

OMBRE ROSSE 20

Uno strano movimento di strani studenti



SAVELLI

IL MOVIMENTO DEGLI STUDENTI MEDI IN ITALIA (1970-1976)

Analisi e documenti di AO, Lc, PdUP,
PCI-FGCI sulle lotte studentesche



a cura di Marcello Sarno e Marino Sinibaldi

SAVELLI

NICOLETTA STAME FRANCESCO PISARRI I PROLETARI E LA SALUTE

Lotte di massa al Policlinico di Roma



SAVELLI

SAVELLI

Bisogni, crisi della militanza. organizzazione proletaria

Interventi di S. D'Alessandro, F. Di Paolo, L. Manconi,
G. Pintor, A. Rosel Doria, P. A. Rovatti, G. Starace, A. Usel

Quaderni di

**OMBRE
ROSSE**

1

lavoro minorile

Maurizio Bizzicani
Sabina Manes

Testimonianze fotografiche dell'infanzia che lavora
Introduzioni di Gianfranco Annunziata e Luigi M. Lombardi Satriani



SAVELLI

INDICE

3. Uno strano movimento di strani studenti *LUIGI MANCONI, MARINO SINIBALDI*
28. L'autonomia del politico: una teoria per il compromesso storico *VITTORIO DINI*
-

MOVIMENTO

49. «Donne e politica» nell'occupazione dell'università di Roma
53. «Da sé gli uomini non cambieranno niente» *ANNA ROSSI DORIA*
56. L'animazione come religione della socialdemocrazia *MAYA CORNACCHIA, MARIA GRAZIA GARILLI*
66. Sulle radio di movimento, ovvero sulla lotta di classe dell'etere *PAOLO HUTTER*
72. Sessualità e militanza: un dibattito tra donne
88. Sull'omosessualità: un disoccupato *GENNARINO ESPOSITO*
96. Al di là dello specchio *VALERIA*
98. Osservazioni sul cambiamento, la pelle e l'ideologia *NESTORE PIRILLO*
104. L'ultimo fallo *MASSIMO CANEVACCI*
-

POESIA

108. Poesie di Patrizia Cavalli
-

SCHEDE

112. L'anno cinematografico 1976 *Sandro Petraglia*
120. La Signora del Gioco *Pat Mingoni*
122. L'occupazione fu bellissima *Paola Righetti*
124. Mr. Klein *Stefano Rulli*

OMBRE ROSSE 20 nuova rivista bimestrale
marzo 1977
Savelli spa - via Cicerone 44 - 00193 Roma

Autorizzazione del Tribunale di Torino
n. 1870 del 24-4-1967

Comitato di redazione: Paolo Bertinetti, Fernanda Cabrini, Sandro D'Alessandro, Vittorio Dini, Furio Di Paola, Goffredo Fofi (direttore), Nicola Gallerano, Marco Lombardo-Radice, Luigi Manconi (dir. responsabile), Anna Rossi-Doria, Marino Sinibaldi, Annalisa Usai, Nino Vento.

Hanno collaborato a questo numero: Massimo Canevacchi, Patrizia Cavalli, Maya Cornacchia, Maria Grazia Garilli, Gennarino Esposito, Paolo Hutter, Sergio Martin, Pat Mingoni, Operai e tecnici della Tipografia 15 giugno, Operai e tecnici della Savelli, Nestore Pirillo, Sandro Petraglia, Paola Righetti, Andrea Rolli, Stefano Rulli, Marcello Sarno, Valeria, Gabriella, di «Donne e cultura», Manuela del Collettivo «Studio di Ripetta», Giovanna e Paola degli intercollettivi universitari, Anna, Emanuela, Paola e Rossella della commissione femminista «Donne e politica» dell'università di Roma.

Il disegno in copertina è di Margherita Belardinetti.
Foto di Bruno Mancia

Abbonamento a 6 numeri:
L. 6.500 da versare sul ccp 10894004 intestato all'editore
L'abbonamento di chi ha già ricevuto 4 numeri è scaduto

Stampa: Savelli spa, aprile 1977

Uno strano movimento di strani studenti

« Grande è il disordine sotto il cielo. La situazione è eccellente. (Mao Tse-tung) *

« Ho sentito dire che intendete metterci in una riserva vicino alle montagne. Io non voglio andarci. A me piace scorazzare nelle praterie. Lì mi sento libero e felice, ma quando ci stabiliamo in un posto diventiamo pallidi e moriamo ». (Satanta, capo della tribù dei Kiowa) *

« L'università è stata costruita con i nostri soldi, con la nostra fatica, col nostro sfruttamento ». « E allora? Solo perché è stata costruita coi tuoi soldi e con la tua fatica, deve essere tua? » (Colloquio tra un operaio del PCI e uno studente, pochi minuti dopo l'allontanamento di Luciano Lama dalla università di Roma)

Scrivere del nuovo movimento di lotta sviluppatosi nelle università pone molti e seri problemi. C'è, innanzitutto, un'importante questione di metodo da considerare. Ancora una volta, come sempre in fasi di grande partecipazione di massa e di profonda tensione politica — ma con una forza sicuramente senza precedenti — il movimento ha rivendicato l'immediata rottura di quella particolare forma di divisione del lavoro — tra lavoro « manuale » e lavoro « intellettuale » — che storicamente separa chi partecipa alle lotte da chi vi scrive sopra (cioè riflette ed elabora da una collocazione in qualche modo esterna).

Questa è stata — al di là della battaglia contro chi si faceva complice dei tentativi di criminalizzazione del movimento — la critica

* Scritte sui muri dell'Università di Roma durante l'occupazione di febbraio.

fondamentale mossa nei confronti dei giornalisti, specie di quelli che si dicono « amici » e « alleati ».

E questo pone degli interrogativi anche a chi, come noi, non ha un problema soggettivo di collocazione, avendo scelto di stare interamente dalla parte di quanti agiscono, discutono e riflettono dentro il dibattito e le contraddizioni del movimento stesso; ma se abbiamo ritenuto che questo terreno, che abbiamo privilegiato e continueremo a privilegiare, potesse non essere l'unico al cui interno esprimersi, è per due motivi. Anzitutto perché i lettori di *Ombre Rosse* non sono tutti e solo gli studenti dell'Università di Roma che conducono, vivono e pensano in prima persona queste lotte; in secondo luogo, perché compiti nuovi di analisi e di elaborazione già cominciano a porsi per l'intero movimento e sollecitano, quindi, l'utilizzazione di tutte le sedi di dibattito praticabili. Riteniamo che *Ombre Rosse* — per storia passata e scelte presenti — sia senz'altro una di queste.

Esiste poi una seconda questione, di natura più direttamente politica.

Il ritmo straordinariamente veloce di questo movimento rischia di tagliare brutalmente i tempi della riflessione; per intenderci, queste nostre considerazioni finiranno nelle mani dei lettori oltre un mese dopo che sono state scritte. Potrebbero risultare allora già poco utili o superate — nel senso che lo sviluppo del movimento potrebbe averle lasciate già alle proprie spalle (ma si tratta, in tal caso, di un rischio che sinceramente riteniamo valga la pena di correre).

Infine — e qui entriamo nel merito — c'è da considerare l'estrema complessità politica del movimento. In esso, come scriviamo più oltre, si intrecciano i mille fili di una insubordinazione sociale che la fase successiva al 20 giugno pareva aver soffocato e che, al contrario non ha fatto altro — per molti versi — che radicalizzare ed estendere. Individuare, dietro questa radicalità, le ragioni materiali e sociali della ribellione è un compito difficile che rimanda ad un lavoro collettivo, di confronto e di ricerca, ben più lungo, complesso e minuzioso di questo.

In questo senso vogliono andare, comunque, queste note; con la consapevolezza di tutti i rischi di parzialità, superficialità e avventatezza che un discorso di questo genere, e in questa fase, non può che correre; dando per scontato che non solo è inevitabile ma — per certi versi — è giusto non ambire alla completezza dell'analisi, allo svisceramento di tutti gli elementi di riflessione che il movimento ha prodotto, all'interpretazione di tutti i suoi comportamenti.

Queste considerazioni spiegano perché non parleremo — o parleremo troppo poco — di questioni pure rilevanti come, ad esempio, quelle concernenti il rapporto tra questo movimento, il cosiddetto « quadro politico » e gli aspetti più generali dello scontro di classe; o perché ci limiteremo semplicemente ad accennare alle scelte della sinistra tradizionale e dei sindacati.

L'intero articolo risente, poi, della inevitabile frettolosità con cui è stato scritto.

L'accumulo e lo scoppio

Quando martedì 1° febbraio, i fascisti hanno fatto irruzione nella università e hanno ferito uno studente; e ancora quando, il giorno successivo, le squadre speciali del ministro degli interni Cossiga hanno aggredito, in piazza Indipendenza, il corteo di protesta, non si sarebbe potuto dire che la repressione tentasse di colpire un movimento già in piedi. In effetti, nella crisi generale del movimento studentesco, gli universitari erano quelli da più tempo assenti dalle lotte. L'ultima mobilitazione, quella contro i parlamentini nel febbraio 1975, fu una scadenza essenzialmente difensiva che non sedimentò alcun significativo momento di organizzazione e non riuscì a rendere permanente la forza che pure esprime.

Tutto questo giustifica solo in parte il fatto che, nel riferirsi alle lotte nelle università e in quella di Roma in particolare, si parli di esplosione improvvisa; senza abusare del senno di poi, si può dire che la situazione, vicina com'era a un punto di rottura, non lasciava alternative: o una forte ripresa dell'iniziativa di massa, oppure la sconfitta, la dispersione e la distruzione di forze enormi. E se pure le debolezze e le parziali sconfitte che negli ultimi mesi il movimento di classe aveva accumulato parevano paralizzare la possibilità di una tale iniziativa, in realtà troppi sopravvalutavano quei processi che il 20 giugno pareva aver definitivamente innescato («il nuovo primato della politica»). Chi si premurava di «segnalare il passaggio ad una fase di mobilitazione sociale calante», (1) sottovalutava la capacità di risposta che settori proletari continuavano a mantenere, pure di fronte alla accorta gestione padronale della crisi.

L'imminenza di una svolta poteva essere misurata almeno sotto due diversi punti di vista: quello dell'occupazione giovanile e quello della ristrutturazione della istituzione scolastica.

I dati sulla disoccupazione giovanile sono ampiamente noti, come è anche noto quanto la situazione negli ultimi mesi si sia ancora aggravata anche in virtù di alcuni pessimi accordi sindacali (abolizione delle sette festività infrasettimanali, estensione degli straordinari ecc.). Quello che vale la pena di sottolineare, anche se solo di sfuggita, è il ruolo specifico che l'università svolge in questo quadro: da una parte, continua ad essere il settore dove si esprime al livello più alto la contraddizione, da tempo stridente, tra grado di istruzione-qualificazione e possibilità di impiego (tanto più di impiego adeguato o legato agli studi svolti); dall'altra, risulta ormai enorme (fino a rappresentare la larga maggioranza) la quota di studenti universitari legati a forme di lavoro sia precario che, in qualche modo, stabile. Ed è questo, tra l'altro, l'elemento che più contribuisce a sgretolare la tradizionale figura sociale dello studente universitario.

D'altro canto, l'iniziativa diffusa di restaurazione dei meccanismi tradizionali di selezione, stratificazione, oppressione scolastica aveva già segnato dei punti importanti a proprio vantaggio ed era destinata ad

(1) Carlo Donolo, *Oltre il '68. La società italiana tra mutamento e transizione*, in Quaderni Piacentini n. 60-61, pag. 5.

alimentarsi con il decreto del ministro Malfatti indirizzato contro la liberalizzazione dei piani di studio: battistrada di una proposta di riforma universitaria che intendeva assestare un colpo decisivo alla scolarizzazione di massa. Il cuore di questa proposta consisteva e tuttora consiste nella volontà di sciogliere il nodo scolarità-qualificazione-occupazione in senso chiaramente reazionario, attraverso l'istituzione di diversi livelli di laurea. Numero chiuso e instaurazione di una rigida gerarchia di titoli di studio: l'ambizione — e la gravità — del progetto è enorme, specie se esso viene letto in rapporto al progetto di riforma della scuola media superiore, ugualmente fondato sulla ristrutturazione dei titoli di studio e sull'istituzione di diversi livelli di qualificazione, funzionali esclusivamente alle esigenze del mercato del lavoro capitalistico (vedi gli istituti di istruzione post-secondaria).

Con uguale attenzione va considerato il significato dell'esperienza delle « 150 ore ». Il suo carattere parziale e limitato è stato spesso sottolineato; ma essa ha ugualmente rappresentato una significativa occasione di rottura della separatezza dell'università e, ancor più, un luogo di aggregazione di studenti e operai che, partendo dal rifiuto dei metodi e dei contenuti tradizionali dell'insegnamento, purtuttavia alla università chiedono cultura, conoscenza sapere.

Inoltre — contemporaneamente alle prime avvisaglie della riforma Malfatti — si avviava un processo di opposizione e di organizzazione nel settore che più e sarebbe stato colpito, quello dei precari: la sterminata e « dolente » schiera di assistenti subalterni, borsisti, contrattisti, assegnisti ecc.

I collettivi di facoltà, le commissioni « 150 ore », il comitato di lotta dei precari e il collettivo di Democrazia Proletaria dei lavoratori dell'università, i collettivi dei fuorisede: è una mappa di organismi tutti limitati e deboli, a volte addirittura sorpresi dall'emergere del movimento, ma il cui lavoro sotterraneo è venuto alla luce e ha contato nel corso delle lotte.

Una « esplosione » apparentemente occasionale e che ha messo in moto un processo di « ritorno all'università » di giovani (studenti ed ex studenti, lavoratori, precari, « emarginati ») che ne erano ormai lontani; ma su cui poi molto hanno pesato — nel fornire riferimenti politici e quadri — queste precedenti, anche esili, esperienze di organizzazione. Se una tendenza alla ricomposizione di strati giovanili è stata messa in moto dalle lotte dell'Università, lo si deve alla felice, anche se travagliata, congiunzione di questi due fattori. Essi hanno costituito un polo capace di attrarre, e saldare in un solo movimento, il giovane inoccupato che è venuto nelle facoltà per formare la sua tribù metropolitana e lo studente di medicina, frequentante per obbligo.

Le pesanti premesse ed articolazioni di questo processo di restaurazione erano da tempo già chiaramente avvertibili negli atenei. Proprio nell'università di Roma, l'elezione a rettore di un democratico, Ruberti, non aveva segnato in alcun modo una inversione di tendenza; e proprio alcuni docenti « di sinistra », come il preside di Lettere e Filosofia, Salinari, erano all'avanguardia nell'anticipare, con circolari e provvedimenti « amministrativi », alcune delle più gravi disposizioni previste nei provvedimenti di Malfatti.

I nodi della restaurazione stavano dunque venendo al pettine e si manifestavano le prime contraddizioni nel processo di riconquista del controllo padronale sull'università — il «progetto Sahara», come lo hanno poi chiamato gli studenti di Roma: espellere migliaia di studenti e fare dell'università un deserto, restituendola al suo compito istituzionale di formazione di nuove élites dirigenti.

Questo ambizioso programma, mentre si alimentava di una situazione politica e sociale favorevole, era destinato inevitabilmente a fare i conti con quel poco di forza che gli studenti riuscivano a garantire e con le espressioni organizzate che questa si dava: fragili oasi in una terra ormai bruciata, segno, più che altro, del permanere dell'orientamento a sinistra di strati consistenti di studenti. Questo rappresentavano i vari collettivi esistenti in quasi tutte le facoltà, con una capacità limitata di battersi sul terreno dell'organizzazione dello studio, della selezione, del rapporto tra studio e lavoro; ma, a volte, anche manifestazioni di una realtà diversa che cominciava ad emergere (è il caso di alcuni primi momenti di organizzazione dei diplomati e laureati disoccupati e sottoccupati).

Questo particolare sviluppo del movimento che ha costantemente cresciuto la sua forza attirando energie nuove, incorporando esperienze precedenti, innescando un processo di rimescolamento del superstito tessuto politico della sinistra rivoluzionaria romana, è all'origine della sua straordinaria intelligenza collettiva.

Se si avessero pazienza e spazio sufficienti per ricostruire i pronunciamenti quotidiani delle sedi decisionali del movimento, si scoprirebbe come, in tutta la sua fase ascendente, esso ha ogni volta scelto, tra le diverse alternative, quella che gli consentiva di andare avanti; isolando regolarmente le forze che puntavano ad un suo arretramento o congelamento e favorivano, così, la manovra di recupero alle compatibilità del quadro politico; battendo chi proponeva fughe in avanti che null'altro avrebbero ottenuto se non l'isolamento del movimento, non solo rispetto ad altri settori del proletariato e ad altri strati sociali, ma alle stesse grandi masse degli studenti e dei giovani. Questa intelligenza del movimento si è espressa esemplarmente il pomeriggio di sabato 5 febbraio: di fronte alla polizia che assediava l'università, la chiarezza e la decisione di massa è stata tale da costringere, prima, AO e PdUP a revocare un loro appuntamento scissionista, e poi da battere chi — alcune forze dell'«area dell'autonomia operaia» — proponeva di uscire e di accettare lo scontro. Il movimento decideva di restare nella città universitaria; quella sera e — non è azzardato dirlo — con quella decisione cominciava effettivamente l'occupazione dell'università.

L'importanza di questa lucidità acquista maggior risalto se si considera quanto spesso il giovane movimento si è trovato di fronte a delle autentiche strettoie. Questo è avvenuto frequentemente: subito dopo la aggressione di piazza Indipendenza e il sabato che abbiamo appena ricordato, lunedì 7 con la calata dei militanti del PCI e il giovedì del tentato comizio di Lama e dell'invasione poliziesca, fino a sabato 5 marzo (la manifestazione per Fabrizio Panzieri) e alla manifestazione nazionale del 12. Frequenza, naturalmente, non casuale: la carta prin-

cipale giocata contro il movimento è stata quella di innalzare costantemente ed artificialmente il livello dello scontro puntando sulla presunta «immaturità» degli studenti e sulle «divisioni al loro interno». Ma chi, dalle squadre speciali del ministro Cossiga al servizio d'ordine del PCI, si è fatto, seppure in modi profondamente diversi, complice o pedina di questo gioco, è stato regolarmente battuto.

E questa stessa maturità può essere misurata sotto un altro punto di vista. Abbiamo già accennato ai teorici della «politica restaurata»: riteniamo che questo nuovo movimento rappresenti, al di là di ogni ulteriore giudizio, una secca smentita per tutti coloro che hanno confuso le difficoltà reali delle forze organizzate della sinistra rivoluzionaria con la crisi definitiva dei movimenti di massa; per tutti gli entusiasti apologeti del ritorno al seno soffice della «politica partecipata» dentro le istituzioni, del «primato della mediazione». La natura anti-istituzionale del movimento, e fatto non certo secondario, il suo carattere radicalmente anti-revisionista dovrebbero far riflettere le prefiche della «morte del '68». Ma una risposta ancora — seppure embrionalmente — più matura ha dato il movimento, quando questa questione genericamente definibile «della mediazione» si è dovuta porre. Questo è in qualche modo avvenuto già quando, con l'inizio dell'occupazione, si è deciso di formare una apposita commissione di intervento nelle fabbriche e nei quartieri: e, ancora più chiaramente, dopo il tentato comizio di Lama e gli scontri col servizio d'ordine del PCI. Il problema della «mediazione politica» è stato correttamente affrontato come problema del rapporto con gli strati sociali unificabili in un movimento di opposizione al governo: non solo e non tanto per respingere le menzogne della stampa borghese e revisionista, quanto perché l'effettivo «carattere proletario» del movimento degli studenti, piuttosto che annullare, esaltava la necessità di estendere l'iniziativa, di stringere alleanze, di costruire momenti più vasti di contestazione e rottura del patto sociale.

Questo processo ha segnato qualche difficoltà quando si è trattato di definire la tattica da adottare nei confronti della proposta della FLM di una partecipazione studentesca all'assemblea nazionale dei quadri metalmeccanici di Firenze; gli elementi di sfilacciamento e di tensione interni al movimento (già visibili nell'assemblea nazionale del 27-28 febbraio) hanno pesato notevolmente, indebolendo la stessa decisione adottata; questa ha comunque portato gli studenti a non lasciar cadere l'occasione, a far sentire anche a Firenze la propria voce — giustamente e duramente critica —, e a rilanciare a un livello più alto la questione, ancora tutta aperta, del rapporto tra classe operaia e movimento degli studenti e, più in generale, tra occupati e disoccupati-sottoccupati, tra «produttori» ed «emarginati» — per usare due termini una volta di senso comune e privi, oggi, di ogni significato reale.

Perché proprio nelle università

Nell'editoriale dello scorso numero di Ombre Rosse — dopo aver svolto un'analisi sostanzialmente corretta della natura e delle caratteristiche della figura sociale studentesca — scrivevamo: «E' questa con-

dizione materiale e il carattere diversificato e segmentato di questa insubordinazione sociale degli strati giovanili a costituire la ragione fondamentale della crisi attuale del movimento degli studenti. Un movimento come corpus in qualche modo omogeneo, con luoghi di aggregazione in qualche modo stabili, con un programma in qualche modo compatto non può sopravvivere alla decomposizione della sua sede fondamentale — la scuola —, della sua attività prevalente e del fine a cui è indirizzata (lo studio per il posto di lavoro) e delle condizioni elementari che ne garantivano l'aggregazione (la frequenza, una certa identificazione col "ruolo" di studente). L'attuale organizzazione della società e l'attuale forza dirompente e disgregante della crisi impediscono che si formino altri luoghi in grado di sostituire la scuola nella sua funzione di socializzazione e di associazione, e comunque non è ipotizzabile, al presente, nessun altro luogo in grado di contenere-unificare i soggetti frantumati e differenziati di quella stessa insubordinazione sociale di cui si è detto».

E' successo invece, in questi mesi, che è stata ancora la scuola — e segnatamente l'università — a svolgere quella funzione che chiamavamo di «socializzazione e di associazione».

Perché né noi né le forze politiche della sinistra tradizionale e di quella rivoluzionaria siamo stati in grado di prevederlo? L'errore — che è di analisi e di ipotesi politica — è stato probabilmente quello di dare per interamente consumato il processo di *estraneizzazione* progressiva dallo studio da parte di larghe masse studentesche o, addirittura, della stragrande maggioranza di esse.

Ciò ha dato luogo a contrapposizioni fuorvianti, di cui tuttora permangono tracce. E allora va affermato con decisione che l'alternativa non può essere tra un'analisi che veda prevalente l'atteggiamento di chi si riconosce nello studio e un'altra che veda prevalente l'atteggiamento di chi rifiuta lo studio.

Ambedue queste interpretazioni — la prima di parte revisionista e neorevisionista, la seconda di matrice estremistica — sono incapaci di cogliere la complessità degli orientamenti reali e, ancor prima, delle condizioni reali delle masse giovanili scolarizzate; entrambe mistificano e deformano il livello di coscienza prodotto da dieci anni di lotta studentesca. E', questo, un livello estremamente alto che si fonda sulla consapevolezza della natura e delle dimensioni della crisi economica e di come si sia irrimediabilmente chiuso, in conseguenza di essa, il circuito tra formazione scolastica e sbocco professionale.

