati. Era il sentiero che conduceva al villaggio con i prigionieri: selvaggina ancora più ambita, dono da portare alle donne, futuri Irochesi o più raramente uomini a cui concedere l'onore del palo della tortura, la morte lenta e dolorosa (poteva durare anche diversi giorni) che misurava il coraggio del guerriero e nello stesso tempo ristabiliva l'equilibrio infranto: la morte più ambita dagli uomini, quella che dava il più grande onore. Ci sarebbero state altre serate intorno ai focolari dove il nome del guerriero sarebbe stato ricordato insieme alle sue gesta, onorato e richiamato, non più uomo ma mito, dallo spazio esterno dove vivono gli eroi, dove si caccia beati, dove si vive in perpetua felicità.

Lo spazio della foresta era anche il sentiero che conduceva agli altri villaggi, la strada che portava ai trattati, agli altri clan, al Gran Consiglio. Lo spazio del saggio, di colui che sapeva convincere, che parlava con gli altri, che trovava le soluzioni migliori, del «capo». Anch'egli sarebbe stato ricordato nelle tranquille serate, richiamato dal mondo degli eroi per la sua saggezza, per la sua parola, per il suo spirito, per le sue conoscenze.

Ogni ragazzo, dopo la visione e la scoperta del proprio Oyaron, era un guerriero a tutti gli effetti quindi partecipava alla sua prima spedizione e cercava di conquistarsi uno scalpo o un prigioniero e con questo il diritto di matrimonio (nessuna donna avrebbe sposato un uomo che non avesse dato prova di coraggio). Per anni, fino verso i trenta, avrebbe cercato di ottenere prestigio come cacciatore e guerriero, poi avrebbe deciso se continuare a praticare la guerra o invece dedicarsi alla parola. Il «capo» era infatti colui che parlava, trattava con l'esterno, sapeva usare le parole giuste al momento giusto. Qualunque cosa decidesse l'uomo rimaneva comunque profondamente legato allo spazio esterno, alla foresta, alla morte. Datore e prenditore di morte, la sua vita era una ricerca continua di gesta da far ricordare, un grande palcoscenico di cui era il protagonista, un racconto epico da rinverdire continuamente, un prestigio che veniva sempre messo in discussione e che solo la morte e il mito consacravano per l'eternità. Gli uomini erano il gruppo della gloria e per la gloria.

La guerra aveva una funzione decisiva per la società iro-

chese, una funzione fondamentale su cui si strutturava il simbolico. Naturalmente non era la guerra che conosciamo noi, massacro indiscriminato, era la guerra, sempre dichiarata e più raramente guerreggiata delle società tribali, fatta di piccole scaramucce tra i gruppi, di vendette che chiamavano altre vendette, di faide secolari. Una guerra dove era più importante dimostrare il coraggio, lo sprezzo del pericolo, la capacità di affrontare/sfidare e anche sbeffeggiare la morte piuttosto che l'abilità nell'uccidere nemici. Guerra spettacolo, gioco, guerra rituale che non mirava alla distruzione del nemico che, con la sua esistenza, era il termine «altro» necessario all'equilibrio simbolico. Hale, e non solo lui, nota come la guerra per gli Irochesi non fosse sterminio e non comprendesse l'occupazione del territorio nemico, ma più semplicemente finisse quando i due contendenti erano stufi di combattere lasciando le cose come prima [14]. Guerra e pace sempre presenti e sempre intercambiabili in un continuo gioco di specchi. Un sistema che poteva funzionare solo se la guerra non diventava mai guerra per la guerra, strumento dell'ambizione personale di qualcuno. Proprio per questo il sistema irochese prevedeva il possibile, anzi doveroso intervento delle donne. Esse, dalla parte della vita, dovevano vigilare che il gioco non diventasse troppo pericoloso, non fosse mortifero anche per la tribù.

Il meccanismo poteva funzionare solo di fronte a una filosofia simile o uguale, i nemici dovevano avere lo stesso concetto di guerra, nessuna delle parti in gioco doveva considerare la guerra massacro indiscriminato, distruzione, genocidio perché l'equilibrio si sarebbe rotto con conseguenze disastrose. Se dall'altra parte la guerra viene intesa come distruzione totale diventa difficile stabilire quando e come fermarsi, la guerra rischia di diventare troppo importante, rischia di stravolgere la società, renderla schiava del meccanismo militare.

Gli Irochesi raccontano che sperimentarono una volta una guerra diversa in un bellissimo mito. Fu molto tempo fa, forse verso il 1000 d.C., forse dopo, quando si trovarono a combattere contro una tribù forte e potente, una tribù diversa che rapiva uomini e donne per farne schiavi, una tribù pericolosa e mortale. Fu una guerra disperata, che li costrinse ad allearsi con tutte le tribù vicine, compresi i nemici tradizionali Uroni e Algonchini. Una guerra lunghissima, forse

durata più di cent'anni che finì, unica volta, con la cacciata degli esausti nemici. Una guerra che forse non lasciò indenne nemmeno la società irochese; non è un caso che poco dopo si ritrovarono spinte accentratrici anche in essa, spinte egemoniche di una tribù sull'altra. Spostamenti e migrazioni per cercare di bloccarle sembravano essere solo palliativi. Fu proprio allora che gli Irochesi tentarono la scommessa della federazione.

Lo raccontano in una serie stupenda di miti. Un poema epico che narra la storia della lotta degli eroi culturali contro il tiranno dipinto come mago, stregone, mostro e demone. Hiawatha, della tribù Onondaga, la stessa tribù del tiranno, e Deganawida, un Urone trasferitosi e adottato dai Cayuga, furono i due eroi a portare a termine vittoriosamente la lotta e il cambiamento. Il tiranno, di nome Watotarho, era un gigante, un mostro con serpenti al posto dei capelli, con poteri da stregone, capace di uccidere a distanza e che non ammetteva né critiche né discussioni. Aveva svuotato la forza delle assemblee tribali dove appariva con il suo seguito di bravacci terrorizzando tutti e comandando su tutti. Aveva distrutto completamente la famiglia di Hiawatha e i suoi figli costringendolo alla fine ad andarsene dalla tribù.

Hiawatha iniziò così il suo percorso, e solo dopo mille avventure, nuove scoperte, nuove idee, incontrò il profeta Deganawida. E sarà proprio Deganawida a costruire pazientemente l'unione delle tribù: la Grande Lega, andando di gruppo in gruppo, convincendo tutti della bontà della nuova idea, mostrando vantaggi e svantaggi. Sarà ancora lui a tessere la tela di ragnò di intelligenza e astuzia (doti ritenute necessarie ad un capo nelle trattative con le altre tribù) che porterà il tiranno ad unirsi alla Lega convinto di non aver perduto il proprio potere ed invece lasciato solo con armi spuntate. Alla fine Hiawatha lo libererà dal maleficio che lo aveva ridotto ad un mostro per permettergli, tornato uomo tra gli uomini, di sedere al suo posto nel Gran Consiglio [7].

I miti raccolti sono molti, alcuni più chiari, altri più misteriosi, ma certamente il fondamento di questo ciclo è una rivoluzione. Con questo non si vuol certo dire che ci sia stata una rivoluzione reale alla base della Grande Lega, ma che gli Irochesi leggevano la federazione e la sua struttura come la lotta e la vittoria contro la tirannide, contro le spinte accentratrici. Si potrebbe leggere il ciclo mitico come la narra-

zione della soluzione contro le spinte centripete che si erano trovati ad affrontare e che per loro erano pericolo mortale. L'equilibrio era stato ricomposto, il centro tornava ad essere sotto controllo.