Se, quindi, appare idealistica e avventurosa l'ipotesi che possa essere l'applicazione allo studio (l'incremento della qualificazione) lo strumento per forzare e riaprire quel circuito, ugualmente idealistica e ugualmente avventurosa risulta l'idea che altri canali possano surrettiziamente e artificialmente essere creati (il «preavviamento al lavoro», ad esempio); ma — ed è questo l'elemento che ci è, in passato, sfuggito — nemmeno appare credibile che quel circuito possa essere semplicemente eluso e «saltato», dal momento che questa figura sociale ha dimostrato di possedere radici profonde, sia pure ingarbugliate, nella propria condizione scolastica e nella fittissima rete di collegamenti che essa ha col destino futuro di occupato, inoccupato, sottoccupato.

Da qui, la necessità di ripercorrere interamente, nell'analisi, quel circuito perché è ad ogni suo passaggio, ad ogni suo nodo, ad ogni sua intersecazione con la materialità della condizione studentesca e giovanile che la divaricazione tra studio e sbocco professionale, da una parte, e tra studio e bisogni di massa, dall'altra, si allarga; e perché quanti lo percorrono materialmente (le masse studentesche) ad ogni passaggio, nodo, intersecazione, misurano la propria oppressione e la necessità-possibilità di liberarsi.

«Selezione è l'emarginazione degli studenti, ma non solo, sia chiaro, l'emarginazione degli studenti lavoratori che non possono frequentare e dei fuori-sede numerosissimi che non hanno i soldi per vivere a Roma mantenuti dalla famiglia, ma anche l'emarginazione di quelli che non ci capiscono un cazzo, che non sanno dove stanno le aule e gli istituti, che non conoscono le facce dei baroni e dei precari, che non sanno come si entra in una biblioteca e come si chiede un libro, che non capiscono le poche lezioni che sentono (per lo più del primo anno).

Dunque selezione è anche il sistema delle informazioni delle Facoltà che è intenzionalmente incasinato e tenuto clandestino.

Ma è successo che proprio questi studenti emarginati e non frequentanti, poveracci, ignoranti, donne e lavoratori, questi proletari e sottoproletari dell'Università e della città, hanno con l'occupazione scoperto la loro forza, hanno rotto l'isolamento e la loro disgregazione.

Fino ad ora qui dentro tutto poteva passare, perfino le provocazioni di Salinari sugli appelli mensili, perfino la soppressione di fatto dei piani di studio liberalizzati, proprio perché eravamo disgregati, isolati e disorganizzati. Anzi più loro rendevano pallosa, selettiva, imprevedibile, estranea questa facoltà, più noi ce ne allontanavamo e facevamo così il loro gioco perché lasciavamo la facoltà in mano ai baroni, ai baronetti e ai pochi studenti frequentanti, tra cui ci sono anche i più corrotti e leccaculo. (...) Perché selezione è anche far finta che si arrivi a Lettere solo dal Liceo classico, come prima del '68, terrorizzare gli studenti per scoraggiare ed emarginare quelli più deboli (cioè meno borghesi). Selezione è quella di alcuni docenti che se non sai il tedesco non ti danno la tesi, è quella dei baroni di filosofia e storia che chiedono il greco e il latino, ecc ».

Questo documento — datato 14 febbraio 1977 — della Commissione « Inchiesta sulla Facoltà » individua precisamente, a nostro avviso, il cuore della questione: riconosce nel rapporto con lo studio o (e si tratta della medesima cosa) nel mancato rapporto con lo studio il tratto dominante dell'attuale fisionomia studentesca. La cosa può apparire paradossale: mai come ora, infatti, lo studio, la cultura e — più in generale — la concezione del mondo dei ceti dominanti e degli istituti di mediazione degli orientamenti dei « cittadini » attraversano una crisi irreversibile; e, d'altra parte, mai come ora, la trasformazione capitalistica dello studio in valore e in merce appare in tutta la sua miseria e inutilità. Le grandi masse giovanili sembrano, di conseguenza, costrette — « strutturalmente » e « biologicamente » — a rivendicare occupazione, salario, reddito: a « saltare » di necessità tutto il terreno della loro specifica collocazione nella divisione sociale del lavoro (del

non-lavoro) e nella divisione sociale della conoscenza.

Non accade così. L'organizzazione dello studio, i luoghi dello studio, i contenuti dello studio appaiono ancora l'aggancio reale e materiale (forse l'unico) con una condizione sociale in qualche modo tangibile, verificabile e (forse) modificabile, la conferma della propria esistenza collettiva, la sola certezza — anche se solo in negativo — di un proprio destino sociale. Esiste, in sostanza, un profondo radicamento di questo «strano» studente nella sua reale e materiale condizione; un radicamento che è coatto e disperato ma che pare non offrire via d'uscita fuori da sé, dai nodi concreti della condizione giovanile (studentesca, lavorativa e non lavorativa), dei passaggi obbligati della rete di relazioni tra vita quotidiana, università e lavoro (non-lavoro). Esempio è, sotto questo punto di vista, la figura del non-frequentante/occupato: in passato — dieci anni fa — massa di manovra moderata per le iniziative di rottura e divisione nei confronti dei frequentanti/attivizzati politicamente; strato «produttivo» legato strettamente alla funzione di valorizzazione che la laurea assolveva all'interno della gerarchia aziendale; settore sociale dipendente più di altri — per collocazione produttiva e per posizione sociale e culturale — dal sistema di valori dominanti e dalle sue espressioni più tradizionali (dall'ideologia della professionalità a quella dell'ordine).

La crisi economica e sociale ha spappolato — non tanto *questo strato* che, al contrario, oggi rappresenta uno dei settori più rigidi della forza-lavoro occupata a media/alta qualificazione — quanto *quella funzione* e la sua riproducibilità nelle successive e corrispondenti fasce generazionali.

I non frequentanti, oggi, sono innanzitutto i respinti da un mercato del lavoro intasato e da una università impazzita che, mentre verificano l'inutilità della seconda, sbattono dolorosamente la testa nel labirinto chiuso del primo. La loro collocazione nel mercato del lavoro, ai suoi margini e nelle sue periferie, è nota (2): è stata già oggetto di molte analisi sociologiche, di uno sterminato numero di mediocri arti-

(2) Meglio di chiunque altro — e con maggiore chiarezza e capacità di sintesi — ne ha parlato, su Lotta Continua di mercoledì 16 marzo, Sergio Bologna: «Cominciamo con l'includervi tutti quegli studenti che provengono dalle sezioni di classe sopra elencate ed avremo già una buona quota di popolazione universitaria. Pensate soltanto al numero di lavoratori dei servizi, del terziario e degli enti pubblici che sono iscritti all'università e che spesso trovano solo dentro l'università i collegamenti adatti per discutere della loro condizione di forza-lavoro, in assenza di strutture politiche e sindacali che legittimino sia le loro rivendicazioni, sia il loro bisogno di raggiungere livelli di potere e di organizzazione attestati su quelli dell'operaio massa della grande fabbrica. Com'è loro diritto, o no? In alcune aree industriali, come Torino, lo ricordava recentemente Romano Alquati, la maggioranza dei lavoratori-studenti sono impiegati dell'industria; i quali non solo sono figli dell'operaio-massa ma con questo strato operaio sono direttamente a contatto in fabbrica, ne sono anzi il prolungamento. E poi ci sono gli studenti non lavoratori, studenti e basta. Ma non sono tanti. A Milano quanti sono gli studenti di questo tipo che lavorano a tempo parziale o con contratti a termine e che rappresentano la vera forza-lavoro di settori che vengono definiti marginali solo per errore e che semmai possono essere definiti tali solo in quanto esclusi dall'area della protezione sindacale, come quello delle carovane? E' nota poi l'inchiesta fatta da alcune compagne e compagni presso l'università di Ferrara che ha rivelato come

coli di rotocalco, delle relazioni di cento istituti di ricerca finanziati da enti e sotto-enti. Esiste su di essa, ormai, una letteratura e una aneddotica che si fanno ogni giorno più copiose. Ma anche questo parrebbe contribuire a legittimare una condizione di estraneità consumata e definitiva della massa degli studenti nei confronti dell'università e dello studio.

Ciò non corrisponde al vero: una tale estraneità presupporrebbe, infatti, che le masse studentesche vivano in una condizione non-sociale o, meglio, che socialmente non vivano, dispersi molecularmente in una metropoli molecolare, disaggregati — prima ancora che disgregati — e non aggregabili. E, comunque, non aggregabili nelle università.

Se, al contrario, le università (in particolare, quelle di Roma, Napoli, Bologna, Palermo) sono state luoghi di reale aggregazione per tutto uno strato sociale che vi ha trovato l'occasione per una propria — certo parziale e non definitiva — ricomposizione, ciò è successo:

a) perché l'insorgere della nuova insubordinazione studentesca — come la stampa borghese e quella revisionista hanno stizzosamente lamentato — ha raccolto le mille insoddisfazioni, ribellioni, rifiuti di uno strato mille volte deluso, negato, oppresso. Nella rivolta universitaria si sono ricongiunti molti spezzoni di rivolta mortificata e di rabbia contenuta, da quella dei venditori a rate di enciclopedie a quella delle studentesse-baby sitter, sino a quella dei doposcuolisti, dei diciassettisti, dei supplenti; si sono ricongiunti lì, nelle assemblee all'università, perché lì sono stati spinti dall'unica — ancorché fragile e quasi remota — «memoria storica» di cui dispongono — quella del movimento del '68;

b) perché ai vasti processi di proletarianizzazione già realizzati e consumati nella condizione sociale di larghe masse non corrispondono — come molti, e fin dentro le fila del movimento, pretendono quando continuano a rivendicare una «riconversione ideale» nell'atteggiamento dei giovani verso il «lavoro fisico» — nuove opportunità di occupazione manuale *al posto* di quella intellettuale; corrisponde piuttosto la proletarianizzazione (manualizzazione) dell'attività intellettuale stessa: la sua riduzione, quindi, ad attività esecutiva, rispettiva e meccanica. Di conseguenza, un numero sempre crescente di studenti chiede all'università di essere esclusivamente il luogo della formazione elementare, dell'apprendistato di un'attività intellettuale del tutto priva di qualificazione, dell'addestramento di base per una occupazione che richiede, in sostanza, solo ciò che una volta veniva definita «cultura generale». E questa altro non è se non una cultura da Espresso e secondo canale televisivo, frutto della lettura di compendi e di manuali, scritti a loro volta

gli studenti rappresentino la vera forza-lavoro dei settori più avanzati dell'agricoltura, in quelle aziende ad alta tecnologia, con una forza-lavoro fissa di addetti macchina specializzati ed una forza-lavoro mobile, stagionale o no, costituita in maggioranza da studenti. (...) Fin qui non abbiamo parlato ancora della fabbrica disseminata, del lavoro nero, dell'economia sommersa, cioè di quell'enorme estensione su cui si esercita il comando sulla forza-lavoro; è uno spazio economico creato dal decentramento produttivo, dallo smembramento delle concentrazioni operaie; non abbiamo ancora parlato dei cosiddetti processi di terziarizzazione che hanno creato anch'essi uno spazio economico che assorbe forza-lavoro. E in questi spazi troviamo fianco a fianco il minore, la donna, lo studente.

sulla scorta di riassunti e di antologie: Bignami di sociologia, di psicologia e di politica messi insieme sulla scorta di una erudizione umanistico-liceale e destinati a riprodurre nozionismo umanistico-liceale, integrato frettolosamente con aggiunte di annata (ecologia e terzomondismo, psicanalisi e antropologia).

Può sembrare grottesco, ma è esattamente *questa* « cultura » ad essere oggi richiesta dal mercato del lavoro intellettuale: riedizione aggiornata della medesima « cultura generale » che forniva l'università del capitalismo libero-scambista alle élites che allora la frequentavano (con la differenza, certo decisiva, che quelle élites venivano formate e addestrate a gestire potere reale). E' una « cultura » che fornisce a chi ne è in possesso possibilità di occupazione grama, precaria e spesso miseranda nelle istituzioni dell'istruzione, dell'industria culturale, della informazione e della comunicazione, della ricerca: è un esercito di precari, avventizi, stagionali, apprendisti, la cui qualifica sociale (se — poniamo — il mestiere è quello di correttore di bozze per una casa editrice) può oscillare tra i due termini estremi di « operatore culturale » o di « sottoccupato intellettuale ».

Ecco, l'università pare essere oggi il luogo di formazione di una tale « cultura » e di tali « intellettuali »; ed è l'organizzazione capitalistica del sapere e della sua trasmissione in una società di massa quale la nostra che lo richiede (non ci sono sbocchi professionali per i laureati in sociologia, ma sono necessari molti studenti, diplomati e laureati, dotati di alcuni rudimenti di « sociologia », per vendere le enciclopedie a rate, casa per casa: non ci sono sbocchi professionali per i laureati in pedagogia ma sono necessari molti studenti, diplomati e laureati, dotati di alcuni rudimenti di « pedagogia », per fare gli animatori nelle scuole elementari).

Gli iscritti alle facoltà di Lettere, Filosofia, Magistero, Sociologia, Giurisprudenza e Scienze Politiche, questo hanno come sbocco professionale; e a questo « aspirano » quanti, invece, hanno un'occupazione « non umanistica »: e sono gli studenti che fanno i fattorini, gli uscieri, gli spedizionieri, i contabili, i commessi, i facchini, gli autisti, le (o i) baby sitter, le segretarie (o i segretari).

Sono queste le ragioni per cui uno strato sociale come quello universitario, disaggregato e violentemente espulso dalla sua sede naturale, ci ritorna massicciamente, senza averla mai — in realtà — abbandonata in questi anni; fisicamente, è stato infatti presente nelle immense code alle segreterie o alle lezioni di Asor Rosa e di Colletti, alla mensa della Casa dello Studente o agli sportelli dove si ritirano quei quattro soldi del presalario; idealmente (e mai, come in questo caso, questo termine ha voluto dire il suo esatto contrario), l'università ha continuato a rappresentare il luogo della possibile rivolta e la sede dell'unità, della solidarietà e dell'identità comune; infine (ma prioritariamente dal punto di vista della composizione sociale) l'università è stata pensata e vissuta come quel luogo di tirocinio dell'*attività intellettuale manualizzata* di cui si è detto: la « Camera del lavoro dei giovani ».

Dal punto di vista metodologico esistono molte analogie tra l'atteggiamento nei confronti dello studio degli studenti delle facoltà umanistiche e quello degli studenti di altre facoltà: anche ad Architettura,

Ingegneria e Medicina (e a Fisica e Scienze, sia pure in forme alquanto diverse) gli studenti — collettivamente quando riescono a dar vita a strutture di organizzazione comune — o individualmente — nel corso di una lotta oscura, estenuante e frustrante — aggrediscono il carico degli studi per limitarne l'ampiezza e la pesantezza, riducendone le dimensioni sulla scorta di due criteri: quello dell'essenzialità e del rifiuto delle parti alienanti e « arretrate ». Anche in questo caso, si intrecciano un'esigenza di alleggerimento della fatica e la volontà di respingere i contenuti ideologici reazionari e « sorpassati » ma, insieme, la consapevolezza che la collocazione futura dei laureati in Architettura, Ingegneria e Medicina non richiede il « bagaglio professionale » che prevedono i piani di studio delle rispettive facoltà.

E non solamente perché una larga parte di questi laureati avrà — se e quando le avrà — occupazioni e sottoccupazioni che nulla hanno a che fare con la formazione universitaria ricevuta, ma anche perché quanti rimarranno in ambiti di lavoro in qualche modo coerenti con gli studi fatti dovranno assolvere mansioni e compiti del tutto diversi da quelli propri delle professioni liberali tradizionali.

Anche tra le masse studentesche di queste facoltà si costituisce una « domanda di formazione » semplificata e ugualitaria che trova la sua « funzionalità » nell'essere adeguata alla avvenuta, e sempre crescente, massificazione dei ruoli professionali e alle nuove « figure lavorative » che ne discendono.

L'autoriduzione dei programmi e dello studio si carica, quindi, di questo ulteriore significato: la volontà di piegare la macchina culturale dell'università alla formazione di quadri che, nella migliore e più riformistica delle ipotesi (3), andranno a fare i « lavoratori del territorio » piuttosto che gli ingegneri, gli architetti, gli urbanisti; o gli « operatori della salute », (gli infermieri, i lavoratori della « psicologia applicata », gli assistenti sociali, piuttosto che i medici e gli analisti (4).

Al fondo di tutto questo e, in specie, al fondo di questa interpretazione e di questo « uso di massa » della cultura e della scienza, ci stanno a nostro avviso due elementi che meritano particolare attenzione.

Innanzitutto, un bisogno reale di conoscenza.

(3) Ma una tale « riformistica » ipotesi appare, oggi, addirittura incredibile; e ne sono una conferma i disastri a cui sono andati incontro, ad esempio, i progetti di riforma sanitaria e di riforma urbanistica.

(4) Scrive Romano Alquati su *Aut Aut* n. 154: (...) in realtà tutte le facoltà contemporaneamente hanno introdotto più o meno nascostamente gli stessi insegnamenti per ruoli che in realtà ormai indifferentemente ricevono un contributo di qualificazione e di formazione in qualsiasi facoltà, in notevole indifferenza per le separazioni merceologiche, per prodotto e per ciclo produttivo. In realtà poi questi "profili" sono spesso a loro volta assai forzati e immaginari, perché nella prassi lavorativa (o di azione sociale o politica) tendono a loro volta ad omogeneizzarsi in un tipo di attività che è sociale e politica e che costituisce il lavoro di un numero crescente di persone. Queste attività richiedono una serie di strumenti di conoscenza che non hanno nulla a che fare con le differenze merceologiche ma si applicano poi all'interno di ogni ciclo produttivo o riproduttivo o movimento politico, *indifferentemente* dalle differenze del relativo lavoro concreto ».

« Si apre allora il dibattito sul significato, la portata, i limiti quantitativi e qualitativi entro i quali l'Università dà ai lavoratori-studenti la possibilità di beneficiare di questa conoscenza, e se essa al di là dei miti sia un beneficio effettivo: cioè si apre il dibattito sulla risposta che l'Università può e vuole dare a questa domanda di conoscenza. Ma il numero enorme di coloro che si rivolgono in piena consapevolezza a facoltà che non offrono sbocchi professionali ripropone tutta la forza del motivo della domanda di una conoscenza fondata scientificamente. Conoscenza di cosa? In base ad indagini sommarie condotte in facoltà umanistiche si può rispondere: in buona misura conoscenza del sistema capitalistico, delle sue leggi di movimento, della relazione tra il sistema produttivo e la società e la sfera politica, delle prospettive che si aprono al proprio ceto (molti negano di appartenere alla classe operaia), e ai margini di libertà condizionata che riserva loro il sistema. Voglio osservare che al di là del bisogno del pezzo di carta da non sottovalutare, il bisogno di conoscenza che spinge molti studenti-lavoratori diplomati ad entrare negli atenei è analogo a quello che ha spinto gli studenti in rivolta nel '68 ad uscirne » (5).

Questo bisogno di conoscenza è, insieme, — come è stato ampiamente e ripetutamente provato — volontà di potere e di trasformazione della realtà; l'Università frustra entrambi e fornisce semplicemente quella conoscenza di cui si è detto, che rincorre malamente lo sviluppo delle forze produttive nel campo del lavoro intellettuale (« la massificazione e la socializzazione dei "consumi culturali" è socializzazione di un consumo produttivo, funzione di produzione e produttività sociale »).

I bisogni reali di conoscenza rimangono, pertanto, del tutto insoddisfatti. L'università e la scuola in generale forniscono un sapere che è interamente sussunto al valore di scambio, nel mentre che i bisogni di conoscenza si ampliano enormemente, si moltiplicano, si arricchiscono, e nel mentre che la « cultura generale » massificata sembra essere la più « progredita » e « moderna », la più adeguata alla comprensione della realtà e alla sua trasformazione: essa è invece — o rischia di essere — nient'altro che la « forma » contemporanea assunta dall'alfabetizzazione di massa, nuove coordinate di sapere collettivo anch'esso trasmesso in maniera che può essere alienante, ripetitivo, omologante. (Ed è appunto questo il secondo elemento su cui occorre riflettere).

Siamo costretti quindi a ripetere, ancora come dieci anni fa, che è solo la lotta a soddisfare, oggi, questo bisogno di conoscenza delle masse; e che se è « politicamente corretto » ribadire che non può certo essere l'università a offrire occasioni e mezzi di soddisfazione di tale bisogno, è necessario interrogarsi sul perché non hanno assolto e non assolvono — nemmeno in minima parte — a tale funzione le organizzazioni della sinistra, gli organismi di massa, le strutture di movimento.

Ciò, nonostante che le masse studentesche, nel momento in cui si attivizzano, pongono quella domanda di conoscenza e di sapere proprio nei luoghi e nelle strutture del movimento. E questo è puntualmente avvenuto anche in questi mesi di lotta nell'università, con la creazione delle commissioni, con l'interesse verso le questioni relative all'infor-

(5) Romano Alquati, art. citato, pag. 10.

mazione e alla comunicazione, con l'enorme dibattito sviluppandosi.

A quanto finora detto va aggiunto — per intendere appieno le ragioni che hanno prodotto questa aggregazione di massa nell'università — la capacità di attrazione che l'ateneo *in quanto luogo di lotta* (e, a Roma, di lotta antifascista) ha da subito esercitato. Ma se ciò è potuto avvenire, lo si deve al fatto che — per dirla schematicamente — gli strati popolari e proletari sono, ogni giorno che passa, un po' più scolarizzati e che gli strati scolarizzati sono, ogni giorno che passa, un po' più proletarizzati e impoveriti: che, cioè, nella coscienza degli strati popolari e proletari (e nelle loro famiglie, nelle loro parentele, nelle loro amicizie) la figura dello studente, oltre ad essere sempre più diffusa, è sempre più vicina e solidale. Il che è gran merito, evidentemente, della scuola di massa e della « degradazione » dell'università.

Il rapporto tra movimento degli studenti e strati e reparti sociali proletari e popolari, oggi, — oltre ad aver ampiamente superato il livello meramente solidale e quello enfaticamente ideologico — già vive (e ancor più può vivere) di una rete fittissima di nessi e intersezioni. E' una rete che percorre l'intera mappa dell'insubordinazione sociale nella grande città e che vede questa figura di « strano » studente prender la parola e il suo posto di lotta, quando i venditori a rate delle case editrici rivendicano un contratto sindacale o quando vengono occupati stabili vuoti, quando le donne vogliono tutto e quando i disoccupati intellettuali chiedono di essere iscritti all'ufficio di collocamento; e ancora: nella lotta della classe operaia e di quegli « strani » operai col diploma e con la laurea e di quegli « strani » disoccupati organizzati che hanno fatto il terzo anno di chimica o le 150 ore o le scuole professionali o quelle serali o quelle per corrispondenza o i corsi aziendali, comunali, provinciali, regionali (6).

Se questa analisi è giusta, diventa anche del tutto secondaria la polemica che ha percorso in questi giorni il movimento o, meglio, le organizzazioni politiche che vi galleggiano dentro, riguardo alla « internità » o « esternità » delle piattaforme rivendicative.

Tale polemica è stata ulteriormente falsata da equazioni quali quella tra « esternità » e unificazione di classe o « internità » e corporativismo.

A ciò va aggiunto che, per quanto riguarda la prima equazione, la unificazione di classe rivendicata salta interamente la specificità della condizione e della collocazione studentesca, mortifica l'autonomia del movimento negandone qualunque percorso proprio e originale e, in sostanza, si rifà a un concetto di « egemonia della classe operaia » del tutto inadeguato e logoro (7).