Ma forse il problema non era stato risolto del tutto e con l'arrivo dei bianchi l'equilibrio si ruppe nuovamente. Di fronte al presentarsi di una società violenta, di una guerra per conquista e distruzione, le contraddizioni all'interno della società irochese si presentarono sempre più forti: alcolismo, violenza, omicidi all'interno del cerchio tribale, guerra che diventerà sempre più distruttiva nei confronti delle tribù vicine. Le donne non riuscirono a fermare questa involuzione: furono, anche se più lentamente, travolte dagli stessi problemi.

Bellissima, ancora una volta, la testimonianza della Jemison che, con gli accenti di chi ama e comprende, spiega il progressivo decadimento culturale ed etico della società in cui viveva. Furono l'alcol e la violenza che entrarono insieme nella tribù e furono gli uomini i primi ad esserne colpiti mentre le donne li rifiutarono. Più tardi neppure le donne riuscirono a resistere al rifugio dell'alcol, forse incapaci di sopportare più a lungo lo spettacolo tragico della loro cultura che moriva giorno dopo giorno. Sono pagine tristissime in cui si avverte la coscienza del decadimento e le sue cause [8].

Fu forse l'impossibilità della pace, o meglio l'incapacità di fermare quel meccanismo perverso che portava la guerra sempre più verso il centro, una delle cause della lacerazione di quella cultura? È solo un'ipotesi evidentemente, ma gli Irochesi avevano combattuto prima solo per vendetta, per faide secolari, in fondo per divertimento. Le loro scaramucce non prevedevano molti morti. Fu solo dopo l'arrivo dei mercanti di pellicce, dei gesuiti, dei soldati inglesi e francesi che le rivalità tra tribù si accentuarono, che la guerra assunse un aspetto molto più feroce, coinvolgendo sempre più tutta la popolazione, richiedendo scelte più veloci e univoche. E fu sempre nello stesso periodo che si ripresentarono ancora più forti le spinte autoritarie da una parte insieme a spinte disgreganti che sembravano esserne la risposta. Le diatribe diventarono più violente. In meno di due secoli la parabola si compì: colpiti da carestie ed epidemie, massacrati e battuti, gli Irochesi, «i Greci del Nord America», ridotti a poche migliaia, furono facile preda delle nuove colonie americane. Il

tentativo di riprendere anche solo in chiave mistica le tradizioni avvenne nell'Ottocento ad opera del profeta Bel Lago, un sincretismo tra il cristianesimo e le tradizioni antiche che fu però solo una ripresa monca su una società ancora troppo colpita e non ancora in grado di riprendersi.

Fu l'importanza della guerra nell'ambito sociale o furono altre le cause di questa disgregazione? O fu comunque la rottura di quell'equilibrio dinamico tra due sfere ben separate (donne/uomini, interno/esterno, vita/morte)? Certamente capire la società irochese vuol dire cercare di comprendere questa dinamica. Nel pensiero irochese la vita è femminile, come la morte è maschile, ma la vita deve avere l'ultima parola anche se deve essere una parola interna, pacata, diremmo quasi non ufficiale. Al maschile, alla morte, alla guerra spetta la gloria e il gioco mentre al femminile) alla vita la sicurezza, la responsabilità.

Quanto costava questo equilibrio complesso? Perché smise di funzionare? Perché le donne, che pure parlavano e de-



cidevano nelle assemblee, non avevano la parola ufficiale, quando poi certe decisioni spettavano a loro e solo a loro? Perché le loro parole erano spesso mediate dal rituale, dal simbolico?

Tutte domande senza risposta per ora. Forse varrebbe la pena verificare se queste due sfere si ripresentano anche in altre società e quali dinamiche le sottendono.

Il nostro viaggio immaginario continua in un'epoca più vicina, nel nostro secolo. E la meta è una delle zone più selvagge, ma anche tra le più affascinanti, del nostro pianeta: la foresta amazzonica. Luogo denso di insidie, per secoli ha scoraggiato le incursioni e lo scempio dei conquistatori, ma la violenza e l'avidità dell'uomo bianco stanno spostando i confini della foresta che fornisce alla Terra gran parte dell'ossigeno. Ogni giorno migliaia di alberi vengono abbattuti per far posto a strade, insediamenti di coloni, fabbriche e nuove città. Nel migliore dei casi le popolazioni autoctone vengono confinate in spazi sempre più limitati. Ed è tra il Rio Negro, il Rio Ocamo e parte del bacino dell'Orinoco, ai confini tra il Venezuela e il Brasile, che incontriamo gli Yanoama, forse uno dei popoli più affascinanti di tutto il Sud America perché giunto a noi culturalmente integro. Il governo brasiliano e quello venezuelano si contendono le immense ricchezze celate in questa zona della foresta e ricacciano gli Yanoama in un territorio limitato, il Territorio Federale dell'Ammazzonia, una vera e propria riserva. Come in una scena di remake cinematografico, l'alcolismo e le malattie portate dai bianchi completano l'etnocidio iniziato dai missionari fin dagli anni '50. Molti studiosi che si sono occupati di questo popolo l'hanno posto su un gradino della scala evolutiva umana arretrato di 30.000 anni: se gli Yanoama vogliono sopravvivere, dunque, devono compiere un salto culturale per adattarsi a vivere nell'era tecnologica. Il prezzo da pagare, prima ancora del genocidio, è la morte culturale. Pochi antropologi hanno rispettato la loro autonomia, vivendoli semplicemente come una cultura altra. Ciò che sappiamo della storia degli Yanoama è raccontato dai loro miti, ciò che conosciamo oggi di loro parte dagli anni '30, con una delle più belle testimonianze di vita vissuta, quella di Elena Valero, una bianca rapita all'età di 12 anni e tornata nel mondo dei bianchi dopo aver vissuto come una Yanoama per 20 anni.

«Il suo ingresso nel mondo yanoama fu violento, ma accadde, ci sembra, nell'età ideale e per registrare indelebilmente il trauma, e per adattarsi alla nuova vita, mantenendo però quel rapporto di distanziamento che, per quanto minimo, le impedì di diventare completamente Yanoama. (...) Più giovane di qualche anno, Elena sarebbe stata capace di un salto totale, diventando irreversibilmente Yanoama perché non ancora marchiata dalla cultura di origine, e non sarebbe mai più tornata al punto di partenza»[3, pagg. 28, 30].

Ed è proprio da un episodio accaduto alla Valero, ormai adulta, sposata con un «capo» Yanoama e madre di due bambini, che vogliamo partire.

Un giorno Elena si era recata con alcuni parenti nell'orto coltivato dal marito, il valoroso Fusiwe. Una cagna, molto amata dal marito, ruba dalle mani di uno dei figli di Elena un pezzo di carne di coccodrillo e, avendolo inghiottito troppo velocemente, muore strozzata. La Valero, giudicata da Fusiwe responsabile della morte del cane perché disattenta, riceve un fortissimo colpo al braccio che si spezza [1, pagg. 174, 178]. La Valero racconta di molti altri episodi di violenza verso le donne, anche se in genere un marito troppo brutale deve sempre aspettarsi la vendetta da parte dei parenti della moglie. Ciò non impedisce allo Yanoama, comunque, di mantenere sempre un atteggiamento aggressivo nei confronti delle donne.

Per quanto riguarda l'aspetto del rapporto uomo/donna, la società yanoama ha caratteristiche differenti da quella irochese. Il «pianeta donna» si presenta come un problema. Ed è estremamente significativo analizzarlo poiché la società yanoama è una società senza capi né dominio, una società contro lo stato e anche una società della guerra. Ciò che ha maggiormente interessato tutti gli antropologi che si sono occupati di questo popolo è il fatto che ancora oggi essi conducano attivamente al proprio interno la guerra. Lo scopo principale della guerra è il ratto delle donne, o la vendetta per un rapimento subito. La guerra, dunque, è il mezzo per procurarsi una moglie o il ratto delle donne è il pretesto per far la guerra? Non si può analizzare il problema—donna senza capire il meccanismo che spinge lo Yanoama a guerreggiare.

Il mito di origine racconta che Periboriwa (lo spirito della Luna), sopravvissuto dopo il grande diluvio, scendeva sulla Terra di notte per mangiare le anime dei bambini. Due fra-

telli decisero di ucciderlo con le frecce. Il primo fallì i tentativi, mentre il secondo riuscì a colpire Periboriwe all'addome. Dalla ferita cadde il sangue e ogni goccia di sangue, a contatto con la terra, si trasformava in altrettanti Yanoama. Erano tutti maschi. Il sangue di Periboriwe non poteva trasformarsi in femmine. Uno di questi uomini, discendente diretto di Periboriwe, Kanaboroma, concepì e dalle sue cosce nacquero altri Yanoama: dalla coscia destra uscivano maschi e da quella sinistra femmine [2, pagg. 47, 48].

Al di là delle analogie con alcuni miti della nostra cultura, salta immediatamente agli occhi che il sangue di Periboriwe è il sangue mestruale (sgorga guarda caso, da una ferita all'addome, e la Luna, nella cultura yanoama, è un elemento femminile) che comunque non può generare femmine perché scaturisce da un atto di violenza. Gli Yanoama si pensano come un popolo fiero/feroce, ed è esattamente ciò che vogliono che si pensi di loro. «Poiché hanno origine nel sangue, sono fieri/feroci e combattono continuamente contro tutti». Per dare vita alle femmine ci vuole una mediazione, Kanaboroma, discendente di Periboriwe, un ermafrodito — come Giano bifronte o Dioniso o come tante figure presenti nei miti di fondazione indiana dove viene introdotto il concetto di gemellarità.

La violenza yanoama pare dunque essere endemica; una delle regole morali e sociali è, per gli uomini, dimostrare il coraggio, la fierezza, lo sprezzo del pericolo, l'aggressività. Siamo comunque lontani dalla nostra idea della guerra: le carnefici e i massacri sono prerogative della nostra cultura. Tra due tribù yanoama che combattono non c'è mai un dominato e un dominatore, né un vinto che rende le armi, né lo sterminio. L'aggressore non cancella mai l'aggredito perché gli verrebbe a mancare la tribù nemica, la tribù altra, nel cui esistere trova conferma per il proprio esistere, discendendo miticamente da un atto di guerra. Se sterminasse il nemico, rischierebbe inoltre, a sua volta, la vendetta da parte degli alleati del villaggio attaccato. I Kohorosciwetari, fuggendo di fronte all'attacco dei Karawetari, gridano al nemico: «Voi anche Karawetari, siete vili: avete coraggio di prendere donne e bambini tra rocce senza uscita. Vedremo il vostro coraggio, quando verranno gli Sciamatari a fare guerra. Sarete voi allora i più vili» [1, pag.31]. La stipulazione delle alleanze, anche se labile e soggetta a continui cambiamenti, è dun-

que un altro aspetto fondamentale per poter fare la guerra. Lo scambio di oggetti, cibo, inviti alle feste rituali e donne (un alleato che è anche parente fornisce maggiori garanzie) permette di stabilire queste alleanze. Abbiamo visto che l'idea della guerra, fenomeno primigenio, è contenuta strutturalmente nelle società yanoama; lo scambio, fenomeno derivato ma altrettanto strutturale, avviene esclusivamente nell'ambito delle alleanze. Il problema si complica: lo Yanoama ha la possibilità (e ne fa uso) di procurarsi la moglie attraverso lo scambio, ma continua a rapire donne. Perché? Non pensiamo sia solo un pretesto sfogare l'aggressività impressa da una nascita mitica che viene «dal sangue che sgorga da una ferita provocata da un atto violento». Lo Yanoama ha a disposizione un altro mezzo, ampiamente usato, per placare la propria rabbia. Durante il *rehao*⁶ invitati e ospitati si scambiano i saluti, i doni, si promettono amicizie e doni. Ma se la convinzione si fa più accesa, grazie anche all'*epenà*⁷, vengono rievocati episodi che possono aver causato tensione tra i due villaggi. Allora i due gruppi di uomini si fronteggiano e danno vita a una lotta rituale a colpi di bastone, di ascia, o semplicemente coi pugni. Il sangue deve scorrere, il coraggio deve essere dimostrato senza cedimenti. Ma non si provoca mai la morte. La lotta, a volte molto violenta, serve esclusivamente a placare gli animi e a rinsaldare, col sangue, l'amicizia.

Un altro meccanismo di controllo dell'aggressività è il numero di abitanti per villaggio. Ogni *sciapuno*⁸ conta in media da 60 a 120 membri. Quando il numero aumenta (può arrivare fino a 200) le tensioni tra i clan sono frequenti. Allora il villaggio, spontaneamente, si divide definitivamente o temporaneamente. Con meno di 40 abitanti un villaggio non è in grado di respingere l'assalto dei nemici; con più di

⁶ Il *rehao* è la festa rituale che dura tre giorni in cui parenti ingeriscono le ceneri dei propri morti mescolate alla pappa di banane (endocannibalismo). Al *rehao* vengono invitati gli alleati (tra i quali possono trovarsi parenti del morto). È durante il *rehao* che avvengono gli scambi e si rafforzano le alleanze.

⁷ Droga allucinogena usata ufficialmente soltanto dagli uomini, sia normalmente durante il giorno, sia in occasioni particolari.

⁸ Lo *sciapuno* è il villaggio costituito da un unico tetto circolare o elicoidale inclinato, il cui lato più alto si trova rivolto verso il centro. All'interno, lo spiazzo centrale è il teatro di tutta la vita sociale.

200 non può più mantenere la pace all'interno.

Alcuni antropologi, primo fra tutti Marvin Harris [10, pagg. 111-145], attribuirono alla carenza di proteine nella dieta alimentare la causa dell'aggressività yanoama. Da qui nascerebbero i conflitti tra le comunità, alla continua ricerca di nuovi territori di caccia. Invece il nomadismo yanoama (si spostano in media ogni tre/quattro anni, proprio quando la foresta che li circonda comincia a scarseggiare di selvaggina e quando il terreno dei loro orti è spossato), il sistema di caccia/raccolta/agricoltura (è fondamentale il contributo della donna, essenzialmente raccoglitrice, che assicura il cibo quotidiano anche quando non c'è cacciagione) permette allo Yanoama di usufruire di un'alimentazione completa e variegata. Pur lavorando poche ore al giorno (circa due ore la donna e tre ore l'uomo) lo Yanoama non soffre mai la fame. La scelta culturale non è quella dell'accumulo, bensì quella del riposo, del piacere e del gioco, attività alle quali dedica gran parte del suo tempo [10].

È necessario ora esaminare brevemente la struttura sociale yanoama. Sono patrilineari e, nonostante i giovani futuri sposi praticino il «servizio maritale»⁹ presso i suoceri, la residenza è principalmente virilocale. Non vi sono né classi d'età né caste di guerrieri. La società yanoama impedisce il riprodursi delle diseguaglianze al suo interno con il rifiuto sistematico e cosciente della stratificazione sociale e politica per censo e per meriti. Il «capo» funge da mediatore tra i nuclei familiari, decide gli spostamenti del villaggio, ricopre il ruolo di «ambasciatore estero». In ogni caso non esiste alcun vincolo sancito da norme che obbliga gli appartenenti della comunità seguirlo. Se il «capo» muove guerra a un gruppo nemico, gli altri guerrieri non si tirano quasi mai indietro, ma non per dovere di ubbidienza, quanto per una regola comportamentale sociale: devono dimostrare il loro coraggio.