Nella seconda equazione, a una interpretazione estremista quale

(6) Romano Alquati, art. citato: « (...) vediamo che si laureano, con una decisione autonoma alla quale poi l'impresa non riesce ad adattarsi, anche moltissimi lavoratori che sono già occupati nell'impresa stessa: e la tendenza alla scolarizzazione di già occupati ai livelli di scolarità inferiore, la corsa al diploma dei già occupati, ci dice che il fenomeno non è esaurito: continuerà a lungo e potrà anche crescere negli anni prossimi ».

(7) Esempiare, da questo punto di vista, è la mozione approvata nel corso della assemblea nazionale del 26-27 febbraio.

quella citata se ne sovrappone un'altra (« di destra ») che ripropone lo studio — « nuovo » — ancora come « asse » di una « nuova » occupazione: il « lavoro socialmente utile » (nella sua attuale versione di « occupazione produttiva ») e lo studio ad esso indirizzato come alternativa al « riformismo spicciolo » delle rivendicazioni interne all'attuale organizzazione dello studio.

Da qui, il sospetto nei confronti di rivendicazioni quali quelle indicate nel documento, prima citato, della commissione « Inchiesta sulla Facoltà »: « Compito della nostra lotta è anche vagliare in questo momento la selettività e il classismo antiproletario degli esami.

Necessario è quindi porsi da subito il problema del controllo politico sugli esami da parte degli studenti organizzati. Un aspetto importante di questo discorso sono i seminari autogestiti e i controcorsi serali già presenti anche se in misura minima in alcune facoltà, in parte a Lettere, prima dell'occupazione. E' necessario che queste iniziative riprendano anche all'interno della facoltà occupata in quanto momenti in cui gli studenti disagiati e lavoratori trattano contenuti propri e producono materiale proprio per l'esame battendo costi dello studio e selezione, imponendo un esame col voto 27 (minimo per il presalario garantito) ».

A noi sembra evidente il significato di tali rivendicazioni, la cui natura non è catalogabile secondo le tradizionali categorie di « avanzato » e « arretrato » o di « riformistico » e « rivoluzionario »; si tratta di rivendicazioni che, seppure indubbiamente definibili come « difensive », hanno (e avranno ancora per un lungo periodo) una funzione determinante per questo soggetto politico e per la sua capacità di iniziativa: rappresentano infatti la condizione materiale necessaria a salvaguardare la rigidità e la compattezza della composizione sociale del movimento di massa e — con esse — la sua stessa esistenza.

Esattamente, per i motivi prima detti: essi rendono l'organizzazione dello studio, e la capacità degli studenti di costituire nelle sue diverse articolazioni i propri centri di organizzazione e di potere, il principale elemento di aggregazione sociale e culturale, la principale fonte di unità e di uguaglianza, di solidarietà e di azione collettiva; e, d'altra parte, è quella capacità degli studenti di piegare la macchina culturale dell'università ai propri bisogni massificati di apprendimento elementare ugualitario che consente la crescita di organizzazione e di potere.

Questo è possibile evidentemente perché — come abbiamo già detto e come è nella coscienza della gran massa degli studenti — agiscono contemporaneamente i processi di obsolescenza della funzione formativa dell'università — se mai tale funzione si è avuta — e di chiusura degli sbocchi professionali.

In un tale quadro e in presenza di tali processi, vale poco interrogarsi sul respiro strategico di piattaforma rivendicativa quali quelle della facoltà di lettere: si tratta di piattaforme « obbligate » che esprimono la volontà del movimento di rovesciare la gerarchia del comando sui processi di selezione e di stratificazione in quanto corrispondenti ad altrettanti processi di disaggregazione e di esclusione.

Se si tiene conto di tali considerazioni, risulta evidente che non ha ragion d'essere una contrapposizione tra pratica interna e pratica ester-

na di movimento; che l'«internità» del movimento è la condizione irrinunciabile per la sua capacità di proiezione, allargamento e unificazione all'esterno; e che se questo è forse scontato fino ad essere banale, è probabilmente meno scontato che è sempre questa «internità» a consentire che l'università costituisca luogo di attrazione e aggregazione per la gran massa degli studenti, degli ex studenti, dei quasi studenti e per consistenti strati proletari non scolarizzati.

Nuovi zar e vecchi mandarini

(Se dedichiamo tanto spazio alla questione rappresentata dai gruppi organizzati dell'«area dell'autonomia operaia» è perché — al momento in cui scriviamo — rappresentano un nodo decisivo del dibattito interno al movimento e perché ad essi è attribuita la responsabilità maggiore di quella grave sconfitta che è stata la manifestazione nazionale del 12 marzo a Roma. D'altra parte, è indubbio che esistano anche altri elementi di arretramento e divisione che tendono a ricomporsi in posizioni opportuniste e istituzionaliste, in qualche modo già presenti nelle fila del movimento.

Se privilegiamo l'analisi delle prime è perché sono quelle che, oltre ad essere le meno note, tendono a presentarsi con una fisionomia e una dimensione «di partito» e a dare spazio e legittimità al riproporsi organizzato delle seconde.

E' necessario, comunque, precisare che quella che si definisce e viene definita «area dell'autonomia operaia» è una realtà estremamente complessa e frastagliata a cui fanno riferimento singoli militanti e organismi con patrimoni politici e culturali e ipotesi strategiche estremamente diversificati — dai moi-dadaisti ai collettivi di via dei Volsci —. Il nostro discorso si riferisce forzatamente, solo a settori di questa «area»).

Da più parti l'intero movimento di lotta nell'Università di Roma è stato classificato come «una rivolta di autonomi»; ed è stato, questo, uno dei mezzi usati per tentare di falsificare e criminalizzare un intero ciclo di lotta ed i suoi protagonisti.

I compagni che fanno riferimento ai vari collettivi ed organismi dell'«area dell'autonomia operaia», pur se battuti e isolati in numerose occasioni, hanno svolto un ruolo consistente nel nuovo movimento; e sono stati al centro di polemiche violente e di aspri scontri che hanno superato frequentemente il «normale» livello di dibattito dei movimenti di massa.

La ragione di questo va fatta risalire principalmente agli atteggiamenti spesso prevaricatori che, all'interno delle assemblee e nelle diverse sedi di confronto, questi compagni hanno assunto. Esempio in questo senso l'andamento dell'assemblea nazionale del 26-27 febbraio: non importa qui accertare se la mozione — presentata dagli «autonomi» e allora approvata — esprimesse la reale volontà delle migliaia di studenti convenuti a Roma; resta il fatto che quel prezioso momento di confronto è andato in gran parte sprecato proprio per l'atteggiamento

di chi non ha trascurato nulla per trasformare le divergenze politiche in ostacoli insuperabili alla chiarificazione e alla maturazione collettiva (in questo favorito dall'« opposto partitismo » — filo-sindacale e subalterno al PCI — che, pure più timidamente, agiva in sala).

Per spiegare questi atteggiamenti, che hanno frustrato e avvilito molti compagni, che hanno spesso compromesso il clima delle mobilitazioni, che hanno innescato una spirale di reciproche scorrettezze e prevaricazioni fino a determinare una situazione di intolleranza e violenza all'interno del movimento, si è ricorsi a categorie caratteriali o psicoanalitiche: si è parlato di ferocia o di primitivismo, in ultima istanza dei riflessi della « disgregazione sociale » nelle fila del movimento. Ancora una volta, riferirsi genericamente alla « disgregazione » — una specie di mostro informe che per spiegare tutto finisce per non spiegare assolutamente nulla — non convince, dal momento che anche in questo caso è possibile risalire, da questi atteggiamenti, alla logica politica che li sostiene. Ed è di questa che intendiamo parlare.

Nell'« area dell'autonomia operaia » è in corso attualmente un ampio confronto che dovrebbe portare, secondo le parole di un foglio di lavoro, « verso un processo superiore di organizzazione comunista » (8). Di che cosa si tratti è più chiaro se si considera che gran parte dei collettivi e degli organismi di questa area — compresi quelli più lontani dalle tradizioni teoriche, politiche e organizzative del movimento operaio storico — hanno da tempo riscoperto « la legge ferrea della centralità operaia », pure sotto la formula dell'« operaio sociale » (9). E il numero 15-16 di *Rosso*, la rivista più autorevole dell'area, legata in passato ad esperienze comunemente definite spontaneiste, ha scritto: « d'ora in poi tutto si misura non più semplicemente sulla crescita dell'area dell'autonomia, ma sulla crescita dell'organizzazione dell'autonomia... La nostra ferrea considerazione della centralità operaia è la considerazione marxiana e leninista dell'organizzazione proletaria ».

Se da tempo la formula usata è: « dall'area dell'autonomia al movimento dell'autonomia », l'impressione è che oggi si stia andando oltre questo livello. Lo conferma il peso crescente che, negli « equilibri » interni a questa area, assumono gli organismi e i singoli compagni legati all'esperienza dell'ultimo Potere Operaio, quello del « partito dell'insurrezione ».

La concezione dell'organizzazione che questi compagni sostengono può essere classificata come ultra-centralista e ultra-leninista, anche se l'operaismo classico è temperato da originali analisi sulla « fabbrica diffusa » e l'« operaio collettivo ».

La nuova fase di lotte contro il patto sociale, il carattere radicalmente antirevisionista del movimento sviluppatosi in queste setti-

(8) *Chiamiamo Comunismo il movimento reale che distrugge e supera lo stato presente delle cose*, materiali comunisti per il movimento, n. 1, 12, marzo 1977, il foglio è redatto da militanti dei Comitati Comunisti per il potere operaio (il cui organo è il giornale *Senza Tregua*).

(9) «... si è più operai come impiegati della progettazione che nella misera (la parola è di Lenin) realtà della fabbrica empirica. (...) comunque si è più operai nel partito che in qualsiasi altro luogo »: in *Rosso*, n. 15-16, febbraio 1977.

mane, i ritardi e le incertezze delle tradizionali forze della sinistra rivoluzionaria offrono ai militanti dell'«area dell'autonomia» uno spazio di intervento assai ampio. La possibilità intravista di «salire sul treno per renderlo blindato» — per usare un'espressione dei Collettivi Politici Operai milanesi — porta questi compagni a porre oggi al centro «la volontà continua di centralizzare linea politica e iniziativa di organizzazione» e la «costruzione di un gruppo dirigente dentro il movimento di massa» (da *Rosso*, n. 15-16, febbraio 1977): tesi che sarebbe parsa perlomeno avventata ai primi teorici e militanti della «area dell'autonomia» ma che oggi è loro orientamento maggioritario (10).

Questo si intende quando si parla — pure in presenza di posizioni tuttora diversificate — di «partitizzazione» dell'«area dell'autonomia»: un processo per cui le novità più rilevanti che le forze di questa area avevano introdotto in una sinistra rivoluzionaria diventata asfittica, rientrano velocemente, con un'approdo ai lidi più sicuri di teorie dell'organizzazione che, tutto sommato, appaiono le più consuete ed abusate.

Rimane inalterata una concezione meccanica e minoritaria dello scontro di piazza e della iniziativa militare, che deriva da una logica che è ancora quella insurrezionalistica. Logica che la progressiva partitizzazione non può che esaltare in una tensione crescente al rinsaldamento dei ranghi (giustificato, com'è tradizione, con il carattere «storicamente decisivo» dello scontro in corso; ancora *Rosso* scrive: «La posta in gioco è altissima: o vincono i padroni o vinciamo noi, ma nulla è più demenziale di andare allo scontro a fila sciolte»). Da qui via: fino alla concezione del «partito combattente» il passo è breve.

Questo coerente progetto politico, qui solo sommariamente descritto, sta dietro gli atteggiamenti apparentemente «irrazionalisti» degli autonomi. Avventurismo, schematismo e ultra-centralismo autoritario si intrecciano strettamente; e la logica del «chi non è con me, è contro di me», — affermata dai militanti della «autonomia» in tutte le assemblee — ne è il corollario conseguente. Chi, pure all'interno del movimento, dissenta dalle posizioni dell'«area dell'autonomia» è immediatamente il «braccio provocatorio e aggressivo... della nuova socialdemocrazia autoritaria (PCI)»: come tale, è il «corpo estraneo» che il movimento «deve espellere dalle sue sedi» e che «non può avere diritto di cittadinanza nelle lotte» (11). A queste misure d'ordine, la logica dei militanti dell'«area dell'autonomia» riduce quello che è un compito fondamentale del movimento in questa fase: la lotta contro le posizioni opportuniste e subalterne al PCI.

Questi ci sembrano i criteri essenziali per interpretare gli atteggiamenti.

10) Scrive ancor più esplicitamente il già citato foglio *Chiamiamo Comunismo*: «Vale la pena di giocarsi questa grande occasione di lavorare in grande, ad un nuovo livello di organizzazione rivoluzionaria».

(11) Le citazioni sono tratte dalla mozione presentata dagli «autonomi» e approvata in una assemblea alla Statale di Milano il 21 febbraio. L'assemblea si è svolta due giorni dopo l'aggressione da parte del servizio d'ordine di Avanguardia Operaia ai danni di alcuni compagni dell'«area dell'autonomia».

giamenti e le scelte dei militanti dell'«autonomia»; le prevaricazioni e le forzature sulle decisioni delle assemblee, sulla disciplina del movimento, sulla volontà della gran massa dei compagni (pure se meno frequenti di quanto qualcuno ha voluto far credere), sono altrettanti strumenti di affermazione ormai non più solo di una linea politica, ma di una logica di schieramento, di gruppo, di partito. Riferirsi a queste posizioni politiche ci sembra più utile che non limitarsi a una analisi in termini di base sociale: perché, se è vero che nelle fila degli «autonomi» sono molti i giovani dei quartieri-ghetto e delle piccole fabbriche (gli appartenenti agli strati più colpiti dalla crisi economica), è anche vero che i loro comportamenti (dall'esproprio alla distruzione delle automobili) più che essere «accolti» e «legittimati» come «spontanei gesti di rivolta» o effetti della «disperazione», vengono — dalle forze in questione — teorizzati come elementi di propaganda e di lotta politica, fino a diventare occasioni di reclutamento.

Spiegare tutto in termini di base sociale, di «disgregazione», di «disperazione» e di loro «strumentalizzazione» ci sembra quindi fuorviante; è una linea politica precisa — o in via di precisazione — che, di volta in volta, sedimenta o incentiva atteggiamenti e comportamenti per quanto gratuiti essi possano apparire.

E' il caso di un piccolo fatto apparentemente marginale. accaduto nel corso dell'assemblea nazionale: mentre alcuni «indiani metropolitani» intervenivano in modo ironico e dissacrante, un piccolo gruppo di militanti dell'«autonomia» ha cominciato a gridare slogans per la libertà di Paolo e Daddo, i due giovani feriti e arrestati dalla polizia a piazza Indipendenza. In quel tentativo di contrapporre alla creatività divertita degli «indiani» la sorte dolorosa di due compagni e il loro sacrificio, c'era tutto il senso della politica degli autonomi: una tensione costante a sovrapporre al livello reale del movimento la arrogante sicurezza della propria linea politica — arroganza e sicurezza consolidate dalla repressione che in queste fila ha colpito e continua a colpire molti militanti. Così, il richiamo a sentimenti come la solidarietà con gli arrestati e la volontà di vendicare i compagni uccisi possono assumere un segno duplice: e se possono giustamente rafforzare la scelta di campo compiuta, rischiano di trasformare questa scelta in una guerra solitaria (allora sì, disperata) contro lo Stato (e il suo introvabile cuore).

Nell'episodio che riferivamo si legge anche tutta la difficoltà degli «autonomi» di conciliare se stessi, la propria storia, le proprie scelte con esigenze che vivono profondamente nel nuovo movimento: un modo diverso, non violento e non competitivo, di fare politica, la fine del leaderismo, la ricerca di rapporti finalmente egualitari tra i compagni e le compagne. Quello che gli «autonomi» sembrano oggi riproporre è, tutto sommato, una concezione arretrata della militanza e del lavoro politico; con una teorizzazione esplicita — per dirla con una formula — del primato della linea politica sulla politica (12).

(12) Da: *Chiamiamo Comunismo*: «(...) è sospetta l'ossessiva polemica contro "i partiti" condotta tutta in chiave di rifiuto dell'organizzazione, e di esaltazione dello spontaneismo critico-pratico... Fare oggi d'ogni erba un fascio e buttarla

Questa concezione porta i militanti dell'«area dell'autonomia» a contrapporsi a molte delle novità emerse nelle lotte delle ultime settimane. E se la compattezza e la decisione, che più volte gli «autonomi» hanno mostrato, ha consentito loro di attirare molte simpatie, specie tra gli studenti e i giovani più radicalizzati, questi caratteri più profondi della loro *politica* e del loro progetto emergente di organizzazione non permetteranno certo un rapporto facile con un movimento che ha già mostrato di non gradire né vecchi mandarini né nuovi zar.

Razionali, razionalisti, raziocinanti, ragionevoli, ragionieri

Abbiamo già scritto che non intendiamo accontentarci delle generiche affermazioni sulla «disgregazione» e sull'«irrazionalismo». Una vasta campagna ideologica è stata condotta sulla scorta di questi termini, ottenendo già due risultati: che tali categorie penetrassero nel vocabolario della sinistra anche rivoluzionaria (13) e che si ribaltassero radicalmente i termini del discorso, così che l'antica domanda del buon senso rivoluzionario venisse dimenticata: disgregazione rispetto a quale aggregazione? Irrazionalismo rispetto a quale razionalità?

Non è possibile affrontare le complesse questioni in discussione senza rispondere a queste domande; e per farlo è necessario opporre rigorosamente la parzialità del punto di vista di classe all'opposta parzialità dei teorici dell'aggregazione capitalistica e della razionalità borghese e ai loro molti proseliti, conquistati anche all'interno delle fila della sinistra. Un esempio significativo, è quello relativo all'uso della violenza.

E' questa una delle principali pezze d'appoggio che i contabili della «disgregazione» credono di avere; si citano gli episodi di «vandalismo» e di «teppismo», gli «espropri» e i «saccheggi» per suffragare l'immagine di settori di movimento inconsulti e infantili.

Ma è necessario, innanzitutto, domandarsi: se si considera irrazionalista la rottura di una vetrina, è forse razionale la «non rottura» di una vetrina? Se si considera irrazionalista la distruzione di un'automobile, è forse razionale la «non rottura» di un'automobile?

Il senso di queste domande non è provocatorio. Al contrario. Si vuole affermare in sostanza che la connotazione in negativo (irrazionale) o viene fatta in relazione al suo contrario positivo (razionale) o non ha alcun significato. Se pertanto questi gesti definiti irrazionalisti (rottura della vetrina, distruzione dell'automobile) vengono intesi come la negazione di un universo positivo/razionale, coerenza vuole che si assuma come proprio patrimonio positivo quel medesimo universo e se ne

sull'oggettività delle contraddizioni (della contraddizione uomo-donna, della contraddizione fra «politico» e «personale», della riappropriazione della politica, del rifiuto di essa come attività separata, etc.) può servire da sanatoria rispetto alla linea politica».

(13) Abbondano, ad esempio, nella prosa del Manifesto e in quella della rivista Transizione, organo della commissione scuola della componente Manifesto del PDUP; esemplare, per la confusione dalla quale evidentemente discende, l'uso che ne fa Famiano Crucianelli in un articolo intitolato: «Giovani, uscire dal ghetto».

esaltino i valori: la vetrina intatta come schermo e scudo alla merce, l'automobile intatta come veicolo della forza-lavoro. Un tale procedimento logico va applicato a tutti gli altri fenomeni, comportamenti e gesti che il movimento (o un suo settore) esprime; innanzitutto per ristabilire criteri interpretativi materialistici e poi per ricondurre l'analisi e il dibattito ai loro nodi reali, che — ben più semplicemente — sono: la rottura della vetrina, la distruzione dell'automobile sono utili o no alla lotta del movimento?

E, quindi, la ribellione « primitiva » che manifestano, l'affermazione di forza a cui « malamente » alludono, il segno « approssimativo » di potere che sempre l'atto della distruzione contiene, il rifiuto di civiltà che « elletticamente » comunica, giovano o no alla compattezza e alla consapevolezza del movimento?

E tale domanda va posta, conseguentemente, in relazione all'intera questione delle « forme di lotta ». Perché di questo precisamente si tratta, quando un movimento assume consapevolmente e inequivocabilmente, come in questo caso, la illegalità di massa come proprio comportamento. Il che deve essere valutato, a nostro avviso, come un fatto solo positivo.

(E — sia chiaro — per illegalità di massa qui si intende innanzitutto il connotato anticapitalistico di questo movimento, il suo essere fuori e contro il sistema delle compatibilità economiche, politiche e istituzionali, la sua profonda natura antistatuale; è conseguenza di questo, evidentemente, anche la capacità del movimento di opporre la propria forza organizzata alla macchina repressiva della borghesia, di ricorrere all'autodifesa, di travalicare costantemente i limiti del « dettato costituzionale ». Con questo si vuol dire che un movimento, così maturo e consapevole, anche sul terreno dell'esercizio della forza e delle forme di lotta, può lucidamente riconoscere e combattere le deviazioni militariste senza ricorrere all'esorcismo e all'anatema.)

Successivamente, e solo successivamente, vanno posti gli altri necessari interrogativi sulla natura reale dello scontro, sul rapporto tra livello politico e livello militare, tra organizzazione di massa e iniziativa d'avanguardia — se pure tali definizioni hanno ancora un senso e se, comunque, lo hanno per questo movimento. E a partire da ciò è possibile criticare la pratica dell'esproprio e della distruzione, dell'iniziativa armata e della violenza di minoranza: perché forme di lotta costruite su un modello — vecchio e sconfitto — di rapporto tra avanguardie e masse che ripropone una concezione putchista dell'uso della forza; una concezione che disarmi il movimento di massa due volte: una prima volta, perché avoca alle avanguardie organizzate compiti e responsabilità che il movimento ha dimostrato di volersi e sapersi assumere; una seconda volta, perché — con una politica dei « salti » e delle « rotture » — anticipa (prevarica) il percorso del movimento, forzandone i tempi e imponendone autoritariamente i passaggi.

A partire da questa ottica, è possibile criticare più — e non meno — in profondità l'uso della violenza a cui ricorrono alcuni collettivi della « area dell'autonomia operaia » e strati del movimento; ed è possibile — più e non meno — efficacemente combattere la linea politica e gli orientamenti che ne costituiscono il retroterra. A patto, appunto, che

si eviti di esorcizzare le complesse questioni, che ci vengono imposte dallo sviluppo stesso degli avvenimenti, ricorrendo alle categorie comode e consunte dell'ideologia borghese. Certo, definire irrazionalista — e perché non folle, allora? — il gesto avventurista, l'iniziativa minoritaria, la concezione militaresca è più facile che battersi perché quelle che sono posizioni politiche profondamente errate, avventurose fino all'autolesionismo, vengano sconfitte.