I bambini sono amati e la sessualità infantile è vissuta senza drammi. I ragazzi, «prima di conoscere donna» hanno rapporti omosessuali, e questo vale anche per le femmine. Esiste un rito di iniziazione femminile (alla comparsa della prima mestruazione) nessuno ma maschile. Tuttavia ogni uo-

⁹ Ogni futuro sposo si sposta nel villaggio della moglie promessa. Qui stabilisce una residenza temporanea e caccia, coltiva e raccoglie per i suoceri.

mo conosce i canti per evocare i suoi *hekurà*¹⁰ protettori che risiedono nel suo torace. Le donne non possiedono *hekurà*. Il sacro appartiene agli uomini, gli sciamani sono di sesso maschile. Ciononostante si racconta che una donna, una veggente particolarmente dotata, è stata iniziata allo sciamanesimo e alla rivelazione degli *hekurà* [11, pag. 171]. Anche Florinda Donner ha il suo primo contatto con il popolo yanoama proprio attraverso una vecchia, una volta potente sciamano, che perse i suoi poteri *non appena diventò madre* [5],

Le decisioni politiche vengono prese collettivamente. La struttura dello sciapuno fa sì che tutti sappiano tutto di tutti, ogni membro della comunità è partecipe di ogni lite familiare. Così ognuno, compresa la donna, può gridare al resto del villaggio il proprio dissenso o il proprio malumore rispetto a un qualsiasi fatto sociale o decisione politica, che non è poi tenuto a seguire.

L'economia yanoama si basa sul nucleo familiare. Adulti e bambini contribuiscono indistintamente con i propri mezzi e le proprie capacità al sostentamento della famiglia. L'uomo è essenzialmente cacciatore. Si delineano due tipi di caccia: quella effettuata da piccoli gruppi (un uomo, i fratelli minori non ancora sposati o comunque non ancora in «servizio maritale», il vecchio padre, i figli più grandi) e la caccia collettiva, a cui partecipa tutto il villaggio, praticata in vista di una festa, quando serve molta cacciagione. In questo caso tutta la selvaggina viene messa in comune, redistribuita e offerta agli invitati. Altrimenti tutta la caccia rimane all'interno della famiglia.

La donna è essenzialmente raccoglitrice ed è il fulcro del meccanismo economico yanoama. Non sempre la caccia è abbondante e spetta dunque alla donna, alle eventuali co-mogli e alle figlie femmine procurare il cibo necessario al sostentamento quotidiano, quello cosiddetto di routine.

È loro compito procurare la legna per il focolare e l'acqua, costruire amache, filare il cotone, svolgere tutti quei lavori che rispondono alle esigenze di quel minimo di sedentarietà periodica imposta dall'economia mista (caccia-raccolta-agricoltura) yanoama. La donna assicura il benessere di tutte

¹⁰ Gli *hekurà* sono gli spiriti della foresta. Ogni pianta, uccello, felino o altro animale sono sede di uno specifico *hekurà*. Ognuno ha un nome e un canto che servono ad invocarli e ad ognuno sono attribuite caratteristiche e poteri particolari.

le comunità.

L'uomo cucina la carne, la donna i vegetali. Ma la preparazione della pappa di banane alla quale vengono mescolate le ceneri dei morti per la cerimonia di endocannibalismo spetta all'uomo. Entrambi si occupano degli orti coltivati a mais, manioca, tabacco, banane. La donna trasporta le talee (tavolta molto pesanti, come quelle del banano), l'uomo prepara il terreno con la tecnica del taglia e brucia, semina e pianta le talee. Ciò fa sì che ogni villaggio sia economicamente indipendente e, addirittura, ogni nucleo familiare, autosufficiente. L'uso razionale dell'ambiente e il particolare tipo di struttura economica contribuiscono a esaltare l'eccezionale «fluidità» di questo popolo e permettono ad ogni gruppo che si stacca da un villaggio di sopravvivere.

La donna possiede un alto valore all'interno della comunità. Secondo Ugo Fabietti, antropologo marxista, la causa della guerra per le donne è costituita dalla rarità dell'elemento femminile, provocata da diversi fattori. In primo luogo la poliginia. Ogni uomo ha la possibilità di avere due o più mogli. Inoltre, anche se in sporadici casi, è praticata anche la poliandria (una donna che ha due mariti, o più). Un'altra causa di rarità della donna è, sempre per Fabietti, l'infanticidio femminile. Ma l'infanticidio è una pratica che si rivolge non solo alle femmine ma indistintamente ai nati deformati e quando una famiglia è già numerosa. Non possiamo individuare solo in un occasionale disequilibrio della *sex ratio*¹¹ la causa dei rapimenti e quindi della guerra.

L'alto valore della donna risiede proprio nel fatto che assicura il benessere di tutta la comunità e per questo motivo ogni famiglia tende a trattenere al proprio interno più a lungo possibile le figlie non maritate che contribuiscono, come abbiamo già visto, al sostentamento quotidiano della famiglia stessa. La donna appartiene alla *sfera della responsabilità della vita*. Non cucina la carne (perché uccisa), non prepara la pappa di banane per la cerimonia di endocannibalismo (perché legata a un rito di morte), la legna che si procura per il focolare viene sempre raccolta tra gli alberi già mor-

¹¹ Tra le popolazioni yanoama centrali (gli occupanti della Sierra Parima) il rapporto era, all'epoca della rilevazione dei dati (1974), di 114:143 (114 femmine 143 maschi) da 0 a 5 anni, passa a 100:139 fino a 15 anni. L'equilibrio si stabilisce oltre i 25 anni con 96 femmine contro 100 maschi.

ti. La donna, insomma, non entra in nessun caso in contatto con la morte.¹²

L'uomo appartiene invece ad una sfera diametralmente opposta, quella della guerra/caccia, in altre parole della violenza e della morte. Contrariamente alla donna, l'uomo taglia e brucia alberi vivi per liberare il terreno e prepararlo alla coltivazione. A questo riguardo si nota una forte analogia pratica e simbolica tra il rito di cremazione e di endocannibalismo e la tecnica agricola di taglia e brucia. Questa tecnica si basa su un concetto ciclico della vita vegetale che richiede l'incenerimento delle piante per fertilizzare il terreno, preparandolo così a ricevere nuove piante. Così l'uomo incenerisce i proprio morti, sia per permettere alla loro anima, ancora vagante nonostante la morte, di raggiungere finalmente «lo sciapuno del Tuono» sia per assumerne la vitalità. Mentre sia l'uomo che la donna si cibano dei prodotti dell'orto, alla donna è interdetta l'ingestione delle ceneri di un uomo ucciso con frecce dai nemici. Essa può cibarsi soltanto delle ceneri di coloro che sono morti di *morte naturale*. È l'uomo che taglia e brucia le piante ed è l'uomo che prepara il rogo della cerimonia funebre. La donna raccoglie i frutti della foresta e dell'orto e li trasforma cuocendoli; allo stesso modo raccoglie le ossa calcinate e le trasforma in polvere (l'analogia è particolarmente evidente con la manioca che necessita di una particolare lavorazione, compito della donna, altrimenti sarebbe velenosa e quindi immangiabile). Inoltre lo Yanoama uccide la selvaggina nonostante ogni animale ed ogni pianta abbiano un nome e siano sede di uno specifico hekurà tant'è vero che solo l'uomo è in grado di invocarne l'aiuto e la protezione. Il guerriero yanoama, di ritorno da una battaglia in cui ha provocato delle vittime, diventa *unucai* (letteralmente: il guerriero che ha ucciso), si orna con bastoncini legati ai polsi e ai lobi delle orecchie in modo che tutto il villaggio possa riconoscerlo ed evitarlo fino a quando non si sarà purificato con il digiuno, l'astensione dai rapporti ses-

¹² L'infanticidio è commesso dalla stessa madre, poiché al momento del parto si ritira sola nella foresta (al massimo viene assistita da un paio di donne). Non possiamo considerare l'infanticidio alla stessa stregua dell'uccisione di nemici perché al neonato viene attribuito un nome soltanto nell'età compresa tra uno e tre anni. Soltanto allora egli sarà considerato un essere sociale, entrando a pieno titolo a far parte della comunità.

suali ed il silenzio (solo alcuni vecchi possono rivolgergli la parola). All'interno dello sciapuno, regno del benessere, non c'è posto per chi ha ucciso.

Vita e Morte sembrano quindi essere ben separate nelle credenze yanoama, anche se nessuna delle due domina o esercita maggiore influenza sull'altra. Così tutti gli ambiti riservati alle donne sono considerati altrettanto importanti quanto quelli degli uomini.

La guerra è la linea di demarcazione tra queste due sfere. Come abbiamo visto prima, la violenza è endemica, poiché il guerriero nasce dal sangue dello Spirito della Luna trafitto e la guerra è il mezzo che gli Yanoama si sono dati per trovare nel nemico la conferma del proprio esistere. Il ratto di un bene *qualitativamente* prezioso (le donne) sublima la conferma e marchia la guerra di un valore positivo. La guerra è perciò un rito di cui la donna è vittima volontaria, poiché non si ribella, anzi si adatta facilmente, una volta rapita, al nuovo entourage che la circonda.

La poliginia e l'infanticidio femminile si inseriscono perfettamente in un complesso sistema culturale in cui tutto ha un senso e un equilibrio, rispondendo più a esigenze economiche e di opportunismo del nucleo familiare che a contorti calcoli sull'equilibrio demografico.

Se dal punto di vista sociale e politico le rispettive sfere di competenza maschile e femminile si trovano sullo stesso piano, dal punto di vista esistenziale, la società yanoama prevede una responsabilità che è caricata tutta da una parte. Quale sia questa parte è facile da comprendere.

Dopo aver viaggiato in due terre così lontane tra loro e da noi, approdiamo in luoghi più familiari dove, insomma, ci possiamo sentire a casa nostra. Una casa grande, i cui confini spaziali — che hanno anche segnato e accompagnato l'evoluzione culturale e storica della nostra società — vanno dal Bosforo alle Colonne d'Ercole. E qui tentiamo di scavare nel presente che ci riporta inevitabilmente al passato, per capire qual è il nostro immaginario e che posto occupa la donna in esso.

Apparentemente la realtà presenta un'immagine di parità tra i sessi, senza più schemi né ruoli. Ma è proprio così?

Se è vero che il mondo del lavoro è oggi più aperto nei confronti delle donne — e non è qui il caso di risalire ai motivi di questa recente trasformazione che sono sufficientemente

noti — quello su cui ci preme indagare è, dalla parte della donna, quanto la scelta di lavorare sia tale o quanto non sia dettata da necessità. Non è facile riuscire a determinare dove comincia l'una e dove finisce l'altra anche perché nella nostra società difficilmente il lavoro è una fonte reale di soddisfazione.

Ma vi sono alcuni elementi che quantomeno possono far riflettere.¹³

Innanzitutto il fatto che le donne più facilmente abbandonino il lavoro e scelgano il part-time o lavori non continuativi o comunque nella stragrande maggioranza svolgano sul lavoro funzioni che potrebbero essere equiparate a quelle di una casalinga.¹⁴ Sembra poi esistere una differenza di fondo rispetto al problema dell'insoddisfazione professionale. Se infatti è facile sentir dire da una donna «vorrei un uomo che mi mantenga», solitamente la reazione maschile è «vorrei vincere al totocalcio». Sembrerebbe quindi che mentre la donna continua ad immaginare come soluzione il ritorno a casa [4], l'uomo, invece, si immagina autonomo e indipendente.

Quando per la donna il lavoro non è una stretta necessità di sopravvivenza è volto essenzialmente alla soddisfazione delle sue maggiori esigenze e solo in alcuni casi è una vera realizzazione personale. Ciò che non è cambiato è come la donna e l'uomo vedono se stessi.

Anche il linguaggio rispecchia queste diverse immagini di sé maschili e femminili e basta analizzarlo un po' più a fondo per veder emergere nei suoi mille lapsus quotidiani un simbolico in cui la figura femminile è ancora fortemente caricata da un senso di dipendenza [6]. Anche se il concetto di dipendenza non è peculiare di un sesso piuttosto che un altro;

¹³ Da recenti statistiche risulta che la media di occupazione femminile è variata dal 21,8% nel 1970 al 27,8 nel 1984 contro un tasso di occupazione maschile sceso dal 58,6% al 54,6. D'altra parte il tasso di disoccupazione è aumentato per le donne dal 3,7% al 6,8% e per gli uomini dal 9,6% al 17,1. Ciò significa che mentre solo il 26,3% della popolazione maschile è considerato al di fuori del mondo del lavoro (studenti, inabili, pensionati, ecc.), ben il 65,4% della popolazione femminile non entra nel conto occupazionale. (Dati Istat 1985).

¹⁴ Statistiche ancora più interessanti purtroppo condotte solo in tre aziende (BNL, Italtel, Regione Lombardia) evidenziano che in ogni caso le donne sono inquadrate per lo più nella stessa categoria tra il 4° e 5° livello impiegatizio (segretariato). Corriere della Sera 16/1/1986, pag. 15.

la donna non riesce ad immaginarsi senza un uomo (ed è quindi l'uomo che dà senso e giustificazione alla sua esistenza) e l'uomo al contrario si immagina sempre indipendente.

S'immagina, ma non è in realtà indipendente, anche se la sua forma di dipendenza è di segno diverso da quello della donna e risponde alla necessità di una donna che sia stimolo, ispiratrice, musa, una presenza comprensiva e tranquillizzante. Da un lato quindi è essenziale per il suo esistere rappresentarsi indipendente e autonomo, mentre dall'altro proprio questa rappresentazione può continuare a sussistere solo grazie alla continua conferma che gli deriva dall'interazione della donna e dalla centralità che essa gli assegna nella sua vita. Una centralità indispensabile ad ambedue i sessi poiché ne giustifica la rispettiva posizione nel simbolico: quella dell'uomo che s'immagina indipendente, ma nella quotidianità dell'esistenza non potrebbe vivere se la sua immagine non venisse riflessa da una donna, e quella della donna che non può pensarsi al contrario senza uomo, ma che in realtà nella pratica sarebbe perfettamente in grado di cavarsela da sola. Si tratta quindi di un opposto speculare, del bisogno della periferia per riuscire a sentirsi il centro e viceversa.

A questo punto viene spontaneo notare quanto sia stato irrilevante il segno lasciato dal femminismo in questo immaginario che sembra immutabile. Certo, un vizio di fondo esisteva e ne abbiamo già ampiamente parlato, ma questo vizio si è fatto ancora più evidente con le posizioni recentemente assunte dalle femministe storiche che, per risolvere il problema della dipendenza, propongono di spostarne l'oggetto da un uomo ad una donna. Come se dipendere da una donna, anziché da un uomo, cambiasse qualcosa [13].

Evidentemente la loro «soluzione» rimane inscritta completamente in un immaginario che non è mai cambiato, e allora, prima ancora di pensare a possibili soluzioni, ci sembra indispensabile cercare di risalire alle origini. Proviamo a partire dalla cultura greca che si può considerare ancora l'ossatura della nostra cultura e in particolare dal corpus mitico poiché in ogni società i miti sono la riflessione di una cultura su se stessa.