Ma anche dire questo non è forse più sufficiente. Si potrebbe infatti sostenere che una cosa è la violenza organizzata, da interpretare (e, di conseguenza, valutare) sotto il profilo politico, e altra cosa sono le forme di violenza non organizzata, che si manifestano come esplosioni « incontrollate », come mere reazioni, come atti « inconsulti » e immotivati. Eppure, anche tali gesti vanno analizzati con categorie rigorosamente politiche; non ricorrendo a scampoli di psicoanalisi. Se ne potrebbe ricavare la convinzione che il gesto del quindicenne che ruba il machete dall'armeria saccheggiata per poi abbandonarlo dopo pochi metri e che rapina il prete che passa vicino ai luoghi degli scontri, è « irrazionalista » innanzitutto perché nega la razionalità capitalistica *nell'unico modo consentitogli dalle condizioni date* in cui la sua rivolta matura e avviene; e che, comunque, nel suo gesto c'è l'allusione — approssimativa, certo, e deforme perché incompiuta e irrisolta — a una *ragione* che vuole fondarsi sulla negazione delle ragioni della merce e del mercato. Di conseguenza, per battere le posizioni minoritarie che vogliono fare di quei gesti un programma politico, un sistema di forme di lotta e — come già si è detto — un'occasione di reclutamento, è necessario assumere la ragione dei « teppisti » ed esaltare il pezzo (esile e contraddittorio) di verità comunista che contiene: non, certo, la ragione dei piccoli commercianti o dei piccoli proprietari di piccole automobili. Esiste — certo — anche la questione dei piccoli commercianti e delle piccole automobili, e non è questione di poco conto, ma essa va correttamente posta in termini di opportunità, di tattica, di alleanze.

Se ne ricaverà, indubbiamente a nostro avviso, la scelta — che è tutta politica — di astenersi da comportamenti che compattino a destra piccoli commercianti e piccoli proprietari (e che spacchino il movimento, ne legittimino una fisionomia « criminale », ne rendano confuso e incomprensibili le motivazioni e le prospettive); ma ciò non equivale ad assumere la « ragione » dei piccoli commercianti che — seppure « rispettabile » e « compatibile » dentro un progetto di alleanze e di egemonia su vasti strati sociali — nulla ha a che vedere con la ragione comunista.

Esaurisce, quanto detto finora, la questione che viene da altri definita della « disgregazione » e dell'« irrazionalismo »? Pensiamo di no.

Per « irrazionalismo » e « disgregazione » osservatori interni ed esterni al movimento intendono spesso il carattere « immediatista » dei bisogni e delle rivendicazioni, dei comportamenti e dei contenuti che gli studenti esprimono: intendono, in sostanza, da una parte, il rifiuto della « mediazione » e, dall'altra, la carenza di « progettualità ». Noi riteniamo al contrario che, forse mai come in questo caso, la *linearità* del movimento è stata ed è segno non di rozzezza né di semplificazione, ma di radicalità e ricchezza. E per *linearità* intendiamo il fatto che questo

movimento ha rivendicato e praticato una autonomia intransigente, ha percorso un itinerario fatto di tappe successive e progressive, non ha conosciuto finora né arretramenti, né sconfitte irreversibili. (Certo, col 12 marzo si è aperta una fase del tutto nuova, ma oggi non siamo assolutamente in grado di prevederne gli ulteriori sviluppi). Si è trattato e si tratta di un movimento che impone senza mezzi termini la radicalità dei propri bisogni. E tale radicalità è come «obbligata»: imposta, insieme, dalla riduzione drastica dei margini di sopravvivenza che il sistema economico consente (e dei margini concessi a una politica riformatrice anche «di sinistra») e dalla consapevolezza della natura reale dello scontro in atto tra le classi. Questi studenti, nella loro maggioranza, sono persuasi che il «vero e proprio risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma il fatto che l'unione (...) si estende sempre più»; e non per disprezzo verso i risultati concreti, le trasformazioni reali, le modifiche effettive nelle condizioni di vita e di studio, quanto piuttosto per la consapevolezza della loro irrealizzabilità: in sostanza, per l'assoluta impossibilità di «successi immediati».

La «mediazione politica» tradizionale risulta, quindi, agli occhi di questi studenti, prima ancora che riduttiva, superflua; un programma organico appare, più che minimale, profondamente estraneo. Da qui, la cosiddetta «confusione» del movimento che, nell'attonito stupore de *l'Unità* considera equivalenti il progetto di riforma di Malfatti e quello del PCI e ripropone come irrinunciabili e prioritari quegli obiettivi — di cui prima si è detto — che innanzitutto «estendono l'unione» e salvaguardano la compattezza della composizione sociale dello strato studentesco. Da qui, il fatto che il movimento pare esprimersi prevalentemente «in negativo», mirando prima di tutto a crescere in senso orizzontale e verticale, mirando ad allargarsi e a moltiplicarsi, dirigendo — di volta in volta — la propria critica e la propria lotta verso il nemico più prossimo, rinunciando ad elaborare ciò che viene comunemente definito un programma, per confrontarsi piuttosto con quelli dei propri interlocutori e avversari. Da qui, ancora, il rifiuto di quelli che sono gli organi tradizionali della «mediazione»: i partiti (e le organizzazioni politiche anche rivoluzionarie, quando si subordinano ai primi o rimangono, comunque, all'interno del loro orizzonte) e i sindacati. Ma perché mai tale rifiuto dovrebbe essere, necessariamente, segno di «immediatismo» e (quindi) di debolezza? Il sistema dei partiti e dei sindacati costituisce, effettivamente, la dimensione politico-istituzionale che a sua volta contiene il mondo (il modo) della produzione, quindi dell'occupazione, quindi del reddito.

Il rifiuto di questo mondo è appunto il rifiuto di questo modo — che è quello capitalistico di produzione: quello che si fonda sul super-sfruttamento della forza-lavoro occupata e sulla regolamentazione di quella non occupata. Il sistema dei partiti prevede forme di rappresentanza e di partecipazione al potere per le organizzazioni dei settori «forti» della classe operaia occupata: non può prevederle per gli altri reparti del proletariato. Di conseguenza, deve negarli: dichiararne la illegalità, programmarne la criminalizzazione, escluderli dai luoghi, dalle forme e dai tempi della «mediazione politica».

E la qual cosa potrebbe anche funzionare se, oggi, — per dirla un po' drasticamente — «emarginazione», «precarietà» e «disgregazione» non fossero connotati organici — magari tendenziali — dell'intero proletariato.

Il rifiuto del sistema dei partiti, delle sue leggi e delle sue compatibilità è quindi, innanzitutto, constatazione — da parte, in questo caso, del movimento di massa dei proletari scolarizzati — di un rifiuto già interamente consumato nei propri confronti.

Come ha scritto Sergio Bologna, nell'articolo già citato: «L'emarginazione non è un fatto sociale o almeno non lo è in dimensioni di massa, oggi in Italia, anche dopo alcuni anni di crisi. L'emarginazione è una emarginazione politica. In tal senso, la responsabilità di questo non va attribuita, come ormai comincia a fare la stampa borghese, ai meccanismi «oggettivi» della crisi; la responsabilità è precisamente del sistema dei partiti che hanno deciso di escludere comportamenti di lotta, soggetti, bisogni, tra le cose che nel nostro paese possono avere legittimità sociale. (...) queste lotte nelle facoltà hanno visto una partecipazione, talvolta più forte degli stessi studenti, di questi lavoratori, dei circoli del proletariato giovanile, cioè di quell'aggregato di forze sociali e di figure del rapporto di produzione complessivo i cui comportamenti soggettivi sono stati emarginati politicamente dal sistema dei partiti. In questo senso, oggi, le lotte nell'università sono uno spaccato preciso della nuova composizione di classe nel nostro paese e in questo senso sono radicalmente differenti da quelle del sessantotto».

Per concludere

Quanto scritto finora va riferito alla fase che ha preceduto il 12 marzo. Con questa data, e con gli avvenimenti che l'hanno preceduta, accompagnata e seguita (assassinio di Francesco Lorusso, scontri estremamente violenti a Roma, occupazione militare della città di Bologna), i cambiamenti avvenuti nel quadro politico e nei rapporti generali di forza tra le classi impongono al movimento di prevedere mutamenti nella propria fisionomia e strategia. Pena l'arretramento di fronte alle più gravose responsabilità che si trova a dover affrontare.

Il movimento di massa dei proletari scolarizzati costituisce oggi un reparto maturo e combattivo dello schieramento di opposizione al governo delle astensioni: la sua lotta ha messo in crisi gli equilibri governativi e istituzionali aprendovi nuove lacerazioni ed esasperando antiche fratture.

Le modifiche nell'armamento delle forze di polizia anticipano vistosamente possibili mutamenti nelle norme che ne regolamentano l'uso, una più generale ristrutturazione degli apparati di repressione, una riconversione nella politica che li governa.

La manovra condotta nei confronti del PCI a Bologna, nel mentre che ne saggiava la tenuta politica e sociale, ne misurava anche la disponibilità a corresponsabilizzarsi nell'assunzione di compiti direttamente normalizzatori. Come tutta risposta, il Comitato centrale del PCI ha bal-

bettato qualche spezzone di analisi sociologica, ha azzardato qualche ardito paragone storico che non ha retto nemmeno alla critica di Giancarlo Pajetta, e ha ritrovato la propria unità nel solidarizzare con «la lotta generosa delle forze dell'ordine contro l'eversione».

Il movimento ha trovato nello sciopero del 18 marzo un primo, anche se malfermo, terreno di incontro con la classe operaia, oltre le transenne e i servizi d'ordine, del PCI e della CGIL. Ma la partita è ancora interamente da giocare.

Quello che è stato il messaggio formidabile che questo movimento ha comunicato — l'irriducibilità della contraddizione di classe oltre ogni progetto di regime e di pace sociale — non può essere semplicemente registrato e archiviato.

Ed è la stessa composizione materiale e sociale del movimento a dover essere ancora analizzata e compresa: proprio perché è «il risultato di un sistema scolastico, una scolarizzazione, una riproduzione e una produzione della forza-lavoro sfuggita al secolare controllo della classe capitalistica» (14), essa potrebbe anticipare una nuova ricomposizione della classe in grado di porre in termini totalmente nuovi la questione dell'unificazione del proletariato e del rapporto con la lotta operaia.

«Allora la rivolta dei laureati e dei diplomati eventualmente sottoccupati vorrà dire nient'altro che la rivolta della massa di forza-lavoro più giovane e magari egemone all'interno del proletariato stesso» (15).

Oggi siamo ben lontani — politicamente prima e più che statisticamente — da questa prospettiva. E le contraddizioni nelle quali il movimento si trova, attualmente, ad agire diventano più acute quanto più crescono le sue responsabilità politiche (per citarne solo due: la contraddizione tra un modo cosiddetto «nuovo» e un modo cosiddetto «vecchio» di fare politica, con tutte le enormi implicazioni che ciò comporta; e la contraddizione tra la natura sociale e di massa di un movimento che intende partire dai propri bisogni e da essi far discendere programma e strategia e l'urgenza — imposta dallo sviluppo stesso degli avvenimenti — di essere, in qualche modo, «movimento politico organizzato». E' proprio la forza straordinaria che questo movimento ha espresso a dissuaderci da entusiasmi e piaggerie. Perché, innanzitutto, superflui.

18 marzo 1977

Luigi Manconi Marino Sinibaldi

(14) Romano Alquati, art. citato, pag. 96.

(15) Romano Alquati, art. citato.

L'autonomia del politico: una teoria per il compromesso storico?

Dopo il 20 giugno, ma la solfa era già cominciata all'indomani del 15 giugno 1975, un nuovo spettro si aggira per l'Italia politica e «teorica»: l'«autonomia del politico», il primato della mediazione politica. Tutto sembra mostrare la validità di questa ideologia con la crassa praticità della collaborazione di tutti gli strumenti del consenso. Al di fuori delle istituzioni — Stato, governo, Parlamento, partiti, sindacato, enti locali, ecc. — non c'è «sbocco politico», il 1968 è finito, i suoi ultimi prodotti, dalle organizzazioni al modo di fare politica al modo stesso di vivere la politica, sono in crisi irreversibile.

Certo, in questo quadro di stabilizzazione e di normalizzazione, c'è qualcosa che non quadra, qualche elemento di disturbo. Il «nuovo modo di governare» è quello di Andreotti, Cossiga e compagni; l'austerità sono solo i sacrifici delle masse; il Parlamento e le Commissioni sbandierati in estate come centro del confronto politico e dell'elaborazione legislativa, sono quelli che approvano il «comma Montedison» e così via. Ma soprattutto il disturbo viene dai movimenti, proprio quelli senza «sbocco politico»: le donne, i giovani, gli studenti, gli indiani metropolitani. Allora le reazioni della reazione si fanno scomposte: i «retrogradi» gridano al folklore, gli «utopisti» scoprono l'emarginazione e le «due società», i «realisti» — leggi Malfatti, Ruberti, Cossiga — vanno alla «radice» dei problemi con nodi tutto sommato, guarda caso, tradizionali della politica borghese: riforme repressive, serrate, polizia, leggi speciali. Lama e Berlinguer, i rappresentanti ufficiali della società progressiva dei «produttori» — quelli, per intenderci, che ai sacrifici ap-

(*) M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli 77.

plaudono ad ogni assemblea di fabbrica o di azienda — gridano alle squadre fasciste, prudentemente riparati da servizi d'ordine sempre meglio attrezzati.

Nemmeno nella sinistra rivoluzionaria « tradizionale » la reazione è molto composta. C'è chi trova l'occasione per risolvere la crisi della militanza e del vecchio modo di far politica travestendosi da « indiano metropolitano »; nuovo è solo il travestimento ma la logica è la stessa (il militante « esterno » diventa « interno » negando la propria base sociale e fingendosi un'altra). L'« area dell'autonomia » invece coglie lo spunto per candidare la sua antica vocazione giacobina e putschista a partito armato dal movimento; dell'autonomia, quella reale del movimento se ne infischia e la prevarica anche con la violenza, a meno che non coincida con la propria strategia come per il « giovedì nero » di Lama.

E, tuttavia, l'autonomia del politico c'è veramente, è addirittura il puntello se non proprio il cemento di una società italiana in crisi. Il comando capitalistico, per resistere, ha bisogno effettivamente della « mediazione politica »: senza di essa, a livello nazionale e internazionale, la ripresa economica è soltanto un mito miserabile ed incredibile per tutti. Vero è che, ad essere rigorosi, il termine mediazione si attaglia assai poco a questa situazione dal momento che i termini sono piuttosto fissi e rigidi sicché la mediazione avviene più all'interno stesso del cielo della politica e dello Stato che non tra la terra dei rapporti sociali e il cielo della politica. Ma qui il ruolo dell'ideologia nella forma pratica del consenso è assai rilevante e corposo e si incarica di dare vitalità alla mediazione più di quanto potrebbe qualsiasi Hegel redivivo. Per questo la critica dell'ideologia ha oggi un senso politico e teorico assai preciso, e si spiega pure il ricorso sempre più frequente ed esteso alle ricerche della scuola di Francoforte (compreso Hebermas) anche da parte di chi ne aveva semplicisticamente negato le capacità di lettura delle realtà. Altro che irrazionalismo, polemica antisentimentale: quello che oggi ci colpisce in Adorno, Horkheimer e gli altri è invece proprio la capacità, all'interno ma anche oltre *al di là* del marxismo, di penetrare il nesso nella forma dell'ideologia tra forma dello scambio e del valore e dominio sociale, politico e psicologico nel tardo capitalismo. Il ricatto dei rischi presenti nella prospettiva francofortese: teoreticismo, utopismo, non può che bloccare la ricerca su come si presenta questo nesso oggi; ma soprattutto si rivela infondato, idealistico e reazionario nella misura in cui l'ideologia e l'utopia oggi tendono a rappresentare punti di vista materialmente fondati di forze sociali, hanno dei soggetti non solo intellettuali. Dopo Adorno, c'è il '68 e Krah!; e ora siamo al '77.

Dunque, l'autonomia del politico esiste davvero, è all'opera nel garantire il dominio capitalistico pur dentro una crisi di portata eccezionale; non sorprende perciò che vi siano anche coloro che vi teorizzano sopra. Mario Tronti lo fa ormai da tempo ed ha ragione a rivendicare il proprio profetismo nell'indicazione che « il terreno » del « politico » diventerà « terreno privilegiato della stessa lotta di classe » nella « Premessa » all'opuscolo *Sull'autonomia del politico* (1), prima uscita ufficiale di questa nuova « teoria ». Ci sarebbe anzi da rilevare come

(1) « Marxismo e economia, in *Politica ed economia*, n. 4, agosto '76.

all'autonomia del politico egli ha cominciato a pensare ancora prima del 1972, data della relazione che costituisce il primo contributo di questo opuscolo, e precisamente nel 1968, quasi contemporaneamente, per pura coincidenza naturalmente, alla maturazione dell'ingresso nel PCI. Ben prima dunque che la cultura italiana di sinistra scoprisse « il marxismo e lo Stato », tra il 15 e il 20 giugno. Tronti conosce bene la ragione di questa scoperta: « Il concetto tradizionalmente così lontano dello Stato si traduce in questa realtà sempre più vicina è il governo. Ecco perché si discute di teoria politica marxista ».

La posizione di Tronti è di particolare interesse perché rappresenta nel composito panorama della discussione teorico-politica del PCI, quella più radicale e spregiudicata ma allo stesso tempo la più funzionale alla pratica del compromesso storico. Un ulteriore — e non secondario — elemento di interesse sta nel passaggio del maggior teorico dell'autonomia operaia di *Operai e capitale*, testo fondamentale della nuova sinistra italiana, alla tesi appunto dell'autonomia del politico. Non si tratta evidentemente di interesse biografico o autobiografico quanto piuttosto di cogliere un momento rilevante di sviluppo teorico e storico del marxismo italiano.

Debbo però avvertire che procederò in un modo che è sicuramente faticoso per chi scrive e noioso per chi legge, ricostruendo lo sviluppo analitico e talvolta anche storico dell'elaborazione di Tronti. Ciò è reso indispensabile dal fatto che *Sull'autonomia del politico* è per la forma (relazioni e relativi dibattiti) e per le lacune, testo piuttosto elusivo come è giustificabile trattandosi di ricerca ancora in corso; mentre è possibile ricorrendo anche ad altri interventi dello stesso Tronti avere un quadro più completo.

1. Crisi del marxismo

La spregiudicatezza di Tronti è evidente nel riconoscimento esplicito, aperto, della crisi del marxismo: « Mi pare che la salute del marxismo, che viene qualche volta rivendicata in contrapposizione alle varie malattie mortali della scienza borghese, sia una salute fragile » (2). Ciò che svela la crisi del marxismo è l'inadeguatezza della teoria marxiana delle crisi a spiegare la crisi attuale del capitalismo internazionale e nazionale. Riconoscimento non certo originale sul quale non può che trovarsi d'accordo ogni marxista che faccia dell'analisi concreta della situazione concreta, per dirla con Lenin, il punto di riferimento della propria ricerca e dell'iniziativa politica. Ma la radicalità di Tronti sta nel fatto di negare che il problema consista soltanto nell'uso insufficiente di uno strumento teorico (il marxismo) all'analisi di una realtà profondamente modificata (il capitalismo attuale nella sua fase di crisi). E' lo strumento stesso a rivelarsi profondamente ed irrimediabilmente segnato dalla sua elaborazione funzionale all'analisi di una determinata fase dello sviluppo capitalistico e di una ancora più determinata forma della sua crisi. Di qui una sorta di parola d'ordine: « facciamo a meno

(2) « Facciamo a meno dell'ombra di Marx, in *Nuova generazione* n. 4, marzo 1976, pp. 11-13.

dell'ombra di Marx». In altri termini, ci sono due ordini di ragioni, secondo Tronti, che spingono a dichiarare la crisi del marxismo: una, direi oggettiva, derivante dalla radicale differenza tra il tipo di crisi dell'epoca di Marx e quello attuale dopo lo «spartiacque» rappresentato dagli anni '30; l'altra, direi soggettiva e legata alla prima, dovuta alla separazione, nello stesso pensiero di Marx, tra critica dell'economia politica e critica della politica, alla subordinazione e ai limiti di quest'ultima rispetto agli sviluppi della prima che ha per conseguenza il permanere di un pericoloso economicismo nello sviluppo del marxismo. «Secondo me — dice Tronti (3) — bisogna partire dal fatto che Marx economista è il vero e fondamentale Marx, e proprio per questo nella teoria economica anche marxista (come per quella borghese) si è arrivati a un certo tipo di inefficienza di alcuni di questi strumenti teorici». Da questo punto di vista, la convergenza con la dichiarazione di crisi del marxismo del «laico» Colletti, Dall'«Intervista» in poi, è piuttosto ampia (esistenza di due Marx, critica dell'economicismo duro a morire, insufficienza della scienza politica marxista ed impossibilità di «aggiungerla» semplicemente al corpo della teoria marxiana senza metterne in questione i fondamenti). Solo che il pcista Tronti è ancora più radicale soprattutto nel trarne le conseguenze: facendo a meno dell'ombra di Marx, si tratta oggi di elaborare un'alternativa di strumenti teorici adeguati alla lettura del carattere politico della crisi.

2. *Marxismo e crisi*

Posto che il marxismo possa essere definito in generale come teoria delle crisi capitalistiche (ma non del crollo, elemento ideologico esterno all'analisi scientifica), Tronti rileva come il Marx teorico della crisi si presenti come «un Marx teorico dell'equilibrio, teorico cioè delle armonie violentemente contraddittorie del capitalismo a lui contemporaneo» (4). Ciò sarebbe particolarmente evidente in una definizione classica della crisi economica, quella contenuta nella III sezione del III libro del *Capitale* sulla base dell'enunciazione delle tre caratteristiche fondamentali della produzione capitalistica (concentrazione in poche mani dei mezzi di produzione, sviluppo dell'organizzazione sociale del lavoro, creazione del mercato mondiale). Dal contrasto tra lo sviluppo delle forze produttive e l'aumento dei valori capitali da una parte, e la base per cui lavora questa forza produttiva e le condizioni di valorizzazione dall'altra, hanno origine per Marx le crisi. Tronti ravvisa in questa definizione un interesse più rivolto al carattere della crisi, «a cercare il punto di origine, il punto di partenza, da dove parte, da dove prende inizio la crisi», che non per la ricerca della causa della crisi.

Ci sarebbe qui da notare come Tronti semplifichi eccessivamente il discorso marxiano sulle crisi; è del resto già sintomatico il riferimento al III terzo libro, alla sezione sulla legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. A parte il fatto che c'è su questo punto una discussione storica di straordinaria ampiezza non riducibile all'alternativa «crisi o crollo» (Lenin, Luxemburg, Grossmann, Rosdolsky, per dire

(3) In *Politica ed economia* cit., p. 75.

(4) In *Sull'autonomia del politico*, p. 75.

soltanto i punti di riferimento più significativi), anche in questo caso c'è una sorprendente analogia con le posizioni di L. Colletti, tanto nella denuncia dei limiti della teoria marxiana delle crisi quanto nel ravvivare elementi « armonici » nel Marx scienziato. Intendiamoci bene, non si tratta di difendere il « verbo » del *Capitale*, ma pare affatto fuorviante negare che vi sia ai vari livelli di esposizione del *Capitale* una analisi dei presupposti delle crisi, delle condizioni di possibilità già a livello di circolazione semplice delle merci, delle loro manifestazioni nel processo di circolazione o di riproduzione (II libro del *Capitale*), delle condizioni generali di realizzazione delle crisi nel movimento reale della produzione capitalista, così com'è determinato dalla concorrenza e dal credito (III libro). Vero è che ciò che sta a cuore a Tronti non è tanto la verifica dei limiti della teoria marxiana delle crisi quanto piuttosto il fatto che nella definizione delle crisi di Marx è completamente escluso il terreno politico. La tesi di un Marx teorico dell'equilibrio è del tutto funzionale — strumentale direi — al rilievo di questa esclusione. « In Marx — dice Tronti (5) — la crisi è il momento acuto della contraddizione (su questo non c'è dubbio) ma, nello stesso tempo, è la via per la soluzione di questa contraddizione ed è anche il momento della fuoruscita dalla contraddizione. Il momento in cui la crisi esplode è il momento in cui la contraddizione arriva nello stesso tempo al suo punto massimo ed è anche il momento in cui la crisi tende e può tendere a trovare una sua soluzione, tende cioè a superare se stessa, a cogliere un aspetto che va oltre la contraddizione ».

Ma è ben strano questo tipo di ragionamento: si parte da una definizione marxiana dell'*origine* della crisi, si passa ad una valutazione in termini di equilibrio e di armonia (anche se contraddittoria) per il fatto che in Marx la crisi, l'uso delle contraddizioni che la crisi manifesta da parte del capitale, è il momento risolutivo delle contraddizioni stesse; per concludere che la considerazione del terreno politico è in Marx al di fuori del concetto di crisi. La ragione è semplice — almeno se ci si accontenta di uno storicismo anche un po' volgare: perché nell'Inghilterra del tempo di Marx c'è stabilizzazione politica (p. 66).

Ma subito dopo si scopre che « Marx riflette abbastanza passivamente (forse troppo passivamente) una situazione storica specifica ». Ragionamento strano perché o si sostiene che l'accento posto da Marx sul momento della contraddizione e sul momento dell'uso di queste contraddizioni da parte del capitale nel suo proprio ciclo di sviluppo è unilaterale nella misura in cui escluda la causa e la gestione della crisi, che sono ambedue riferite al politico, come Tronti sembra, ma soltanto implicitamente e senza alcuna dimostrazione almeno per le crisi precedenti il '29, ritenere; oppure non si capisce proprio dove stia il Marx teorico dell'equilibrio, proprio nel punto in cui è stato generalmente riscontrato un Marx teorico del crollo.

Beninteso, anche qui non si vuol difendere alcuna ortodossia presupposta: che si metta in discussione l'elaborazione marxiana sulle crisi, va bene; che si sottoponga a verifica la sua adeguatezza alla natura di crisi come quella del '29 o l'attuale, va ancora meglio. Ma non può essere tollerabile che si metta in questione tutto l'impianto del *Capitale*

(5) In *Sull'autonomia del politico*, p. 64-5.

— perché di questo in definitiva si tratta — sulla base di semplificazioni riduttive del discorso di Marx da un lato, e di una generalizzazione indebita di una tesi — l'autonomia del politico — assolutamente presupposta e non verificata neppure, come vedremo, per ambiti cui più si attaglia, cioè dopo gli anni '30. E poi: cosa significa dire che Marx vede la crisi in primo luogo come crisi economica in una fase di stabilizzazione politica? Quando lo sforzo marxiano ai diversi livelli di esposizione del *Capitale* è quello di analizzare come al fondo delle crisi capitalistiche vi sia una contraddizione tra sviluppo delle forze produttive indotto dal capitale e bisogni di valorizzazione del capitale stesso, tra valore di scambio e valore d'uso, tra lavoro astratto e lavoro concreto, tra classi sociali in definitiva. Quanto poi al legame crisi-stabilizzazione politica, mi pare sia messo in questione dal fatto che Marx si aspettava con fiducia persino eccessiva proprio dall'esplosione delle crisi non solo la destabilizzazione politica ma lo sviluppo del movimento di classe.

Tutto questo discorso sulla crisi in Marx va in conclusione a parare ad un risultato niente affatto originale: ancora una volta l'esistenza di due Marx, a questo punto con un processo di elevazione a potenza. «Non è vero — afferma Tronti (p. 67) — che non esiste un pensiero politico di Marx: è vero invece che questo pensiero politico è tutto fuori del *Capitale*, è tutto fuori dei *Grundrisse*, è tutto fuori dalla critica marxiana dell'economia politica. Ecco il passaggio cruciale del pensiero marxiano su questo punto specifico». Negli scritti storici e politici sul '48 e sulla Comune di Parigi vi sarebbe «il racconto puro e semplice dello scontro violento tra istanza sovversiva proletaria e potere politico stabile di parte borghese», quasi del tutto sganciato dall'economico, dall'analisi scientifica delle crisi e dello sviluppo capitalistico. In ogni caso sarebbe esclusa dall'attenzione di Marx la «presenza attiva dello stato borghese moderno», la «soggettività dello stato», in parte perché la possibilità di autoregolarsi del meccanismo economico è non solo grande ideologia borghese ma anche realtà pratica del tempo, in parte per l'economicismo del Marx «scienziato». Per dirla con una battuta, in lui ci sarebbe troppo Hegel, Ricardo e, perché no?, Say, troppo poco Hobbes. In questo modo le due ragioni della crisi del marxismo, oggettivista e soggettivista, di cui sopra, si confondono e questa confusione rivela tutto il velleitarismo e l'inconsistenza di voler fondare la ricerca di strumenti alternativi e nuovi sulla messa in crisi della teoria marxiana delle crisi e sull'autonomia del politico che Marx non vede perché ha lenti attrezzate solo per l'Inghilterra del proprio tempo. L'eccessiva smania di generalizzazione gioca in questo caso un brutto tiro alla ricerca in elaborazione di Tronti; può trattarsi solo di un incidente, ma è comunque significativo di più concrete difficoltà nella teoria dell'autonomia del politico.

Al di là di questa generalizzazione, quello che a Tronti preme è essenzialmente porre in questione il rapporto tra critica dell'economia politica e critica della politica in Marx. L'economicismo e la congiuntura storica avrebbero indotto Marx a sviluppare la prima come autocritica del capitalismo e a trascurare quasi completamente la seconda riducendola a un puro «derivato» dalla prima. Delle «due facce di questo Stato moderno: una è rappresentanza di un interesse sociale di

classe, l'altra è funzione politica di un potere di comando» (6), il marxismo ha visto soltanto la prima. E se per Marx c'era giustificazione parziale dell'effettiva esistenza di un'autonomia dell'economico con la conseguente possibilità di cogliere gli aspetti di unità tra società civile e Stato, dopo lo spartiacque degli anni '30 che porta all'esistenza di una condizione di separatezza tra economico e politico, all'autonomia del politico dentro la stessa gestione della crisi, questo diventa non solo un limite di analisi scientifica ma anche di iniziativa politica del movimento operaio. E' da notare come Tronti usi indifferentemente i termini « critica della politica » e « teoria politica » quasi a volerli identificare: identificazione estremamente pericolosa teoricamente e praticamente poiché tende di fatto a negare la funzione di critica teorica e pratica della scienza di classe riproducendo la separatezza, la scissione, il fetichismo del mondo politico borghese. Sembra quasi che la critica sia soltanto critica dell'ideologia, mentre la « teoria » è l'indicazione pratica e positiva della tattica-strategia della classe operaia.

Mediazione politica e mediazione organizzativa. Autocritica dell'operaismo

E' certamente molto significativo che nel corso dell'elaborazione della teoria dell'autonomia del politico, il discorso sulla classe operaia vada progressivamente scomparendo. D'altra parte è quasi naturale: il terreno dell'autonomia del politico non è quello della classe operaia, almeno direttamente. Perché si arrivi all'ipotesi di « *sviluppo e potere* », due funzioni per le due classi. Lo sviluppo proprio del capitale, il potere proprio della classe operaia» (7) occorre mettere in opera più di una mediazione politica. Se è vero che l'irrazionalità del capitale è una irrazionalità di carattere economico, è soprattutto un'irrazionalità politica visibile nella contraddizione capitale/potere, allora la classe operaia risulta « la vera razionalità possibile dello Stato moderno » e reciprocamente « *Lo Stato moderno risulta, a questo punto, nientemeno che la moderna forma di organizzazione autonoma della classe operaia* » (p. 20). Ma Tronti è sufficientemente realista per riconoscere che questa può essere un'utopia e, comunque non è una prospettiva dell'immediato e immediatamente data nei movimenti e nelle lotte della classe. Occorre mediazione politica e tattica perché lo Stato rappresenti l'autonomia della classe: occorre prendere in mano il processo di ammodernamento della macchina statale, gestire la riforma capitalistica dello Stato e prima di tutto scalzare il capitale dalla sua posizione di centralità politica. Per far questo, la spontaneità operaia, i movimenti diretti e le lotte della classe sono assolutamente inadeguati. Una volta che il terreno si sposta dal rapporto diretto di produzione, dalla fabbrica, al politico, allo Stato, interviene una mediazione ulteriormente politica. Nel « passaggio dalla classe operaia allo Stato » mentre « diminuisce qualitativamente l'importanza, l'intervento di quella che veniva detta la spontaneità della classe operaia, delle sue lotte, dei suoi inte-

(6) Nell'intervento in « Per un'analisi del neofascismo », *Quaderni di democrazia e diritto* n. 1, p. 70.

(7) *Sull'autonomia del politico*, p. 19.

teressi», proprio allora si fa urgente e necessaria la funzione dell'organizzazione politica, diventa una mediazione essenziale. Sembrerebbe di trovarsi di fronte a una pura e semplice riproposizione del leninismo: la lotta a livello di rapporto diretto di produzione è lotta economica, sindacale, tradeunionismo; la lotta a livello di Stato, la lotta politica necessita di uno strumento, il partito, che fornisca dall'esterno la coscienza della generalità dello scontro e guidi l'unificazione di lotta economica e lotta politica. Ma Tronti è molto più radicale: «Deve intervenire una mediazione ulteriore, che porti coscientemente questo problema, non nella classe operaia, come si diceva una volta, cioè portare la coscienza di partito nella classe operaia; ma portarla semmai fuori della classe operaia, estrarla dalla classe operaia per portarla, semmai, di nuovo nelle istituzioni di tipo capitalistico» (8). La mediazione ulteriormente politica che ci vuole è l'«autonomia politica del partito anche nei confronti della classe operaia, anche nei confronti dell'interesse operaio», l'«autonomia del politico dell'organizzazione di classe», l'«emancipazione del partito dalla classe operaia». Nel «progetto di tipo diverso di conquista del potere politico» individuato a livello di autonomia del politico il soggetto non è la classe, né l'organizzazione della classe come anti-Stato, ma un partito-Stato emancipato dalla classe. Quello che vale per il rapporto capitale-Stato, cioè la necessità di ammodernamento della macchina statale, vale anche per il rapporto partito-classe operaia: occorre un ammodernamento del partito in termini di efficienza, produttività, imprenditorialità (9). La vecchia teoria operaista dell'organizzazione: «la strategia alla classe, la tattica al partito» è in apparenza ribaltata, rovesciata. Ma in realtà più che cambiare i soggetti, mutano la strategia e la tattica nella misura in cui il terreno si sposta dalla prospettiva insurrezionale, l'ora X, del vecchio operaismo all'occupazione, anzi alla cogestione, dell'autonomia del politico, dello

(8) Già nel *Proscritto* alla 2ª ed. di *Operai e capitale* (dic. 1970), Einaudi, pp. 276-7, si trova però un'interpretazione del rapporto classe-partito-Stato in Lenin nei termini di autonomia della politica: «il suo discorso era veramente tutto politico, non partiva dalle lotte, non voleva partirci, la sua logica era fondata su un concetto di razionalità politica assolutamente autonoma da tutto, indifferente dallo stesso interesse di classe, comune semmai alle due classi, il suo partito non era l'anti-stato: anche prima della presa del potere era l'unico vero stato della vera società. Prima di Lenin, e come causa della sua teoria del partito, non bisogna cercare la lotta operaia. Questo non diminuisce, ma addirittura ingigantisce la portata geniale della sua esperienza». La parte più caduca del pensiero di Lenin — cui egli stesso rifiutò di dare caratteristiche di teoria compiuta — quella relativa al tipo di organizzazione, al partito, assurge a valore di universalità; in luogo di verificarne il limite storico in relazione all'analisi di classe (e relativa politica delle alleanze) e della composizione della classe operaia stessa.

Significativo, nello stesso «Proscritto», il rapporto Weber-Lenin: «il politico di cui parla Weber si chiama Lenin» (p. 281). Curiosa vicenda di storia delle idee: per Cantimori, Weber era il «Marx dei borghesi», per Tronti Lenin è il «Weber dei proletari».

(9) *Sull'autonomia del politico*, p. 29 e pp. 34-5. I termini del problema sono già esposti in M. Tronti. Il partito come problema, in «Contropiano», n. 2, 1968, specie pp. 311 e sgg.

Stato. Quanto ai soggetti, classe e partito, erano astratti e quasi feticizzati allora e ancor più lo sono oggi, la loro subalternità allo sviluppo e allo Stato è assoluta. Ma su questo problema centrale dovremo ritornare.

Vale piuttosto la pena, ora, di rivolgere l'attenzione all'autocritica trontiana rispetto all'operaismo. E' un'autocritica già annunciata alla fine dell'esperienza di « Classe operaia » nell'individuazione del « limite ancora maggiore di questo (ricostruzione del ventennio della lotta di classe limitato soltanto all'Italia), che consisteva nel puntare soprattutto sull'applicazione *immediata* di quello che noi abbiamo chiamato il rovesciamento tra classe operaia e capitale », in un intervento del 1967 che contiene quasi tutti gli elementi e le condizioni per lo sviluppo della tesi dell'autonomia del politico (10). Nel 1972, l'autocritica è più netta e radicale: la concezione della classe operaia come motore mobile dello sviluppo capitalistico è una concezione — dichiara Tronti (11) — monoteista della società capitalistica. Essa privilegiava unilateralmente il rapporto di produzione diretto e mancava una serie di mediazioni soprattutto politiche. La cosa francamente sorprendente è che la responsabilità di questa unilateralità è divisa a metà tra lo schema marxiano, il suo economicismo, il suo strutturalismo da una parte e dall'altra il tipo di realtà, le lotte stesse cui ci si trovava di fronte negli anni '60. Elaborando questa concezione monoteistica « non abbiamo — dice infatti Tronti — rinnovato granché rispetto a quella tradizione Marxista che invece oggi diciamo di criticare. Perché lo schema marxiano diceva che quello che muove tutto è questa mano invisibile della struttura, dei movimenti strutturali, del rapporto economico, del rapporto di produzione: è questo l'unico motore che muove tutto il resto. Noi che cosa abbiamo fatto? Abbiamo seguito questa indicazione del rapporto di produzione e, invece di dire il rapporto di produzione, abbiamo detto che nel rapporto di produzione c'è una cosa che muove lo stesso rapporto di produzione, che muove quindi il resto; e che questo che muove tutto è appunto il lavoro operaio, è la classe operaia. Abbiamo quindi cambiato il soggetto, il motore della macchina; abbiamo però conservato questo concetto del motore unico, di questo unico dio della società capi-

(10)M. Tronti — « La nuova sintesi: dentro e contro », in *Giovane critica* n. 17, autunno 1967, p. 17.

La conclusione di questo intervento (pp. 25-27) è infatti che, allungandosi i tempi del processo rivoluzionario, si deve puntare al governo dello Stato, alla gestione *consapevole* del capitale da parte operaia attraverso « una pratica della lotta di classe condotta questa volta dal vertice del potere », a riproporre « i rapporti tra classe operaia e capitale come rapporti tra politica ed economia ». Insomma, « la classe operaia *dentro e contro* il capitale, questa è la premessa da cui bisogna partire per ogni altro tipo di lotta generale. Allora, se questo è vero: il partito *dentro e contro* lo Stato »; allo stesso modo « bisogna essere *dentro e contro* il partito così come esso è ». Quanto e come nella pratica siano stati contro il partito così com'è, è cosa da chiedere a Tronti e compagni entrati nel PCI dopo il 1967. Forse non potrebbero rispondere niente; o forse sì, Tronti risponderebbe: contro la mancanza di efficienza, produttiva, imprenditorialità. Da questo punto di vista, Lama, Amendola e Berlinguer stanno tranquilli, Tronti non l'hanno e non l'avranno contro.

talistica»; e invece «dobbiamo orientarci verso una considerazione della società capitalistica come qualche cosa in cui ci sono più motori che nello stesso tempo marciano». D'altra parte, in quella teorizzazione, continua Tronti, «non è che abbiamo inventato delle cose. Non abbiamo niente altro che vista riflessa una determinata realtà empirica, materiale. Tanto più quelle cose erano valide quanto più sono state l'espressione di un determinato momento di lotta di classe, specificamente in Italia. Questa era la forza di quelle scoperte teoriche: però era nello stesso tempo anche il loro limite. Nel senso che erano delle astrazioni generali che noi forse avevamo ricavato troppo immediatamente da quel tipo di realtà che avevamo sotto gli occhi. Cioè la mediazione, per me, era stata in quel caso troppo scarsa, la catena della mediazione troppo breve».

Ora, a me pare che difficilmente si possa negare la validità dell'autocritica dell'operaismo in termini di monoteismo e di unilateralità e lo stesso vale per la carenza di mediazioni nell'applicazione del «punto di vista operaio»; non a caso la crisi dell'operaismo a livello teorico ed anche pratico nasce dall'ampliamento del terreno di scontro del rapporto di produzione alla società e allo Stato. Non c'è dubbio, da questa angolazione che Tronti mette il dito su una piaga reale. Quello che non convince piuttosto è da un lato la spiegazione di quel limite, dall'altro le conseguenze che se ne traggono e le due cose sono ovviamente legate. Per il primo aspetto, viene messo in opera lo stesso tipo di ragionamento vizioso usato per la critica della teoria marxiana delle crisi, con l'aggravante in questo caso che rimane completamente in ombra, taciuto, quello che è il vero nodo critico dell'operaismo, il modo tutto oggettivistico e statico di leggere la composizione politica di classe; con quali conseguenze sul piano della mediazione organizzativa, oltre che della mediazione politica, l'abbiamo visto (la tattica al partito). Ritengo che neppure il nuovo operaismo, la nuova teoria dell'«autonomia operaia» (Negri) riesca a sciogliere questo nodo critico, nonostante l'individuazione dell'«operaio sociale» come nuovo soggetto rivoluzionario e la mitica scoperta dei comportamenti e dei bisogni; risultato: cancellazione della mediazione politica (lo Stato come unica concentrazione del comando, versione di sinistra dell'«autonomia del politico»), sopravvalutazione della mediazione organizzativa («La selezione dei compiti, dei tempi, degli obiettivi spetta alla classe, al partito la forza di rompere il comando»; «Partito è il rovescio — potente — dello Stato dei padroni, partito come anti-Stato») (12). Ma su questo dovremo ritornare più estesamente.

Quanto alle conseguenze dell'autocritica, c'è da chiedersi se e in che modo Tronti abbia cercato di colmare quella carenza di mediazioni presente nell'operaismo. Mediazione mi pare voglia dire anelli di passaggio da un termine all'altro. Ed invece nelle tesi dell'autonomia del politico si registra lo spostamento da un terreno ad un altro, dal rapporto di produzione al politico, allo Stato. E' vero che Tronti lo giusti-

(12) Antonio Negri — Partito operaio contro il lavoro — in Bologna, Cargignano, Negri. Crisi e organizzazione operaia, Feltrinelli, Milano 1974, rispettivamente p. 137 e p. 132.

fica con la separatezza tra economico e politico sopravvenuta negli anni '30 e con la tendenza oggettiva nella crisi capitalistica al rapporto Jominio-subordinazione tra il politico e l'economico. Ma allora non di mediazione si tratta, ma ancora una volta di puro rispecchiamento di un passaggio storico con forte rischio di sostituire al monoteismo della classe operaia come motore mobile il monoteismo dello Stato: « La presenza attiva dello stato borghese moderno, la presenza quindi del terreno politico come *soggetto, motore del processo nella storia del capitale* » (13). Francamente scegliere tra due monoteismi o anche optare per un biteismo sembra solo una prospettiva da chierici in crisi. La crisi marxista chiede altro: analisi delle classi e della composizione politica di classe proletaria e su questa base costruzione dell'organizzazione per la rottura della falsa, feticistica — ma reale — mediazione politica borghese. Non è poco, ma l'approdo di ogni scorciatoia è l'opportunismo, come per Tronti e compagni, o il terrorismo giacobino.

La crisi attuale e i compiti del movimento operaio

« Lo specifico della crisi capitalistica, oggi, è in un ruolo nuovo, in un gioco diverso, rispetto al passato, dell'elemento politico: il ceto di governo, il partito di gestione dello Stato, l'amministrazione pubblica, gli strumenti di intervento nell'economico, o di controllo sul sociale, non rispondono più ai comandi del capitale; non rispondono più passivamente, perché si sono dati una struttura di potere, con almeno la pretesa dell'autonomia. Se teniamo presente che, dopo la « grande crisi », il capitale ha bisogno, un bisogno vitale, non può più fare a meno, di questi strumenti, se ne ricava la conclusione che la crisi di oggi è prima di tutto *crisi di gestione politica* dell'interesse capitalistico » (14). La crisi del '29 ha segnato lo spartiacque nella storia del capitalismo proponendo radicalmente la separatezza tra economico e politico, la crisi degli anni '70 pone in evidenza la crisi di gestione politica — questa la tesi, abbiamo visto, di Tronti —. Se a livello di teoria la separatezza tra economico e politico costringe a privilegiarne volta a volta uno, nella fase presente l'autonomia del politico, mentre nella pratica bisogna tenerli uniti, teoria e pratica convergono nell'istanza di rovesciamento del dominio e della subordinazione tra il politico e l'economico (15). E questa istanza può essere realizzata solo in base ad un forte sforzo soggettivo del movimento operaio; la tendenza della crisi capitalistica

(13) *Sull'autonomia del politico*, p. 68 (sottolineatura mia, V.D.). A fugare questa impressione, non pare sufficiente l'espressa cautela di Tronti (pp. 81-2) nell'affermare che dietro la contraddizione tra capitale e potere c'è però sempre la contraddizione principale, di significato e di natura strategica, tra capitale e classe operaia, perché questa è una pura affermazione di principio laddove non si vede l'articolazione, il rapporto, la mediazione tra queste due contraddizioni. Tantomeno convince la giustificazione che dal punto di vista teorico, in una situazione di movimento in un'epoca di transizione, si è costretti a muoversi in questo modo, accennando ogni volta, con violenza, un lato del problema ».

(14) *In Nuova generazione*, n. 4, marzo 1976, p. 11.