Il dato più rilevante che emerge da un'analisi dei miti greci è l'esilio dall'Olimpo della maggior parte delle figure divine femminili dove rimangono solo quattro divinità importanti: Era che si caratterizza in quanto sposa di Zeus, Afro-

dite — la dea dell'amore e della trasgressione —, Pallade Atena ed Artemide, le dee vergini. Le dee olimpiche quindi sono o vergini o legate all'amore in positivo in quanto spose o in negativo come amore trasgressivo. Cosa sparisce quindi dal simbolico della mitologia greca? Se guardiamo le culture contemporanee delle popolazioni limitrofe, notiamo la centralità della figura divina femminile vista come madre in un doppio ruolo: generatrice senza uomo e sposa senza figli. Sono figure potenti, tanto è vero che in parte passano anche nei miti greci rimanendo però sempre escluse dall'Olimpo su cui si fonda la centralità della mitologia greca. Vere e proprie esiliate.

Potremmo dire quindi che ciò che sparisce dal simbolico greco è la figura della genitrice. In realtà infatti le dee olimpiche sono figure ben poco materne. La maternità di Era, che pure esiste, non ha rilevanza nella mitologia greca; le altre non sono madri (Eros, figlio di Afrodite non è che una trasposizione della stessa dea) [9]. Da allora, dal momento



in cui si è operata questa esclusione, il percorso è lineare: il cristianesimo non fa che riunire nella figura della Madonna i concetti di vergine, sposa e madre, esaltando la funzione della sposa e relegando la madre a semplice contenitore del seme divino.

Se pensiamo alla forza di questi miti, alla difficoltà di immaginarsi in modo diverso perché non esistono altri riferimenti (al massimo qualche rara e oscura reminiscenza di culture perdute che chissà come è riuscita ad arrivare sino a noi), non è difficile capire perché fino ad oggi il cambiamento sia praticamente inesistente. Forse varrebbe la pena chiedersi perché questi miti siano stati vincenti. Se è vero infatti che le asimmetrie, all'interno di una società, sono funzionali al potere, non è detto però che si debbano sviluppare in un senso piuttosto che in un altro.

D'altra parte se oggi possiamo dire di avere sulle spalle 4000 anni di miti ormai cristallizzati, allora la situazione doveva essere molto più fluida se, malgrado tutto, la cultura greca dovette tener conto anche delle figure femminili centrali nelle società limitrofe. Il segno forse di uno scontro di culture? Non possiamo saperlo. Troppo poco ci è rimasto di loro. Ma perché quella situazione si è cristallizzata e per così lungo tempo? Per cercare di capirne le ragioni è necessario analizzare anche altri aspetti della società greca.

I due elementi nuovi che la caratterizzano, sorti quasi contemporaneamente, sono la razionalità occidentale e il concetto di stato laico [12].

Con la razionalità viene operata una scissione del simbolico per cui i piani prima compattati vengono divisi e posti su due livelli diversi.

Da quel momento in poi la validità di un'asserzione discende dalla possibilità di dimostrarla attraverso passaggi logico-razionali e non più dai miti, mentre tutto ciò che sfugge al razionale viene esiliato alla periferia e definito come femminile.¹⁵

Con lo stato laico cade l'importanza del lignaggio. Nelle

¹⁵ Se è vero che attraverso i miti una cultura riflette su se stessa e che con l'avvento della razionalità sembra cadere l'importanza del mito, è anche vero però che la razionalità stessa si fa mito e mito fondante, recuperando così la forza giustificante del mito nel momento stesso in cui lo esclude. L'esclusione del corpus mitico non significa inoltre che questo non continui ad operare nel simbolico diventando il non detto, ciò che è ovvio e quindi indiscutibile.

società acefale il lignaggio è centrale poiché la Società è concepita come il luogo di incontro/scontro tra gruppi parentali differenti (gli affini sono assimilati più agli stranieri/nemici che agli amici) che si pongono in un equilibrio dinamico. Nello stato-impero l'importanza del lignaggio continua ad essere rilevante in quanto lo stato si pone come mediatore super-partes tra i diversi gruppi parentali. È solo nello stato laico che il lignaggio non conta più: ciò che importa è la cittadinanza, il luogo dove si è nati. Lo stato diventa il punto d'incontro degli individui di una certa area geografica che in esso si riconoscono.¹⁶

L'insorgere contemporaneo di queste due caratteristiche non è casuale; infatti lo stato laico per la prima volta dimostra la sua validità per mezzo della razionalità [12].

A questo punto forse non vale più tanto la pena chiedersi perché i miti della società greca siano giunti sino a noi immutati quanto chiedersi perché tra tutte le società possibili proprio questa sia stata quella vincente. Ovviamente anche a questa domanda non abbiamo risposta, abbiamo solo un'ipotesi appena abbozzata (su cui continueremo a lavorare): la scissione operata dalla razionalità è un punto di non ritorno poiché questo operatore produce la divisione dei diversi piani del simbolico e un metodo di analisi completamente nuovo che esclude ogni altro metodo rendendo completamente incomprensibili quelle culture fondate sul mito.

Ma questo operatore attua un'ulteriore scissione a livello dell'unico immaginario già esistente (maschile) assegnando valenza maschile a tutto ciò che è razionale e valenza femminile a tutto ciò che non è razionale e quindi inconoscibile.

Con questa operazione si esclude per la prima volta dalla categoria della conoscenza tutta una dimensione della cultura e nello stesso tempo la si definisce dandole segni e valenze ben precisi. Nasce qui l'*eterno femminile*, la misteriosa assenza femminile sfuggente ad ogni logica razionale, definibile solo attraverso quello che non è e proprio per questo tanto più temibile, area oscura che viene associata a concetti al-

¹⁶ Si può definire stato-impero, la forma statale esemplificata dai grandi imperi dell'antichità (Sumeri, Egiziani, Cinesi, ecc.), stato laico la forma statale nata in Grecia nel IV secolo a.C. in cui la giustificazione dello stato non è più data da una necessità mitologica (Imperatore/Re deificato), ma da una concettualizzazione razionale e filosofica che considera questa l'unica forma di ordine possibile.

trettanto indefinibili come sensibilità, sentimento, natura, percettività, ecc.

Una esclusione destinata a segnare tutta la cultura in ogni suo aspetto e che arriva inalterata sino ad oggi con le conseguenze che ben conosciamo.

Volendo generalizzare possiamo dire che anche nella cultura greca, e di riflesso nella nostra che le è figlia, ritroviamo le due sfere (quella maschile del gioco e quella femminile della responsabilità) di cui abbiamo parlato precedentemente, ma mentre nelle culture acefale analizzate la divisione non presupponeva nessun giudizio di valore sociale e culturale e non impediva la comprensione reciproca, qui invece una sfera prevale nettamente sull'altra, relegandola nell'universo dell'inconoscibile.

Les jeux sont faits.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] Biocca E., *Yanoama. Dal racconto di una donna rapita dagli indi*, De Donato, Bari, 1978.
- [2] Chagnon N., *Yanoama. The Fierce People*, Holt Rinehart and Winston, II edizione, 1977.
- [3] Clastres P., *Archeologia della violenza*, La Salamandra, Milano, 1982.
- [4] Collange C., *Voglio tornare a casa* Rizzoli, Milano.
- [5] Donner F., *Shabono*, Mondadori, Milano, 1984.
- [6] Dowling C., *Il complesso di Cenerentola*, Longanesi, Milano 1981.
- [7] Hale H., *The Iroquois Book of Rites*
- [8] Jemison M., *Recit de la Vie di Mrs. Jemison*, Aubier Montaigne, Paris.
- [9] Kereny, *Gli dei e gli eroi della Gregia*, Milano, Garzanti, 1984.
- [10] Lizot J., *Population, ressources et guerre chez les yanomami*, in *Libre*, n. 4, 1977.
- [11] Lizot J., *Le cercle des feux*, Edition du Seuil, Paris, 1978.
- [12] Platone, *La Repubblica*, Rizzoli Milano 1982.
- [13] *Sottosopra Più donne che uomini*, e risposta.
- [14] Webb Hodge F., *Handbook of American Indias North of Mexico*, Smithsonian Institution Bureau of America Ethnology Bulletin N° 30 Washington D.C. 1907/1930.

dibattito

A proposito di *Volontà*

Il dibattito che ha preso il via dagli articoli di Amedeo Bertolo sulla situazione dell'anarchismo e del movimento anarchico e l'assemblea di *A* e *Volontà* (15/6/86) ci hanno spinto ad alcune riflessioni sulla vita e sul ruolo di *Volontà* che crediamo non inutile proporre.