(15) *Sull'autonomia del politico*, p. 76.

non va oggettivamente in questa direzione. La tendenza della crisi per cui il politico tende a diventare momento di dominio « non va a concludersi definitivamente nella supremazia del politico sull'economico, non è detto che vada a finire così. Se in questo momento la tendenza è di questo tipo, è possibile che, lasciata alla sua spontaneità (il che vuole dire lasciata alla guida dal punto di vista, anche pratico, capitalistico) essa venga rovesciata, il che vorrebbe dire che andremmo incontro ad una nuova lunga fase di stabilizzazione politica, questa volta dell'ordine economico internazionale. La minaccia di una nuova pace dei cento anni è una minaccia reale, malgrado i guai in cui si dibatte il capitale contemporaneo sempre sull'orlo del crollo, della disfatta, della crisi e della putrescenza; un pericolo reale è, secondo me, che questa tendenza si rovesci e ritorni fuori una supremazia dell'economico sotto forma di stabilità politica e quindi anche di chiusura del processo di crisi capitalistica » (p. 80). E' un passaggio decisivo quanto tortuoso del discorso trontiano; conviene perciò tentare di schematizzare. Dunque, negli anni '30, separatezza di economico e politico; il capitale è stato allora incapace di dare una risposta strategica alla domanda di regolazione politica del ciclo e della crisi, il keynesismo è soltanto una risposta empirica che riesce tuttavia a rispingere la lotta di classe alla produzione, all'economico. La crisi attuale ripropone la separatezza tra economico e politico, mostra la tendenza al dominio del politico sull'economico e di più manifesta la contraddizione tra capitale e potere: rappresentanza sociale e strumento di gestione politica della crisi e del ciclo nel capitalismo maturo in crisi non coincidono. Questo vuol dire che si apre uno spazio per il movimento operaio di entrare, nello scontro di classe, questa volta a livello politico. Beninteso, per Tronti, questo spazio non è di per sé la transizione, quanto il lasciare aperta una contraddizione decisiva. Del resto, alternative non ce ne sono: nessuno scontro frontale è possibile « perché il capitale è molto forte, è più forte di noi, il movimento operaio a livello internazionale è in crisi, è « disgregato » più di quanto non lo sia il fronte capitalistico ». La via è allora quella di gestire da parte operaia (leggi = partito) la tendenza capitalistica al dominio del politico sull'economico, con la prospettiva, l'obiettivo strategico nel provocare una crisi politica, di frattura, di rottura tra capitale e potere, vero « salto nella storia, non del capitale a questo punto, ma delle lotte di classe » (p. 86), in quanto « la crisi provocata dovrebbe mettere in rapporto diretto (e allora quella sarebbe la prima crisi risolutiva nella storia del capitale) il rapporto di produzione con il livello del potere, dovrebbe essere uno scontro tra modo di produzione e stato, senza ulteriori mediazioni né della società né del sistema politico ».

Sarebbe difficile non riconoscere l'ampia dose di realismo presente in questo discorso di Tronti; sarebbe d'altra parte semplicistico e riduttivo contrapporgli il principio marxista e leninista della rottura della macchina statale. Oltre tutto Tronti non lo disconosce, quanto piuttosto lo colloca, « realisticamente », appunto, al di là di una mediazione politica rappresentata dall'intervento del movimento operaio nella gestione politica della crisi. Che tutto questo abbia molto a che vedere con il compromesso storico, è fin troppo evidente. Tuttavia proprio il « rea-

lismo» trontiano gli consente di indicarne alcuni aspetti problematici, sì da non essere soltanto una copertura ideologica della linea Berlinguer. Infatti, il caso italiano costituisce per Tronti una verifica dell'autonomia del politico in quanto pone acutamente il rapporto tra potere e gestione della crisi: «Il caso italiano è che qui la crisi capitalistica non ha possibilità di soluzione, né ha possibilità di controllo da parte di un blocco storico moderato. O si spezza subito questo blocco con l'incontro tra la nuova DC e la forza politica in avanzata del movimento operaio, oppure, niente uscita dalla crisi e si andrà, come si sta andando, alle convulsioni di una crescita bloccata». E ancora: «Si esce da questa crisi solo nella prospettiva di uscire da *questo* capitalismo, che non è diverso dalla DC o se volete dalla vecchia DC, col suo sistema di potere, perché non esiste mai un modello di sviluppo che non sia anche, nello stesso tempo, una macchina di direzione politica e l'uno vive con l'altra e cade solo con l'altra».

Di qui «le nostre (del PCI) grandi responsabilità», l'esigenza di «più forza al partito», la necessità di «alzare il tiro delle nostre proposte» (16). Da questo punto di vista, Tronti deve essere oggi molto deluso di fronte alla pratica dell'astensione e alla versione «riduttiva» dell'autonomia del politico fornita dalla DC — la «nuova» DC, non la «vecchia» — per bocca di Moro.

Ancora un'osservazione prima di passare ad altro. La feticizzazione del politico che Tronti opera è evidente in un passaggio che è sia pure con qualche cautela un vero e proprio elogio dello stalinismo: «mentre Lenin, il '17, i bolscevichi sono una rottura effettiva che avviene nel sistema capitalistico internazionale ma che ha come limite una grossa connotazione ideologica, quello che viene dopo, cioè la costruzione del socialismo in un paese solo e ciò che si dice lo stalinismo, è forse un momento di rottura pratica, non più ideologica, che, in qualche modo, rompe uno schema classico di rapporto, per esempio tra economico e politico come si configurava in tutta la storia della società capitalistica e anche nel pensiero borghese classico. Lo stalinismo è questa violenza del politico sull'economico ed è un punto di passaggio importante, al di là dei giudizi che se ne possono dare anche di carattere politico; lì c'è l'assurgere del politico a potenza, potenza che per il capitalismo era impossibile, inqualificabile». Il capitalismo non tollera, lo mostra chiaramente il limite della soluzione keynesiana, «l'assurgere del politico a potenza», il socialismo staliniano invece lo realizza. Certo, qualche sociologo mette in discussione che quello sia socialismo, ma Tronti taglia corto: di socialismi non ce ne sono altri, tutto il resto è discorso da «vero socialismo», già criticato da Marx.

Bella prospettiva per la classe operaia, per i giovani, per le femministe, per tutti i proletari, combattere perché ad un certo punto — quando? — ci sia la rottura che conduce alla violenza del politico sull'economico, del potere sugli uomini!

Questi movimenti sono più che «veri socialisti», sono testardamente e utopisticamente comunisti, addirittura mettono in discussione la natura e il significato del comunismo come movimento di liberazione e

(16) In *Rinascita*, n. 30, 23 luglio 1976.

di emancipazione. Il percorso è difficile e senza garanzie assolute, incoccia — è vero — contro l'autonomia del politico del dominio borghese, ma il «realismo» trontiano è estraneo a questo percorso e certamente non meno «utopistico».

«L'autonomia del politico» nel dibattito teorico del PCI - Qualche critica da sinistra

Come è noto, dall'autunno 1975 è in corso un dibattito sul «marxismo e lo Stato»; non soltanto le sedi teoriche ma gli stessi quotidiani sono stati frequentemente riempiti da interventi sul tema, perfino le grige e pesanti colonne de *Il Popolo* hanno proposto un lungo dibattito su Gramsci e l'egemonia. E' praticamente impossibile sintetizzare o almeno fornire schemi di orientamento rispetto all'intero dibattito tuttora in corso, tutto sommato forse ne varrebbe la pena. Una cosa vale invece la pena di rilevare: l'interrogativo reale cui il PCI è sollecitato tanto dall'esterno quanto dal proprio interno non è «esiste una teoria marxista dello Stato?», «quale democrazia», «quale socialismo» e neppure «quale rapporto tra egemonia, pluralismo e consenso», ma piuttosto «esiste una teoria politica del compromesso storico e dell'eurocomunismo?». Marx, Gramsci, lo stesso Togliatti, non possono costituirne le basi; si attarda su un terreno deviante, diversivo chi, come Salvadori, insiste a richiedere una revisione, un cambio ideologico (Kautsky al posto di Lenin e Gramsci) al PCI. Il problema è un altro: i processi reali di mutamento della composizione di classe e di ristrutturazione dei meccanismi politici, la scelta di campo e di strategia del partito pur nella sua continuità almeno dalla «svolta di Salerno» ad oggi, richiedono una nuova base teorica, il revisionismo di vecchio stampo non basta più.

Se questo è vero, credo si possa affermare che la ricerca di Tronti offre a questo processo di elaborazione del PCI contributi più adeguati di tutti gli altri intellettuali pcisti. Non si tratta, è chiaro di misurarlo rispetto ad una funzionalità ideologica immediata alla pratica del compromesso storico; questa esiste, ma non è soltanto una mera copertura ideologica.

Un primo aspetto di questa sorta di superiorità di Tronti, lo si può riscontrare nella capacità, non priva — abbiamo visto — di qualche base reale, di fornire con la tesi dell'autonomia del politico una chiave di lettura relativamente complessiva e strutturale della crisi capitalista degli anni '70. Certamente più di quanto non faccia il gruppo di intellettuali storicisti, tradizionalmente egemone nel partito, ricostruendo una linea in termini di continuità e rottura (Marx-Lenin-Gramsci-Togliatti-Berlinguer) in relazione a mutamenti oggettivi storici del capitalismo (capitalismo concorrenziale, imperialismo, fascismo, diverse forme di capitalismo monopolistico di Stato), mai però analizzati nel loro carattere strutturale. D'altra parte, la posizione «organicista» di chi, come De Giovanni, coglie nella congiuntura degli anni '30 lo spartiacque, la fine dell'orizzonte teorico e politico della III Internazionale, legge nella crisi attuale l'aspetto *positivo* del «passaggio delle masse attraverso lo Stato», attraverso una più immediata produttività politica

del proletariato, affida al partito il compito di organo della ricomposizione politica di questo processo, rischia di delineare un percorso lineare affatto astratto tra compromesso storico e transizione al socialismo fondato sull'egemonia (del partito) e sulla ricomposizione sociale. Ben più realistici, perciò, l'accentuazione trontiana sul politico e la sua indicazione della partecipazione al governo del PCI come (com)partecipazione alla gestione politica della crisi — crisi secondo Tronti non rivoluzionaria, anzi concretamente aperta a soluzioni di stabilizzazione capitalistica. Il problema del potere e quello della transizione non sono all'ordine del giorno, la partecipazione al governo è l'unico strumento adeguato al rapporto tra economico e politico, idoneo a tenerne aperta la possibilità.

Questo va di pari passo — ed è un secondo aspetto di quello che ho definito superiorità di Tronti rispetto agli altri teorici del PCI — con lo spostamento del dibattito da «socialismo e democrazia» a «democrazia e capitalismo»: «Il rapporto tra socialismo e democrazia è problema serio, ma se ha qualche possibilità di soluzione è solo a partire da un problema ancora più serio: quello del rapporto tra democrazia e capitalismo. Se non rimettiamo realisticamente il discorso su queste gambe, a me pare che accettiamo troppo passivamente una forma di discussione tutta sulla testa dei principi. E in realtà. La faccia forte dello Stato, il momento della violenza organizzata che scende dall'alto, armata del diritto borghese, ricordiamoci che è una realtà storica dello Stato borghese moderno, fin dagli inizi; è nata dentro il capitalismo, dentro la transizione al capitalismo, e da allora convive con l'altra realtà, altrettanto storica, del garantismo liberale, o della democrazia rappresentativa. Come tagliare questo corpo dello Stato in modo da separare queste due facce, e fino a che punto è possibile questo tipo di chirurgia politica, e se vale la pena di impegnarsi in questa operazione, lo dobbiamo ancora capire in teoria» (17). Modo chiaro, spregiudicato ed onesto di porre il problema rispetto alle chiacchiere liberal-democratiche di tanti «oppositori» pcisti di Bobbio. Ed è questo che spiega come i teorici dell'autonomia del potere (non solo Tronti, ma anche Asor Rosa) siano stati i primi ad avvertire un problema che dal punto di vista del PCI è reale e vitale: «Tronti nei termini di «divaricazione tra movimento operaio che assume in proprio *anche una prospettiva di governo* e sua cultura politica *tutta e solo di opposizione*»; Asor Rosa nei famigerati termini dell'«emarginazione» e delle «due società». Il problema, in altri termini, del rapporto tra movimento e prospettiva di governo.

Infine — ma è un'ipotesi che richiede approfondimento specifico ed adeguato — la stessa collocazione di Tronti rispetto al partito «non organico» per dir così, nel senso che non ha ruoli e legami che lo rendano in qualche modo responsabile ufficiale dell'elaborazione teorico-politica, da un lato gli consente maggiore autonomia di ricerca, dall'altra è più funzionale all'attuale modo del PCI di vedere il rapporto intellettuale-partito (dall'intellettuale-organico agli intellettuali come ceto di governo). Le recenti baruffe su Gramsci e l'egemonia tra i rappresen-

(17) In *Nuova generazione*, cit., pp. 12-13.

tanti di un puro giustificazionismo ideologico legato alla tradizione storicistica e i portatori di un velleitario neo-organicismo vanno probabilmente lette anche in questa chiave, come obsolescenza cioè di un modo di essere intellettuali dentro il partito.

Nella sinistra rivoluzionaria la tesi dell'autonomia del politico ha riscontrato attenzione critica soprattutto da parte di operaisti come Negri e del gruppo di «Aut-aut». La cosa non sorprende dal momento che essa è immediatamente alternativa tanto all'«autonomia» dell'operaio sociale e del suo scontro frontale con lo Stato teorizzata da Negri, quanto alla teoria dei bisogni sviluppata, com'è noto, dai teorici di «Aut-aut». Credo che la sostanza di queste critiche possa sintetizzarsi in due aspetti sostanziali. Il primo è costituito da una rivendicazione, più o meno esplicita, quasi come lascito testamentario prima di passare alla miglior vita del PCI, del Tronti «buono» dell'autonomia operaia nei confronti del Tronti pcista, «traditore» del primo. Come ha detto Sergio Bologna a proposito di *Proletari e Stato di Negri*, «fare una polemica contro il Tronti versione '75 fatta con gli argomenti del Tronti versione '62» (18). E' un'angolazione a mio parere completamente fuorviante. Sia chiaro: nessuno può negare la distanza enorme tra le due posizioni, peraltro esplicitamente dichiarata dall'interessato. Però questa angolazione rischia fortemente di eludere quello che ritengo un momento essenziale della critica soprattutto al «vecchio» operaismo di «Classe operaia», già parzialmente indicata da Panzieri ma che oggi ha ampie e concrete possibilità di sviluppo. Si tratta precisamente del modo di impostare l'analisi delle classi e della composizione politica di classe e, connesso a questo, il rapporto classi-istituzioni (sia quelle borghesi che quelle «storiche» del proletariato) e il problema del partito. A questo livello, le condizioni del Tronti anni '70 stanno tutte nel Tronti anni '60. Solo che allora ad una autonomia oggettivisticamente presupposta della classe operaia motore mobile dello sviluppo corrispondeva la visione dello stato come coscienza capitalistica (del capitalismo collettivo, dei capitalisti come classe) indotta e provocata dall'iniziativa degli operai in quanto classe dentro il rapporto di produzione, il recupero riduttivo del leninismo e la concezione del partito-tattica. Lo stato era quindi lo strumento che piegava a fini capitalistici lo sviluppo che invece la classe operaia dentro il rapporto diretto di produzione con le sue lotte (con i mutamenti di organizzazione del lavoro e di composizione organica connessi) provocava; la lotta economica era sì, immediatamente politica, ma quasi a livello di causa, quanto agli effetti occorreva rompere questo strumento stato del capitale, quindi l'ora X e la funzione del partito quale strumento adeguato a coglierla e utilizzarla. Per il Tronti pcista anni '70, la classe operaia è sempre la stessa, quella che sta e lotta nel rapporto di produzione, mentre la forma dello stato emersa con gli anni '30 è determinata dal bisogno capitalistico di controllo sul ciclo di sviluppo della sua società e dalla pressione operaia. Ciò che muta è il fatto che quella classe operaia non è più autonoma in quanto le sue lotte si svolgono all'interno dello schema keynesiano del rapporto produzione-distribuzione, per cui sul terreno

(18) In *Primo maggio*, n. 7, p. 26.

sociale e politico non ha sbocchi: occorre dunque cambiare radicalmente i termini strategici — al capitale lo sviluppo, alla classe operaia la funzione di potere (la classe operaia come classe essenzialmente politica) —. Per questo c'è uno spazio tattico ampio perché con l'autonomia del politico dentro la crisi si manifesta una contraddizione tra capitale e potere, sicché Tronti arriva a questa determinazione: la contraddizione fondamentale è sempre quella capitale-lavoro ma essa è sullo sfondo, quasi coperta da quella politica, tra capitale e potere.

Ad ogni modo qui premeva di indicare le analogie, le corrispondenze talora speculari tra le due posizioni, al cui fondo sta una comune impostazione, ripeto oggettivistica e quasi feticistica, nel determinare classe, Stato, sviluppo, partito. Ci ritornerò ancora più avanti, poiché è il terreno centrale di critica a Tronti. Ritornando ora a quel primo aspetto delle critiche da sinistra all'autonomia del politico, credo si possa dire che esso è un limite importante in quanto fornisce una spia della insufficienza dell'autocritica del «nuovo» operaismo rispetto al vecchio.

Un secondo aspetto caratteristico di queste critiche è la negazione pura e semplice, in termini assoluti di metodo, dell'autonomia del politico. Sintomatica la posizione di Negri: egli parte dall'affermazione che il «cervello capitalistico si è fatto direttamente Stato», sostiene quindi che «l'autonomia del politico ci si offre semplicemente come livello della manipolazione autoritaria delle masse», per recuperare in fondo un vecchio «principio»: «E' sulla base dell'analisi dello *sviluppo del capitale* che s'impiana e si sviluppa il discorso sullo Stato e quindi, eventualmente, sulla democrazia» (19). Per la verità, Tronti de *La fabbrica e la società* era stato più radicale: «Al livello più alto dello sviluppo capitalistico, il rapporto sociale diventa un *momento* del rapporto di produzione, la società intera diventa un'*articolazione* della produzione, cioè tutta la società vive in funzione della fabbrica e la fabbrica estende il suo dominio esclusivo su tutta la società. E' su questa base che la macchina dello Stato politico tende sempre più a identificarsi con la figura del *capitalista collettivo*, sempre più diventa proprietà del modo capitalistico di produzione e quindi *funzione del capitalista*. Il processo di composizione unitaria della società capitalistica, imposto dallo sviluppo specifico della sua produzione, non tollera più che esista un terreno politico sia pure formalmente indipendente dai rapporti sociali» (20).

Ma procediamo con ordine, anche qui schematizzando: per Negri si va sempre più attuando quella che Marx aveva indicato come una tendenza, vale a dire la caduta tendenziale del saggio di profitto, con la conseguenza che la legge del valore non funziona più come regola dello scambio (e del dominio) tra capitale e forza-lavoro. A questo punto non esiste più un terreno specifico della società civile come articolazione indistinta di classi sociali, il rapporto di produzione diretto non è più l'unico terreno in cui l'antagonismo di classe si rappresenta perché la composizione sociale proletaria si è estesa dall'operaio produttore all'operaio sociale. Al polo opposto, il comando capitalistico si unifica nello Stato-crisi che assolve il compito di supplire al «naturale» strumento

(19) In *Aut-aut*, n. 152-3, pp. 38-9.

(20) In *Operai e capitale*, pp. 51-52.

di dominio del funzionamento della legge del valore; cadendo questa, viene meno l'ideologia giuridica su di essa basata (l'eguaglianza dei « cittadini », la democrazia), il re è nudo, lo Stato è solo repressione, ogni posizione riformista è reazionaria e « putrescente ». Lo scontro di classe è ben più ampio ed esteso: l'operaio sociale contro lo Stato, tutto quello che c'è in mezzo è manipolazione ed ideologia. Lo « scontro tra modo di produzione e stato, senza ulteriori mediazioni né della società né del sistema politico » che Tronti colloca nella prospettiva strategica della « crisi provocata », Negri lo vede e soprattutto lo *vuole* vedere subito. Qui l'idealismo delle tendenze non basterebbe più; ma una volta imboccata una strada, diventa difficile e faticosa ogni deviazione, sia pure imposta dalla realtà dei fatti. Viene allora in soccorso un uso spregiudicato e strumentale della teoria dei bisogni: il bisogno di comunismo, la riappropriazione, l'autovalorizzazione dell'operaio sociale, la stessa lotta armata contro lo Stato vivono già nelle lotte e nei comportamenti dell'operaio sociale. Certo, si tratta di fenomeni non generalizzati né in crescita continua (il « partito di Mirafiori » si solidifica riducendosi a poche avanguardie). Ma, che importa, non è forse sempre stato così? Ce lo insegna il Lenin dell'« insurrezione come arte ». In fondo, l'adeguamento dell'organizzazione alla composizione di classe avviene in base ai contenuti, ai bisogni che il partito porta avanti e di cui favorisce con l'azione esemplare l'espressione. Credere ad un'espressione autonoma di questi bisogni e soprattutto all'organizzazione autonoma con una crescita scandita con tempi propri, è cieco spontaneismo e allontana i tempi già quasi maturi dello scontro. Purtroppo, c'è una parte di verità in questo: il discorso sul partito non è morto né definitivamente negato dalla crisi delle più grosse ipotesi di costruzione dell'organizzazione rivoluzionaria, dopo il 20 giugno. Ma recuperi ultraleninisti sono oggi più che mai deleteri, anche sotto la veste dell'« autonomia ». Soprattutto quando, tradotti in pratica, vogliono dire usare la violenza e l'intimidazione nei confronti dei primi momenti di confronto e di dibattito all'interno del movimento o costringere con la violenza — quindi dividendo e portando allo sbandò — un corteo del movimento verso propri obiettivi, come il 12 marzo a Roma. Grufolare tra le debolezze e le insufficienze di un movimento di classe è cosa che non sorprende quando viene da parte del PCI — fa il suo mestiere; ma è intollerabile e anche più pericoloso da parte di settori della sinistra rivoluzionaria.

Riprendendo il filo del discorso, in definitiva la negazione dell'autonomia del politico da parte di Negri appare riduttiva e riconduce ancora una volta ai limiti dell'operaismo che il « nuovo » eredita dal « vecchio »: idealismo nella lettura delle tendenze, oggettivismo nella lettura della composizione politica di classe, riduzione del problema della organizzazione ai puri termini di espressione di forza (partito anti-Stato) (21).

(21) Le posizioni di Negri per la loro dignità teorica e anche per la loro più o meno diretta incidenza su settori della sinistra rivoluzionaria, richiedono ben altro tipo di approfondimento e di confronto critico. Ho voluto qui segnalare soltanto un aspetto che è anche un'ipotesi di lettura: c'è uno stretto legame tra la semplicistica stroncatura dell'autonomia del politico ed i limiti originari dell'operaismo di « Classe operaia ». Questo va in particolare verificato nel passaggio dall'autono-

Qualche conclusione critica e alcune aperture problematiche

Nel dicembre 1970, Tronti scriveva: « Il problema è certo quello di trovare nuove definizioni della classe operaia, ma senza abbandonare il terreno dell'analisi oggettiva, senza ricadere in trappole ideologiche. Vanificare la materialità oggettiva della classe operaia in pure forme soggettive di lotta anticapitalistica è appunto un errore di modo ideologico del neostremismo. Non solo. Ampliare i confini sociologici della classe operaia per includervi tutti coloro che lottano contro il capitale dal suo interno, fino a raggiungere la maggioranza quantitativa della forza-lavoro sociale, e addirittura della popolazione attiva, è una grande concessione alle tradizioni democratiche ». E' qui indicata con estrema chiarezza l'impostazione, che nella sostanza rimane costante nei « due » Tronti, dell'analisi di classe e della composizione interna di classe.

Il discorso della composizione di classe è certamente uno dei centri nevralgici del marxismo degli anni '60, ma in esso si evidenziano anche i suoi limiti: nel mentre esso promuove uno spostamento di analisi sul versante « soggetto » (natura effettiva della classe operaia e sua analisi) rimane tuttavia tutto rinchiuso all'interno del rapporto di produzione diretta (in riferimento a fabbrica e organizzazione del lavoro) e la forma in cui la soggettività si esplica è unicamente nelle forme di lotte (comunicazione delle forme di lotte e generalizzazione della parola d'ordine). Il problema dei soggetti reali e delle loro modificazioni — superamento della vecchia merda attraverso il superamento dell'individuo borghese che è in ognuno — anche nel proletario — rimane completamente al di fuori degli interessi dell'operaismo. Peraltro la stessa attenzione ai *comportamenti* di classe nella riflessione di Negri è essa stessa di natura ambigua nella misura in cui viene legata all'« oggettivo » opporsi della classe al capitale e al suo Stato (dal rifiuto del lavoro all'appropriazione, alla lotta armata).

Piuttosto è il movimento pratico degli anni '70 (femminismo, giovani, disoccupati) che pone questa tematica all'o.d.g.: i contenuti di liberazione al di là dei contenuti rivendicativi, forme organizzative non tanto immediatamente e direttamente « politiche », quanto implicanti un diverso rapporto tra soggetti che si modificano nella pratica del confronto e della lotta. Importante in questi casi è non soltanto la novità storica dell'organizzazione di settori tradizionalmente restii a forme organizzative (l'organizzazione all'interno del mercato del lavoro, nella circolazione rispetto alla tradizione dell'organizzazione soltanto nel rapporto di lavoro salariato), quanto più ancora il fatto che in essa — non a caso le stesse forme organizzative hanno caratteristiche *nuove* — viene promossa e si sviluppa questa pratica modificazione dei soggetti. L'autocoscienza, il « riprendersi la vita », il bisogno di partire da sé, il « sentirsi », il rifiuto radicale di ogni forma di violenza nei rapporti interni al movimento, ecc., stanno a significare questo processo di unificazione stretta tra contenuti di liberazione, forme di organizzazione e modificazione dei soggetti. E questa è la base di un proces-

mia dell'operaio-massa dell'autonomia dell'operaio sociale (composizione politica di classe), dallo Stato-piano allo Stato-crisi, dal partito-tattica al « partito operaio contro il lavoro » (e connessa lettura di Lenin).

so rivoluzionario verso il comunismo; rispetto al quale — ma su questa base — si pongono altri problemi, in primo luogo l'estensione e l'unificazione dei settori di questo ampio movimento, in secondo luogo la mediazione politica (programma, rapporti, movimenti, istituzioni, ecc.). Voglio dire: è a partire dalla nuova composizione di classe e dai suoi elementi *politici* — contenuti di liberazione delle lotte — che soltanto si può in prospettiva proporre tanto il problema dell'organizzazione quanto quello della cosiddetta « mediazione politica », cioè dello scontro e del rovesciamento delle istituzioni. Qualsiasi diversa prospettiva, anche nella veste di scorciatoia apparente, non può che ricondurre a pratiche vecchie ed a riproposizioni — oltre tutto fuori tempo e fuori moda — di modelli superati dalla verifica dei fatti. Anche se possono presentarsi sotto la veste mistificata dell'« autonomia operaia »: la pretesa di congiungere insieme, in una pratica di assalto e di opinioni di liberazione e abbattimento del nemico, si rivela soltanto una illusione idealistica — e largamente minoritaria — di chi vede nella lotta di classe — in una nuova filosofia della storia — unicamente lo « scontro storico » tra operai e capitale. Laddove si tratta invece di un processo che ha certamente salti ben più potenti di quelli che qualsiasi forma di putschismo o giacobinismo può determinare, ma che nessuna avanguardia esterna — generalmente, guarda caso, intellettuale — può violentare.

Quanto a Tronti, nel suo percorso da *Operai e capitale* all'autonomia del politico, le componenti relative all'analisi di classe rimangono nella sostanza analoghe. Essenziale è la riduzione al rapporto immediato e diretto di produzione, l'unico idoneo — lo dice anche il Tronti del '70, abbiamo visto — a cogliere la « materialità oggettiva » della classe operaia; così come la riduzione della soggettività dentro i rapporti di forza (rispetto all'economico prima, al politico ora). Dove possa approdare questo limite nell'analisi di classe si può cogliere nell'incapacità a leggere i processi di formazione della nuova composizione di classe propria del tardocapitalismo, in particolare in Italia, sicché Asor Rosa può vedere nei disoccupati, negli studenti e nei lavoratori precari solo degli « emarginati » contrapposti ai produttori (« due società ») unificabili soltanto attraverso la ricomposizione politica. Proprio come quei socialisti, critici da Marx perché capaci di vedere nel proletariato soltanto la miseria e non anche la capacità di organizzarsi e di emanciparsi.

Perduta la composizione politica di classe e la ricchezza della soggettività che essa esprime o può esprimere, allora diventa inevitabile la perdita di ogni prospettiva rivoluzionaria. Ed infatti, per Tronti la strategia del movimento operaio si riduce all'azione per provocare la crisi tutta politica, nel rapporto capitale-potere. Di contenuti di emancipazione e di liberazione, nemmeno l'ombra; la valutazione dello stalinismo è al riguardo sintomatica. Allo stesso tempo, perso il processo di emancipazione e di liberazione, scompare di fatto il soggetto politico stesso che lo promuove e realizza: l'« emancipazione del partito dalla classe » è l'estremo esito di questa scomparsa nella forma del rovesciamento, meglio della sostituzione del partito alla classe. Ciò significa anche il silenzio sui bisogni, la loro coscienza e pratica emancipativa; una volta esclusa la prospettiva della liberazione, il discorso sugli indi-

vidui e sui bisogni è soltanto vecchio e pericoloso umanesimo.

Detto questo, mi pare però necessario ritornare su un aspetto più volte toccato per accenni e tentare di chiarirlo; è un problema che riguarda noi e l'oggi. Negare l'autonomia del politico non vuol dire sostenere la fine della politica. O almeno, esistono problemi politici *del* movimento. Voglio dire che il movimento corrispondente alla nuova composizione di classe si trova di fronte al problema politico da due punti di vista. Per un verso, perché trova di fronte e contro lo Stato borghese, la « politica » borghese non soltanto come strumento diretto di dominio e di concentrazione del comando ma anche nelle sue articolazioni e mediazioni politiche rispetto al sociale. Da questo punto di vista, la crisi pone in evidenza due aspetti: da un lato, la nuova composizione sociale che quelle articolazioni e mediazioni contribuiscono a produrre (la scuola e l'intero « terziario » ne sono un esempio macroscopico); dall'altro, la soggettività nuova, i bisogni radicali, le nuove lotte che vi si manifestano (ovvero come il capitale produce i propri seppellitori).

Per un altro verso, questo movimento ha al proprio interno il problema della ricomposizione sociale e anche politica dei suoi stessi settori. I modi tradizionali della ricomposizione politica (dal partito-linea, al partito-tattica, agli stessi Soviet) sono inadeguati rispetto a questa nuova composizione sociale: il « rifiuto della politica » dei giovani che ha fatto gridare tanto al qualunquismo, è in realtà la prima manifestazione di questa insufficienza. Non a caso, il movimento opta subito per un confronto (a volte anche scontro) tra le sue stesse componenti nella loro autonomia, che è poi un confronto sui nuovi bisogni emergenti, sulla loro pratica, sulle forme organizzative corrispondenti. Senonché i tempi di questo confronto si incrociano, per meglio dire urtano, con i tempi imposti dalla politica borghese. Del resto che ciò avvenga, è quasi scontato per chiunque non si faccia illusioni del tipo: nel tardocapitalismo « tutto è politica » oppure l'autonomia del movimento cresce linearmente e indipendentemente. E' scontato in base al particolare intreccio di economico e politico — che non è mai identità tra i due termini — caratteristico del tardocapitalismo. Avviene non solo per i giovani e le femministe, ma anche per gli operai seppure in modo diverso: è la mediazione politica (questione del governo e del quadro politico, ruolo del sindacato) che ha finora impedito all'opposizione operaia ai sacrifici di tradursi in lotta, non è certamente il socialismo dell'austerità di Berlinguer. Non solo; è proprio questo urto ad aprire spazi e vecchie mediazioni organizzative con nuove deliranti formulazioni: (« verso un superiore processo di organizzazione », « si è più operai nel partito che in qualsiasi altro luogo ») tipo « area dell'autonomia ».

E allora? Sembra un circolo vizioso: il movimento ha bisogno e cerca nuove forme organizzative; ma ha bisogno subito dell'organizzazione per contrastare l'iniziativa politica borghese. Non è un problema nuovo nella storia del movimento operaio, ma una cosa è sicura: nuovi sono i termini e insufficienti anche le più « gloriose » delle strade già percorse. Nessuno dal proprio laboratorio intellettuale può inventare qualcosa di decisivo al riguardo. Ma una volta Panzieri ha indicato una via che mi sembra quella giusta, parlando di « partito che si estingue ».

Vittorio Dini

“Donne e politica” nell'occupazione dell'Università di Roma

Molte compagne come noi, quando è iniziata l'occupazione, sono andate a vedere cosa stava accadendo, a livello individuale, come «volgo disperso che alza la testa». Era scoppiata una realtà di lotta inedita ed inaspettata che metteva in moto il contesto politico cui noi facevamo passivamente riferimento. Abbiamo sentito da subito la necessità di essere presenti in questo movimento e di scendere in piazza con esso contro ogni tentativo di negare ai movimenti di massa di esistere e lottare autonomamente; d'altra parte il vivere sino in fondo la contraddizione uomo-donna ci ha impedito di appiattirci all'interno del movimento stesso. Dentro le assemblee miste ci siamo sentite come donne, contemporaneamente coinvolte ed estraniare. Il bisogno di capire quello che ci stava accadendo ha premuto perché ci riunissimo in modo separato: questo dato immediato si è trasformato nella volontà cosciente di stare nell'occupazione con tutta la nostra specificità di donne, con tutta la nostra pratica di femminismo.

Il modo di essere nell'occupazione, di far pesare la nostra presenza politica, di rispondere alle scadenze di lotta incalzanti che il movimento universitario si è dato, ci rimandava immediatamente ad uno dei nodi fondamentali interni al movimento femminista, cioè il rapporto con «l'esterno». La difficoltà era, se si vuole, nel rendersi conto che questo «esterno» non potevamo assumerlo come un tutto indifferenziato, come un blocco monolitico impenetrabile ed inconfondibile. Ci siamo accorte che per noi assumeva principalmente questi aspetti: il rapporto con le istituzioni cioè l'analisi della nostra condizione di studentesse, precarie, disoccupate, casalinghe, ecc., il rapporto orizzontale con il movimento cresciuto nell'università, il rapporto con la politica tra virgolette, quella dell'uomo. A questi aspetti del problema hanno grosso modo corrisposto i temi delle commissioni in cui ci siamo divise, cioè «donne e cultura», «donne e lavoro», «donne e politica». Di fatto quest'ultima commissione si è notevolmente ingigantita a discapito delle altre. Possiamo chiederci perché il tema «donne e politica» sia diventato così rilevante. I motivi sono molteplici e sono comprensibili solo ripercorrendo le tappe della nostra discussione.

All'inizio la commissione era nata per capire le differenze, le con-

traddizioni e le ambiguità del nostro rapportarci al movimento universitario. Da questo dibattito è nato il nostro intervento all'assemblea nazionale degli studenti il 26 e 27 febbraio. «Partire dalla contraddizione uomo-donna ha significato per noi individuare la nostra oppressione come oppressione sessuale che si attua a partire dal privato e ciò ci ha permesso di fare del privato il terreno specifico della nostra lotta. Anche l'uomo più oppresso ed emarginato ha comunque e sempre il ruolo di oppressore della donna nel privato e noi non siamo disposte a rinunciare alla lotta contro questa oppressione neanche quando ci troviamo accanto agli uomini in una lotta contro comuni nemici. Lo sfruttato è comunque prodotto del lavoro domestico di una madre e non ha mai considerato cosa le sia costato allevarlo, e continua a sfruttare il lavoro domestico di una donna, madre, moglie o compagna. L'emarginato emargina la donna imponendole la propria sessualità maschile e non è lui ma lei a pagare tutto questo imbottendosi di anticoncezionali o ritrovandosi a vent'anni con tre aborti sulle spalle. Si potrebbe continuare per ore... Proprio perché nel privato il maschio ha comunque, qualunque sia la sua classe e il suo grado di sfruttamento e di emarginazione, questo ruolo di oppressore, riteniamo mistificante ed impraticabile una trasposizione al di fuori del movimento delle donne dei nostri contenuti e parole d'ordine». (Dal nostro intervento letto all'assemblea nazionale).

Man mano che andavamo avanti ci siamo rese conto che il punto fondamentale era di verificare nella pratica la possibilità di esprimersi da donne su tutti i livelli di oppressione (privati e pubblici) che viviamo. Perciò anche su quegli aspetti della nostra condizione all'interno della società che finora abbiamo delegato alle organizzazioni politiche.

L'intenzione era quella di andare ad intaccare un po' al di là della semplice negatività ormai riconosciuta ed ammessa della politica tradizionale. Forse di capire come la politicità dei momenti di vita e dei bisogni che esprimiamo possa muoversi anche su problemi e contenuti non ancora collettivamente elaborati attraverso la pratica femminista dell'autocoscienza. Quindi ciò significa anche la volontà di affrontare il discorso del potere non solo nell'accezione per cui sembra che, con la riproposizione dei rapporti originali familiari (come il rapporto autoritario con il padre, ecc.), la realtà diventi inesistente e rimangano solo fantasmi e dubbi.

Il problema è quello del nesso femminismo-comunismo, non più negli spazi asettici di un astratto dibattito ma nel vivo di un incontro-scontro molto più concreto. Abbiamo sentito però che questo nodo basilare si poneva per noi in modo diverso da altre compagne che pure, dopo il nostro intervento all'assemblea nazionale, hanno fatto riferimento alle commissioni femministe presenti nell'occupazione. Qui abbiamo potuto verificare che al di là del dichiararci tutte femministe sussistevano diversi livelli di coscienza, differenti modi di porsi verso «l'esterno», diverse pratiche. Anche se la contraddizione uomo-donna è, più o meno, assunta da tutte, c'è chi la considera un tema «vecchio» mentre «il salto qualitativo» del femminismo sarebbe costituito da una riappropriazione non solo del sociale e della politica, ma anche degli strumenti d'intervento maschile. Alcune compagne credono che sì, va bene, si può essere femministe ma in fondo con un po' di sensi di colpa perché in realtà

l'oppressione della donna è secondaria rispetto all'opposizione capitale-lavoro salariato. Altre riaffermano più o meno consapevolmente la logica dei « due tempi »: « prima prendiamo il potere » e poi... « si discute ». Hanno trovato difficoltà ad essere accettati anche la pratica dell'autocoscienza e il separatismo cui non abbiamo rinunciato con questa esperienza — perché per noi è separatismo dal maschio e non dalla realtà — ma riaffermato come esigenza momento per momento, proprio dove l'incontro-scontro con i compagni era più evidente (basta pensare a come siamo state nelle manifestazioni, organizzate in modo separato e con i nostri contenuti autonomi, ad esempio il nostro discorso sulla divisione sessuale del lavoro, cioè sulla divisione storicamente determinatasi tra lavoro produttivo e riproduttivo). Su queste difficoltà pesano esperienze di militanza in organizzazioni politiche spesso non ancora analizzate, l'uscita dai partiti avvenuta più sulla base dello sfascio di questi che su una presa di coscienza sull'eventuale impossibilità di intervenire come femministe. Comunque anche la doppia militanza si è presentata come un nodo non risolto, spesso non più come militanza in un partito e nel movimento femminista contemporaneamente, ma come riferimento interno a queste diverse realtà. Doppia militanza, quindi, come diversi parametri di analisi e strumenti di elaborazione (metodo marxista e autocoscienza) irrinunciabili che tuttavia continuano a muoversi su piani differenti. In un momento in cui la realtà esterna porta a volersi esprimere, in cui vi è l'« urgenza » del giudizio, è facile che i vecchi strumenti prendano il sopravvento.

Oltre a questa contraddizione interna a noi ci si è posto un interrogativo di fondo: se l'ansia di riportarci al movimento universitario non celasse anche un'ennesima richiesta di esistenza al maschio e quindi, ancora una volta, un'identità in negativo. Se è vero che lo stare nella università ha imposto come imprescindibile il problema del confronto con il movimento che qui è nato, cioè con le sue scadenze di lotta, con i suoi tempi incalzanti, con tutte le sue differenziazioni, è anche vero che questo movimento ha molte facce fascinatorie ed in quanto tali pericolose. Ad esempio ci rimanda una versione maschile di alcune tematiche sulle quali siamo nate come movimento femminista, cioè temi come « il personale è politico », il « riprendiamoci la vita », il recupero della creatività, ecc., che però si snaturano non partendo dalla contraddizione uomo-donna, divenendo, nel migliore dei casi, puro antiautoritarismo. Oppure ancora, sempre a proposito dei rischi possibili, c'è da notare che, allo interno del movimento universitario, si muovono quelle stesse storiche avanguardie del '68, tanto storiche da apparire oggi un tantino vetuste, che un tempo per alcune di noi incarnavano e davano voce al « progetto politico », alla critica dell'ideologia come consapevolezza teorico-scientifica dei bisogni politici, ecc., ecc..., e il rigore scientifico, come ognuna sa, è irrefutabile!!! Costoro sono stati una sorta di super io, un padre cattivo al quale abbiamo sbattuto la porta in faccia senza più solo misurarci nel merito dei suoi precetti ma rifiutandone anche e soprattutto l'autoritarismo ottuso e sordo. Anni di pratica separatista ci hanno reso forti dandoci nuovi strumenti e consapevolezza politica di noi, ma ci chiedevamo come mai in fondo questa dimensione politica comune col maschio-avanguardia avesse ricomposto anche sul piano pri-

vato — quando magari si tratta del proprio compagno — certe annose conflittualità. Ora, non c'è niente di male se un improvviso senso di solidarietà « appiana i dissapori di coppia »; ma l'altro aspetto, quello di far riferimento all'uomo come norma, come modello o comunque il bisogno che, sia pure in ultima istanza, ci venga da lì una conferma, un'accettazione del nostro operato, non sarà un pericolo reale? Perché nel momento in cui, in modo più o meno inconsapevole si accetta questo piano, magari perché urgono gli eventi, magari perché prevale la logica selvaggia d'assemblea, finiamo per dare ai nostri discorsi un taglio emancipatorio, vedi un certo modo di impostare la discussione sul problema della violenza.

Questo è un tema molto importante sul quale l'intero movimento femminista ha avviato la riflessione sin dalla manifestazione notturna del 27 novembre, che si pone immediatamente con la restrizione dell'agibilità politica che abbiamo scontato anche l'8 marzo; eppure è estremamente riduttivo e si falsa il piano della discussione se il dibattito si fissa sul dilemma: o « stiamo in casa » o scendiamo in piazza « armate fino ai denti ». Nella pratica abbiamo già acquisito in molte occasioni la capacità collettiva di esprimere con forza i nostri contenuti: ad esempio quando abbiamo occupato la presidenza nel corso dell'assemblea nazionale degli studenti, il nostro era un gesto di forza, una risposta violenta a chi faceva violenza impedendo un confronto reale. E' evidente che si tratta di un discorso aperto, soprattutto dopo la manifestazione di sabato 12, che ci ha lasciato la sensazione pungente di sentirci travolte da Cossiga, dagli eventi, dai compagni, ed è senz'altro un tema da approfondire, così come va ripresa la riflessione sull'intreccio emancipazione-liberazione per le donne che sono all'università come studentesse, precarie, disoccupate, casalinghe, ecc.

Queste note, ovviamente, non vogliono essere un'analisi rigorosa ma solo un primo ripensamento dell'esperienza che, come femministe presenti all'università, stiamo vivendo in tutte le sue contraddizioni, difficoltà, dubbi: in tutta la sua ricchezza.

*Anna, Emanuela, Paola, Rossella
della commissione femminista
« Donne e politica » dell'Università di Roma*

“Da sè gli uomini non cambieranno niente”

Vorrei tornare un momento sul seminario di Spoleto (pubblicato sul «Quaderno» di *Ombre rosse*) per continuare con il maggior numero possibile di compagne e compagni il dibattito su un punto che mi sembra cruciale. Il vero nodo che sta dietro i bisogni è la questione razionalità-destrutturazione: nei termini in cui è emersa a Spoleto, per me personalmente non era una contraddizione in alcun modo dialettica, ma una intollerabile lacerazione. Per questo e per il fatto che lo penso politicamente decisivo mi è necessario riparlare. Supero le resistenze a scrivere da sola di queste cose perché, mentre nel movimento femminista elaboriamo collettivamente la nostra pratica e la nostra teoria, per il confronto con i compagni, che molte di noi non intendono abbandonare, mi sembra lecito e necessario parlare ognuno a livello individuale (individuale nel senso in cui Peter Schneider dice del suo romanzo *Lenz*: «tornare a dire "io" per poter dire in modo più preciso "noi" »).

Io non credo che la razionalità sia maschile e l'affettività femminile, come dicono alcune compagne, né che esistano due razionalità, una maschile, sintetico-astrattiva, una femminile, adesivo-analitica, come dicono alcuni compagni. Credo invece sia utile porre il problema così: a partire dalla rivoluzione industriale e sempre più col passaggio al capitalismo monopolistico la ragione — come i teorici della Scuola di Francoforte, soprattutto Horkheimer, ci hanno spiegato — è diventata da oggettiva soggettiva, cioè volta a determinare i mezzi e non i fini. Il femminismo rappresenta da allora il più grosso tentativo di opporsi a questo tipo di ragione che è «maschilista», nel senso che il maschilismo, pur preesistendo al capitalismo (il femminismo infatti ha il grande respiro del riscatto di millenni di oppressione), ne è diventato forma specifica e funzionale. Una delle maggiori difficoltà teoriche che il movimento femminista deve affrontare è appunto la sua dipendenza e insieme la sua autonomia dal capitalismo: ancora non ci è chiara la matrice materiale del femminismo, ma già sappiamo che non può essere rintracciata al livello della «struttura» — trasformazioni del mercato del lavoro o cose analoghe — per il semplice motivo che la pratica femminista ci ha dimostrato che l'autocoscienza, e non la collocazione sociale, si fa matrice materiale di nuova coscienza: per questo sappiamo che non bastano, o forse non servono, gli strumenti marxisti per avviare

la nostra costruzione teorica, e per questo il femminismo ha posto in modo nuovo il problema dei soggetti politici.