Per entrare subito in argomento crediamo necessario chiarire cosa sia oggi, a nostro parere, *Volontà*. È certo che la rivista non è una rivista militante: non ha quell'aggancio immediato con la situazione politica e sociale, quell'ottica di corto respiro, che contraddistinguono le riviste militanti. Così come non è più una rivista anarchica specifica, che riflette cioè solo i dibattiti e le ricerche del movimento anarchico preso nella sua interezza. E non è neppure una rivista culturale in senso stretto, poichè pur toccando, soprattutto ultimamente, essenzialmente temi e problemi di carattere culturale non fa «cultura per la cultura», ma fa cultura nella misura in cui questo fare rientra in un processo più ampio che ha ancora nelle idee anarchiche un punto di riferimento e nella loro attualizzazione un fine. *Volontà* è, a

nostro parere, un qualcosa di nuovo e di composito che proprio nella sua indefinibilità trova originalità, motivo d'interesse e ragion d'essere. Essa pur rispecchiando ben poco la reale situazione teorica e culturale di gran parte del movimento anarchico, molto rappresenta le esigenze di ricerca ed elaborazione di quella minoranza di compagni che comprende gran parte dei suoi lettori, sostenitori, collaboratori. Una minoranza che a noi piace pensare più aperta alle novità, più propositiva ed elastica, ma anche estremamente attenta a porre sempre in primo piano valore e possibilità delle idee forza dell'anarchismo, della media dei compagni. Ed in questo pur ristretto ambito *Volontà* (ed il Centro Studi Libertari cui la rivista è strettamente collegata) ha svolto e svolge un ruolo fondamentale ed irrinunciabile: quello di "calderone" (se ci si passa il termine) in cui confluisce tutto ciò che è, o può essere, necessario e/o funzionale ad un ripensamento e ad una ridefinizione dell'anarchismo. In questo senso la "culturalizzazione" della rivista non è stata, crediamo, uno sfizio di qualche intellettuale desideroso di fare dell'accademia ma, quasi sempre, la necessaria e naturale evoluzione delle ricerche e delle elaborazioni.

Purtroppo però la gran parte del movimento anarchico pare non ritenere necessari né il ripensamento, né la ridefinizione dell'anarchismo: così come non viene avvertita la inderogabilità di porlo a confronto con tutto ciò, e non è né poco né trascurabile,

che fino ad ora è rimasto ai margini o fuori dalle riflessioni degli anarchici. Da qui la situazione attuale. Da un lato una rivista stimolante, generalmente valida tanto nella ricerca dei temi come nella trattazione degli stessi, come nei dibattiti che riporta, ma con pochi agganci con la realtà sociale — e politica — alla cui trasformazione ricerche ed elaborazioni dovrebbero essere finalizzate. Dall'altra parte un movimento anarchico sempre più chiuso nel suo essere "setta", sempre più ripiegato su sé stesso (e con consistenti emorragie di militanti), ancora attaccato a presunte certezze o ad ottiche che è poco definire obsolete.

Cosicché chi avrebbe, riteniamo, strumenti culturali, capacità propositive e di elaborazione, non trova poi la volontà e/o la maniera di agire, mentre chi agisce spesso non usufruisce — in genere per assurde chiusure mentali — di quanto viene analizzato ed elaborato. Tutto questo è, ci pare, uno dei più importanti motivi del disagio («Ha senso fare una rivista per 800 persone?») che alcuni redattori hanno espresso a Bologna. Un disagio a cui non si sa ancora come rispondere chiaramente anche se alcune proposte sono state abbozzate da parte della redazione. Fra questa quella di trasformare *Volontà* in una pubblicazione decisamente culturale (magari cambiandole anche nome), cioè in una rivista che si occupi dei problemi e delle idee principalmente per motivi di arricchimento intellettuale, senza preoccuparsi che tale arricchimento possa essere uti-

le o meno ad un qualunque progetto sociale. Un qualcosa che, se si realizzasse, trasformerebbe la rivista in un ambito — in questo caso realmente — solo accademico. E se questa strada venisse imboccata avverrebbe forse quel che paventava un compagno durante l'assemblea bolognese: si cristallizzerebbe la situazione attuale e diverrebbe insanabile la frattura fra una rivista all'avanguardia specchio dell'attualizzazione delle idee antiautoritarie che in questo tentativo potrebbe suscitare interesse e simpatia per il nostro movimento, ed un movimento che tali simpatie non saprebbe cogliere perché, nella quasi totalità, distaccato dalla realtà ed incapace (non solo per limiti numerici) di agire in essa, ancora impegnato com'è a propagandare simulacri ideologici ormai quasi completamente privi di potenzialità trasformatrici e di valore culturale e teorico. Ma è proprio in questa situazione, e partendo dal disagio che molti — non solo fra i sostenitori di *Volontà* — avvertono, che crediamo che la rivista debba porsi un obiettivo che è anche una sfida: continuare ad approfondire ricerche ed elaborazioni cercando nel contempo di favorire la nascita e l'attività di quel movimento "comunità degli anarchici" di cui da un po' si parla. Spieghiamoci meglio. Quando Bertolo propone il suo modello di movimento coglie la validità e la novità dei diversi modi di poter essere anarchici, una diversità innegabile e da sottolineare ma che, se non si traduce anche in modi di essere pratici — ed in modi politici —, ri-

mane solo un'idea, forse buona, forse piú adatta alla realtà attuale ma pur sempre e solo un'idea. Noi crediamo invece che ci siano le condizioni — e sia necessario — affinché un tale movimento cominci a prendere vita e ci sembra che *Volontà* possa essere, se non l'unico, certo un buon mezzo per imboccare questa strada.

Pensiamo insomma che la rivista debba, ad esempio, continuare ad interessarsi e a proporre materiali sulla psicanalisi, sull'urbanistica o sull'antropologia non solo perché questi temi fanno parte di una ricerca intellettuale ma anche perché ci sono compagni che nella psicanalisi o nell'urbanistica o in qualsiasi altro campo contri-

buiscono a creare strade nuove, ispirate alle idee libertarie o suscettibili di trasformazioni in tal senso. Una rivista che, in pratica, sia lo specchio di individui, e di un movimento, impegnati a ricercare ed elaborare perché impegnati ad agire nella società e nella quotidianità; una rivista che sappia quindi unire il valore del lavoro teorico e culturale agli stimoli, alle messe a punto ed alle verifiche che solo l'attività pratica può dare. Intendiamoci. Non stiamo dicendo che *Volontà* debba diventare organo o strumento di una nuova federazione anarchica — anzi! —, pensiamo solo che la rivista possa, e debba, essere aperta ai contributi analitici ed alle elaborazioni



di quei compagni che "laicamente" operano, in qualsiasi maniera, in ambiti e movimenti sociali, culturali, "politici". Una "comunità di anarchici" che, per quanto ristretta, sia estremamente permeabile anche agli stimoli esterni all'anarchismo ed al movimento anarchico e fortemente impegnata ad influenzare in senso libertario gli ambiti in cui vive ed agisce. In altre parole pensiamo che se la cultura non è in grado di essere anche politica essa perda molto — se non tutto — del suo valore e della sua necessità; così come a nulla serve il "far politica" se non sa essere anche "fare cultura" e non comprende anche quei modi di essere non strettamente militanti ma pur sempre libertari.

Cultura e politica: due ambiti diversi ma strettamente correlati, che non possono, e non debbono, essere visti in alternativa e che, forse, la "tribù anarchica" che Bertolo prefigura è in grado di cominciare fin d'ora a coniugare. Forse i compagni su cui contare per un tale tentativo non sono molti (del resto ogni volta che il movimento anarchico ha saputo ritrovare slancio sociale e validità teorica e propositiva sono sempre stati pochi i compagni all'origine di tale slancio) ma, per dirla con Ferré, "credeteci esistono". Sono coloro che, lasciate alle spalle le certezze fasulle o le soluzioni inattuali stanno cercando più o meno silenziosamente e confusamente di far sì che un anarchismo rinnovato prenda piede. Perché è solo nella prospettiva di un rinnovamento profondo dell'anarchismo e del movimento che ad esso si richia-

ma che continua ad avere senso il fare riviste e giornali, il preparare incontri e convegni, il voler essere, in qualsiasi modo lo si intenda, "militanti"; diversamente meglio lasciar perdere tutto, ne guadagneremmo noi come individui, ne guadagnerebbe l'anarchismo. Giunti a questo punto gli attuali redattori di *Volontà* potrebbero chiedersi "perché" e "come" far imboccare una strada come quella da noi accennata alla rivista. Sul "perché ideologico" già abbiamo detto; ma esiste anche un "perché pratico" ed è rappresentato dal fatto che *Volontà* non è del suo gruppo redazionale ma, perlomeno di quella parte del movimento anarchico che da sempre la segue e la sostiene; una parte di anarchici che anni fa "dette in gestione", certo non la regalò, agli attuali redattori. Sappiamo che questo la redazione lo ha sempre avuto presente (quante volte c'è stata la tentazione di "rispedirla al mittente", vero compagni milanesi?), così come sappiamo che essa — in buona parte se non per intero — è disponibile ai mutamenti e desidera vedersi affiancata e sostenuta da altri nella ricerca e nella definizione di questi. In ogni caso pensiamo non si debba lasciar spazio alle ambiguità: così come dobbiamo dirci chiaramente *dove* e *come* vogliamo che *Volontà* vada, altrettanto esplicitamente dobbiamo sapere a chi e in che misura compete il condurla dove ci siamo prefissi. In questo senso ci sembra importante (e passiamo al "come") cercare il modo di far sì che altri compagni si affianchino alla redazione, l'aiutino e la sostengano; ed

alcune delle proposte fatte a Bologna ci sembrano, in quest'ottica, non solo percorribili ma necessarie. Fra queste la più interessante (anche perché estremamente funzionale a quanto detto finora) ci pare la creazione di un "comitato di redazione" composto da collaboratori e sostenitori della rivista.

Un comitato — le cui modalità di formazione sono ancora tutte da vedere — che dovrebbero affiancare attivamente e continuamente la redazione, decidendo con essa sorti della rivista, *target*, contenuti e ruolo da svolgere. Tale comitato, inoltre, dovrebbe anche essere un *trait d'union* fra la rivista, il movimento anarchico e quei movimenti sociali interessanti da un punto di vista libertario (ad es.: movimenti pacifisti ed antimilitaristi, movimenti ecologisti, ecc.) contribuendo in tal modo anche alla promozione di *Volontà*, all'aumento delle vendite e alla sua presa culturale e sociale.

Concludendo vogliamo ribadire che anche attraverso *Volontà* pensiamo passi la nascita di un movimento "comunità degli anarchici" portavoce ed attuatore di un anarchismo rinnovato ma fedele a sé stesso. Speriamo che questa nostra non rimanga "lettera morta" e che la tribù si faccia sentire e tiri fuori grinta, inventiva, coraggio e ...volontà.

Rosanna Ambrogetti
Franco Melandri
Forlì

Qualche dubbio su Clastres

Ho letto "Archeologia della Violenza" di Pierre Clastres circa quattro anni fa, quando era appena uscito nell'edizione de "La Salamandra".

Fui subito preso da grande entusiasmo; esistono società libere! Il "dominio" non è "legge di natura", ecc. ecc. Ho letto poco tempo dopo, per la voglia di saperne di più, "La società contro lo stato" sempre di Clastres, edito da Feltrinelli, e l'entusiasmo lasciò spazio a molti dubbi. Leggendo ora, parte degli interventi su Clastres e la sua opera, e lo stralcio di una sua intervista (*Volontà* N° 1/86) mi è più chiaro il perché dell'entusiasmo e dei dubbi.

Penso che l'entusiasmo (Piero Flecchia usa frasi addirittura "magniloquenti", come «lampo di vivida luce» e «genio che si manifesta grandioso» solo per dirne due) nasconde un problema irrisolto di consapevolezza di sé stessi e del proprio agire nell'ambito in cui si vive. Cerco di spiegarmi: a volte capita di pensare di essersi inventati tutto, che quello che si pensa, si vive, non sia vero, in quanto non riconosciuto dall'esterno e quindi una nostra "allucinazione". È una sensazione tragica, molto brutta, perché fa sentire l'incapacità di "affermarsi", cioè di comunicare ed esternare la propria interiorità. Affermare che: «Il dominio esiste per natura»; rispetto a quanto detto sopra, ha la stessa funzione tranquillizzante che

provarne il contrario: «Esistono o esistevano, società senza dominio». È un po' come provare l'esistenza o la non-esistenza di Dio.

Clastres, pur di dimostrare la sua affermazione ha sorvolato tranquillamente gli aspetti antropologici della società in questione; ha dato per scontato e normale il fatto che le donne stiano a casa coi bambini a cucinare, e gli uomini fuori a caccia; è tanto normale che avviene anche da noi, o almeno è un valore radicato anche nella nostra cultura, quella di una Società Statale. Chissà che la "questione principe", il punto chiave tanto cercato che permette il passaggio delle società senza dominio, contro lo stato, alle società statali non affondi le sue radici proprio nelle precise e gerarchiche divisioni in ruoli degli individui al loro nascere, prima fra tutte quella fra uomo e donna?

Comunque sul piano sociologi-

co le analisi di Clastres restano per molti versi valide e ricche di spunti per ulteriori ricerche. Senz'altro le società di caccia/raccolta danno soluzioni ai problemi dell'esistenza in certi aspetti molto diverse dalle nostre società statali e il loro studio porta grossi contributi alle analisi per rendere più libera la nostra società. Ma non dimentichiamo che è nel rapporto soggetto-individuo/ambiente-società che si gioca la battaglia del potere e finché il peso pende dalla parte della società la nostra esistenza sarà sacrificata a "valori più alti".

Concludo sognando i rumori della foresta tra gente raccolta ascoltando il ritmo del vento che è amico... anche lì un giorno un'Eva offrirà un frutto ad un Adamo dando il via alla costruzione di un enorme grattacielo!

Alessandro Riva
Roma



volontá

rivista
anarchica
trimestrale

anno XL
n. 3 / 1986

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

• Nico Berti / Volontá al-
lo specchio • Luciano
Lanza / Il fantasma della
libertá • Marianne Enc-
kell / L'itinerante • Tizia-
na Ferrero / Volontá e il
problema dell'emancipa-
zione femminile • Pier
Carlo Masini / Quando
nacque Volontá • Rober-
to Guiducci / L'utopia è
possibile • Luciano Pel-
licani / Un pizzico d'a-
narchia • Paolo Flores
d'Arcais / L'esistenziali-
simo libertario • Enzo
Santarelli / Volontá: qua-
rant'anni di storia del
movimento popolare •
Roberto Marchionatti /
Lecture / Economia e So-
cietá • René Lourau /
Per una teoria dell'istitu-
zionalizzazione • Robert
Newman / La dimensio-
ne anarchica di Ursula
Le Guin • Le Scimmie /
Odissea nell'immagina-
rio • Dibattito