Ma, a parte questo compito teorico che è specifico del movimento femminista, io penso che non si tratti per nessuno, né compagne né compagni, di contrapporre il corpo alla mente, l'emotività alla logica, la destrutturazione all'organicità, il partire da sé al partire dalle cose (è vero che le donne tra loro fanno la prima cosa e gli uomini tra loro la seconda, ma questo viene solo dal fatto che le donne, in quanto escluse dal potere, sono meno alienate). In tutte queste posizioni si riproduce quella scissione materia-spirito, natura-storia, che è l'essenza stessa della concezione borghese del mondo: torna, ad esempio, nel filo-femminismo di molti compagni, l'antico razzismo della donna più legata, per destino biologico, alla Natura, alla Vita, all'Istinto, eccetera. Né penso che si tratti per i compagni di vedere nel femminismo un risultato acquisito da imitare, ma al massimo una indicazione di scopi che anche loro, coi loro strumenti, sono tenuti a sviluppare o a reinventare: non credo si debba dire che tutti dovrebbero fare autocoscienza, ma invece che tutti dovrebbero cercare, nella massima diversità di direzioni e di percorsi, le stesse cose. E queste cose sono: 1) i contenuti materiali e comunisti della « sete di assoluto » presente nelle istanze di ricomposizione tra logica e affettività proprie del femminismo: cioè, puntare sull'utopia senza scivolare nell'idealismo, suo fratello dannato; 2) la liberazione — nel senso di espressione — del lato femminile e del lato maschile di tutti, uomini e donne (facendo molta attenzione a non scambiare nelle donne il maschile col femminile represso e a non dimenticare che negli uomini il femminile è molto più profondamente sepolto); poiché l'arte è l'unico caso in cui questo è talvolta avvenuto, si potrebbe anche dire: la possibilità per tutti di essere artisti; 3) il paziente e (perché) rivoluzionario sganciamento della ragione dal potere (non a caso il nodo del potere è in questo momento il più intricato e drammatico per il movimento femminista) e la altrettanto paziente ricerca dei suoi nessi con il contrario del potere: imparare, cioè, a parlare per farsi capire, non per avere ragione.

Da questi compiti nessuno può tirarsi indietro delegandoli alle donne, né eluderne le estreme difficoltà proponendo soltanto la destrutturazione, scorciatoia densa di pericoli individualistici e che non ci garantisce che non destrutture anche la voglia di cambiare il mondo, lasciando solo la sterile voglia di cambiare se stessi. Ci sta davanti una cosa enorme, che tutti vagamente indichiamo col nome « bisogno di teoria »: trovare una ragione non funzionale al dominio, una dialettica che non ingoi la realtà né deformi ogni scelta di valore in scelta di efficienza, una logica che permetta di avere la moglie ubriaca e la botte piena, che consenta di affermare, di fronte a ogni scelta inaccettabile: *tertium datur*. Trovare anche una sublimazione non repressiva, perché io penso che il pessimismo materialistico di Leopardi e di Freud — che come femministe forse dobbiamo con dolore, quali padri amati, abbandonare, ma di cui i compagni potrebbero forse ancora in qualche misura considerarsi gli eredi — una cosa a tutti abbia insegnato, che per ora non vedo come ci sia possibile buttare via: che senza un qualche tipo di sublimazione non si può costruire un progetto, ma solo subire un destino.

Per fare tutto questo bisogna certo accettare prezzi — la fatica e la sofferenza che ci ricordano Gabriella e Giaime nei loro interventi a Spoleto — e probabilmente rinvii, ma non si può ribaltare semplicisticamente la ragione (se vuol dire appropriarsi di strumenti di conoscenza e non mettere le braghe al mondo) in un suo pauroso opposto. Bisogna anche cominciare a riflettere sul rapporto tra la totalità, che è il cuore del « nuovo modo di far politica » (orrenda espressione, mutuata dal mondo delle merci e non degli uomini) e la consapevolezza che la ricomposizione unitaria non è ora e subito storicamente possibile se non come fuga. Di questo si potrebbe cominciare a discutere partendo dal dilemma posto da Brecht: « Se si aspira al godimento, come si fa a combattere? E se non si aspira al godimento, perché si dovrebbe combattere? »

Uno dei filosofi illuministi da cui è partito il tipo di ragione che oggi vogliamo combattere, Diderot, diceva che essa era una debole fiammella, ma l'unica luce che l'uomo avesse per avventurarsi in un bosco oscuro: io non credo che oggi per i rivoluzionari il problema sia soffrire su quella fiammella per spegnerla, ma invece sapere che è inutile ripararla con la mano e bisogna rischiare ed esporla al vento. E soprattutto essere convinti del fatto che la barbarie passa se i rivoluzionari si rassegnano a scegliere tra il bosco oscuro e la fiammella, tra l'inconscio e la coscienza, tra la società e la persona, tra il fuori e il dentro di sé, eccetera.

Sarebbe bello se i compagni, in fraterna alterità di vie, cercassero tutto questo. E che, ogni volta che hanno la tentazione di sostituire a questa ricerca la lode o l'esaltazione del femminismo, si fermassero su queste parole di Verena Stefan, la compagna tedesca il cui libro è recensito in questo stesso numero:

« Le donne sono migliori degli uomini, diceva Dave, esse sono più democratiche umane diplomatiche tutte le donne sono belle! diceva anche: voi dovete cominciare a fare la rivoluzione da sé gli uomini non cambieranno niente. sono così impegnati ».

Anna Rossi-Doria

L'animazione come religione della socialdemocrazia

L'animazione entrò nella scuola, otto anni fa, con carattere di rottura nei confronti di una tradizione di insegnamento consolidatosi sulla dipendenza, la passività e la soggezione dei bambini. Nell'intervento dei primi animatori, che si proponevano di portare fino in fondo lo scontro con l'istituzione, le tematiche del '68 agivano come propulsore nella scelta di approfondire i problemi legati a una nuova concezione del bambino, dell'individuo, dei rapporti con i bambini e con gli insegnanti.

Quest'atteggiamento determinò un carattere nuovo nello scontro, affiancandolo al momento rivendicativo l'approfondimento dell'aspetto eversivo della creatività.

Ma se l'animazione così intesa (pur tra mille contraddizioni determinate dal tentativo di trasferire pari pari acquisizioni prodottesi nell'università, come luogo della contestazione, senza fare i conti con una realtà così diversa come quella di una scuola elementare) (1), creava il terreno per l'espressione e la crescita di «bisogni radicali» nella scuola, quelle stesse tematiche, che ne erano all'origine, trovarono un diverso destino all'interno della sinistra rivoluzionaria.

L'aspetto rivendicativo delle lotte e l'urgenza di rispondere alle scadenze imposte dal nemico di classe chiudevano ogni spazio per l'espressione di quei bisogni all'interno delle organizzazioni politiche. I militanti, che lavoravano nella scuola, si ritrovarono così a vivere una sorta di sdoppiamento per cui l'intervento «politico» militante doveva seguire schemi ben determinati (il volantino, l'assemblea, la scadenza di lotta) mentre lo sviluppo dei rapporti con i singoli individui all'interno della scuola era totalmente ignorato dall'organizzazione e lasciato all'iniziativa personale del compagno, senza alcuna possibilità di verifica collettiva.

Con l'emergere di nuove soggettività rivoluzionarie, il loro imporsi e l'andata in crisi della militanza «politica», anche l'animazione ha assunto una valenza nuova per il movimento, che però sconta duramente il suo ritardo su questo terreno. Se l'animazione oggi viene investita dei compiti più svariati e riempita di contenuti anche antagonisti a quelli che l'avevano caratterizzata all'origine, tutto ciò non è attribuibile solo all'ambiguità cui si presta la sua natura di «tecnica». Quello che, in realtà, ha determi-

(1) Pensiamo, per esempio, ai problemi creati da un'applicazione già ideologica dell'antiautoritarismo.

nato profondamente il carattere con cui si presenta oggi e le molteplici deviazioni dal progetto cui era legata è stato quel suo svilupparsi in un rapporto simbiotico con la figura dell'animatore.

A Milano, adesso, di animazione ce n'è a tonnellate e le forme che assume sono tali per cui, anche volendo, non ci è possibile offrirne un quadro dettagliato. Nel suo sviluppo però, si sono definite tre linee di tendenza precise: è su queste che ci fermeremo dato che qualunque variante è riconducibile al loro interno.

1) La prima, quella che potremmo definire « storica », è legata alla figura di alcuni animatori di matrice teatrale che cercavano nella scuola una professionalità diversa. Già all'inizio il loro intervento era caratterizzato dal notevole apporto di tecniche (allora molto legate al teatro, da cui provenivano) e dalla sporadicità della presenza nella struttura scolastica. Dal confronto con la scuola e con le esperienze di didattica attiva, nacque in loro l'esigenza di rifondare l'animazione su basi psicopedagogiche e prese l'avvio un processo di scientificizzazione del metodo che, prima, si fondava sulla ricerca spontanea di tecniche che permettessero al bambino di esprimersi con un linguaggio che non fosse quello codificato dalla scuola ufficiale.

L'evoluzione di questo processo ha portato alla definizione di una linea di tendenza che oggi appare come la più credibile. Parallelamente allo sviluppo dell'animazione in tal senso, gli animatori che lo determinavano sono andati via via acquisendo professionalità (e iscrivendosi al PCI). Sono quelli che oggi presentano le proposte di intervento più organiche, supportate da un discorso sull'educazione permanente al cui interno il decondizionamento, la creatività, la socializzazione, la partecipazione diventano momenti essenziali. Il ruolo di professionisti che hanno acquisito di fatto (è soprattutto a loro che i Comuni fanno riferimento per l'aggiornamento didattico) ha determinato anche la natura delle loro prestazioni attuali: esercizio di una funzione di consulenza per l'aggiornamento degli insegnanti e degli animatori e per l'impostazione delle attività nella scuola; proposizione di programmi ben definiti che si articolano in una serie di tappe precise (solitamente si parte dalla conoscenza e dall'uso liberatorio del corpo per passare alla ricerca d'ambiente, alla socializzazione e alla comunicazione) realizzabili mediante l'uso di tecniche specifiche; verifica periodica (solo in alcuni casi) dello svolgimento delle attività.

2) La seconda linea di tendenza, sviluppatasi parallelamente alla prima (con uno scarto di due anni circa), comprende una serie di compagni, più o meno legati al movimento, che, singolarmente o in gruppo, hanno portato avanti un lavoro caratterizzato soprattutto dalla continuità del rapporto con la scuola. Le contraddizioni quotidiane che si vivono nell'istituzione hanno posto a questi compagni una serie di problemi concreti: dallo spazio, al materiale, al boicottaggio della scuola ufficiale, alle difficoltà di rapporto con gli insegnanti e con i bambini, alla conflittualità che il porsi come momento di costruzione alternativa rende costante. Al ricatto di una situazione lavorativa precaria non esistono alternative data la difficoltà, determinata dal rapporto domanda-offerta, di compiere una scelta preferenziale rispetto al luogo di intervento (ammesso che si trovino spazi più agibili).

Tutto ciò ha determinato e determina un'evoluzione molto diversa dell'animazione a loro legata. L'impossibilità materiale di approfondire la ricerca scientifica li ha portati a una scarsa e disorganica produzione di proposte operative e di tecniche. D'altra parte la ricerca necessita, oltre che di una situazione lavorativa che lasci più respiro, anche di una disponibilità di mezzi, strutture e persone (vedi, nel caso degli animatori professionisti, i finanziamenti, il rapporto con l'M.C.E., il sostegno del Partito), inconciliabile con la «posizione» di questi compagni. Nel rapporto quotidiano con la scuola però, ha preso forma un metodo che si propone, a partire dalle esigenze reali dei soggetti, di consentirne, oltre che la libera espressione, anche una presa di coscienza effettiva. Tal metodo discende da una concezione elastica dell'animazione vista all'interno di un processo dialettico che la determina nelle situazioni, il che comporta un rapporto con le tecniche che è di reinvenzione continua.

Per questo oggi, se gli animatori «non istituzionalizzati» sono in grado di fare una critica motivata alla prima linea di tendenza per quanto riguarda l'applicazione di metodi e programmi rigidi a una realtà contraddittoria, che loro conoscono meglio, non sono però in grado di contrapporre alla «validità scientifica» di quella proposta operativa, una proposta altrettanto organica. Il loro metodo, d'altra parte, sfugge a una definizione precisa dal momento che non si basa sulla ricerca e la sistematizzazione di una serie di tecniche, ma sull'attenzione e sul coinvolgimento personale nel processo di modificazione dei soggetti agenti nella scuola.

3) La terza linea di tendenza ha invece un'origine molto più recente e si distacca nettamente dalle altre due.

Essa esprime la necessità della borghesia di adeguarsi ai tempi e di darsi strumenti nuovi per mantenere la solidità delle proprie strutture di egemonia culturale, messe in crisi dall'esplosione di richieste diverse.

L'animazione, in questo caso, viene assunta come un insieme di tecniche espressive: il fascino del loro linguaggio consente di presentarsi con una facciata di rinnovamento e l'espressione creativa, incanalata, trova uno spazio entro cui emergere, che è facilmente controllabile. Mentre nelle due linee di tendenza precedentemente analizzate l'animazione ha avuto uno sviluppo progressivo, continuamente alimentato dal confronto con il tessuto scolastico, in questo caso di sviluppo non si può certo parlare (se non in senso quantitativo, purtroppo) dato che l'ingresso nella scuola è determinato dalla necessità di recuperare un terreno minacciato. Tale recupero può avvenire solo attraverso un piano di intervento attentamente studiato perché produca l'effetto di restituire alla scuola la sua funzione di riproduzione ideologica. Ancora una volta quindi, si cerca di agire sugli individui nel modo più efficace. Che gli individui facciano richieste più esigenti costringe a un aggiornamento dei metodi. Da qui la scelta dell'animazione come proposta di tecniche liberatorie che consentono lo sfogo delle tensioni e l'evasione. Per questa via si dà una risposta ai bisogni di un'espressione individuale più ricca, per di più nel gruppo «in cui si sviluppa il massimo di intensità affettiva» (2). *Grazie all'animazione dunque, l'individuo in crisi può tornare ad accettare il sistema e se stesso nel sistema.*

(2) Espressione che usano i teorici di CL per definire l'effetto della festa.

L'inadeguatezza degli strumenti di potere culturale che fino al '68 avevano garantito l'egemonia della borghesia su questo terreno, viene messa a nudo da due fattori in particolare: da una parte il prodursi, all'interno della borghesia stessa, di uno sviluppo tecnologico che richiede una forza lavoro diversa, dall'altra l'emergere di nuove soggettività rivoluzionarie che mettono in crisi il concetto borghese di individuo. E' a questo punto che la borghesia intravede la possibilità di conciliare il proprio interesse pratico con il recupero di quei valori che, se non vengono svuotati della loro potenzialità eversiva, rischiano di minacciarne il dominio. L'indicazione del come procedere nel suo programma di assimilazione, viene ancora una volta da chi, insieme all'obiettivo, si era dato gli strumenti per raggiungerlo. Nel caso dell'animazione, il potere si è trovato a disporre di una serie di tecniche, elaborate e sperimentate dai compagni, che potevano consentirgli di raggiungere lo scopo una volta prese e inserite nella propria logica di conservazione dell'egemonia culturale. All'individuo che richiede una espressione più ricca del proprio essere si possono offrire quelle tecniche che aiutano a disinibirsi, a sviluppare la creatività, a recuperare le potenzialità espressive del proprio corpo, a socializzare con gli altri, basta saperle controllare e incanalare « in ambiti subito istituzionalizzati » (3). E' così che l'animazione diventa il momento di sfogo, di evasione, di festa. Lo scopo è raggiunto. Come scrive Jervis (4), « nella società industriale avanzata, il tipo di cittadino richiesto dal potere non è più solo colui che ubbidisce e non pensa: ma anche quello che discute, desidera e "crea". Per maneggiare una tecnologia complessa bisogna essere disciplinati, ma anche intelligenti e inventivi; per consumare molto, bisogna essere ottimisti, disinibiti e "creativi"; per adattarsi a un mondo che è sempre più inumano, bisogna moltiplicare e potenziare le occasioni di evasione, di oblio, i finti rovesciamenti di potere del carnevale, il gioco, la festa ».

Ma se la borghesia si è ritrovata, a un certo punto, costretta a un riadeguamento dei propri strumenti di egemonia culturale, per il PCI il cammino è stato inverso.

Infatti sono stati i « suoi » animatori a elaborare, in questi anni, gli strumenti più avanzati nel campo dell'animazione e il Partito si è ritrovato, a un certo punto, a dover gestire un patrimonio metodologico molto ricco. Bisognava conciliare questo patrimonio con la linea politica di compromesso tesa a raccogliere il consenso. Come in sede di governo, anche nell'ente locale e nella scuola occorreva trovare l'accordo con le altre forze politiche eliminando la conflittualità. Ma eliminare la conflittualità significa eliminare la possibilità che si instauri un processo dialettico in grado di modificare profondamente i soggetti e le strutture. Ecco perché oggi anche nella scuola, grazie alla compenetrazione sempre più stretta dei due progetti politici, l'animazione tende ad assumere un carattere sempre più neutro e le tecniche rischiano sempre più di assolvere una funzione totale.

Gli animatori legati al PCI, in questa logica, si trovano a essere due volte strumentalizzati: la prima, dalla borghesia e dai suoi emissari (CL, le direzioni didattiche, gli insegnanti reazionari) che si impadroniscono dei

(3) Cfr. Jervis in O.R. n. 17, pag. 11.

(4) Ibidem, pag. 10.

loro strumenti per rendere più gioiosa l'alienazione e l'integrazione nel sistema; la seconda, dalla ragione « politica » del Partito che tende a svuotare il loro intervento del significato eversivo, riducendolo a professionalità « seria » e progettazione scientifica.

Per questa strada si arriva a fare dell'animazione una nuova religione capace di raccogliere l'adesione di tutti al di sopra del colore politico.

Anche se al Partito si deve attribuire la maggior parte di responsabilità nell'aver portato i propri animatori a formare un'élite di « professionisti », questi non sono però esenti da colpe. Infatti se non avessero compiuto la scelta di coltivare il proprio orticello, privilegiando il momento della riera « scientifica » invece di porre le basi per l'autogestione di quest'attività, non si potrebbe realizzare con tanta facilità, nel campo dell'animazione, l'ipotesi gramsciana di una classe degli intellettuali con funzione di governo, che il PCI tende a riproporre oggi a tutti i livelli. Lo esempio più illuminante, in tal senso, ci viene dai corsi di aggiornamento per insegnanti e di preparazione per animatori. L'organizzazione verticale di questi, sancisce a livello istituzionale la costituzione di una classe di professionisti-animatori che dirigono gli altri animatori inseriti nella scuola in posizione subordinata.

Oltre ai corsi che vengono tenuti in ambiti esterni alla scuola (su cui torneremo brevemente più avanti) vengono istituiti corsi di breve durata, in apertura dell'attività di doposcuola, per i doposcuolisti e per gli animatori destinati a svolgere la funzione di specialisti o di coordinatori di plesso. La gestione di questi corsi, istituiti quest'anno da tutti i « comuni rossi » della cintura milanese che hanno inserito l'animazione nel doposcuola, viene affidata agli animatori « professionisti », che agiscono singolarmente o in gruppo, oppure ad Associazioni o Enti che si sono dati anche questa funzione. La costante di questi corsi, indipendentemente da chi li gestisce, è di offrire una serie di tecniche, che vengono sperimentate direttamente dagli allievi, e un programma da svolgere successivamente con i bambini. A questo punto che il corso venga affidato a un animatore o a un gruppo di animatori che fanno riferimento al PCI oppure al CEMEA (ente morale riconosciuto nel 1964 con decreto presidenziale, che a Milano ha il pieno appoggio delle direzioni didattiche) non ha più molta importanza. In alcuni casi anzi, si sceglie il secondo proprio per dimostrare la propria apertura al dialogo e la volontà di una gestione pluralista. Quando la scelta non è determinata, come nel caso suddetto, da una ragione di opportunità politica, si seguono criteri clientelari per cui capita che tra « i professionisti » se ne trovino anche di quelli che, dopo essersi fatti « un nome » nel Partito, si limitano a proporre nei corsi alcune tecniche scopiazzate in giro e sempre le stesse da anni.

Per i corsi « istituzionali » il discorso non cambia molto, forse peggiora. Si parte dal Corso per animatori del Piccolo Teatro e dal Corso di formazione per coordinatori di plesso dell'ARCI-UISP, per arrivare al Corso per animatori del tempo libero istituito dalla regione (che raccoglie fra gli insegnanti loschi figure del sottobosco democristiano accanto a compagni del PCI e altri), al Corso del CRT (centro per la ricerca teatrale, diretto da Sisto Dalla Palma, democristiano che si avvale della collaborazione di vari compagni) e al Corso dell'OPPI, gestito da Gesuiti, cui la regione, insieme a finanziamenti cospicui, riconosce la facoltà di dare un

punteggio valido per le graduatorie scolastiche (solo all'OPPI, come a dire che è su questo che si punta).

Si può ben dire che la religione dell'animazione ha già i suoi prelati, i suoi sacerdoti e i suoi seminari.

Le conseguenze pratiche di questa politica di compromesso emergono con ancor maggiore chiarezza se si guarda al PCI come datore di lavoro nei « comuni rossi ».

Ripercorrere la nostra esperienza in questo senso, cercando di trarne alcuni dati, già confrontati con le altre situazioni, può essere utile.

Le assunzioni (una volta prese le debite informazioni dall'ARCI-UISP o dagli altri « comuni rossi » presso cui l'animatore è stato precedentemente impiegato) avvengono, sia per gli animatori che per gli insegnanti, secondo queste modalità: 1) domande di assunzione presentate dagli insegnanti e animatori, in misura superiore all'offerta; 2) colloquio selettivo e valutativo con una sottocommissione scuola (5), formata dall'assessore alla PI, un direttore didattico, un sindacalista e rappresentanti delle forze politiche, cui spetta la definizione dei criteri per formare una graduatoria; 3) assunzione vincolata alla frequenza del corso di aggiornamento.

Il tipo di assunzione, legato a delibere comunali e non a un contratto, si rifà a una legge del 1915 (che prevede, fra l'altro, l'insindacabile facoltà di licenziare a discrezione dell'assessorato competente) ed è a tempo determinato. Il livello degli stipendi non segue un criterio preciso, ma varia da comune a comune, andando da un minimo di 110.000 lire mensili a un massimo di 200.000. Il pagamento delle ferie e della tredicesima è a discrezione dell'ente locale.

Questo modo di organizzare la « sperimentazione » nei « comuni rossi », che è conferma e attuazione di un progetto politico, diventa strumento di controllo sul personale.

Dalla coesistenza pluralista che, delegando responsabilità alla scuola ufficiale, le consente di estendere al doposcuola il proprio potere, in nome della continuità didattica...

...al ricatto della precarietà che, oltre a creare divisione e conflittualità fra il personale confondendo le controparti, genera qualunque cosa: le insegnanti che si ritrovano a subire il ricatto materiale del comune da una parte, e l'ingerenza didattica della scuola del mattino dall'altra, si trovano chiuso ogni spazio di intervento autodeterminabile;

...all'ulteriore divisione fra il personale creata dalla fissazione di ruoli precisi in senso verticale: doposcuoliste (che tengono la classe), specialisti (che si inseriscono con l'apporto di una tecnica specifica, ruotando nelle classi), coordinatori di plesso (che fungono da tramite fra comune e scuola del mattino, esercitando un controllo sullo svolgimento delle attività di doposcuola);

(5) Tale sottocommissione è un'emanazione della Commissione scuola (organismo pluralista che, seguendo l'indicazione *non vincolante* della Regione, può essere costituita dalla giunta comunale; essa viene convocata periodicamente con potere decisionale rispetto al tipo di gestione da applicare al doposcuola, quindi determina i criteri di assunzione, a chi affidare il corso di aggiornamento e quali funzioni assegnare a tutto il personale impiegato nel doposcuola).

...alla mobilità del personale (cui vengono richieste prestazioni supplementari nel prescuola, nei corsi di sostegno e nel servizio pullman) resa possibile dalle condizioni di precarietà in cui è mantenuto.

Che cosa determini, l'aver il PCI come datore di lavoro, nei compagni che sono costretti ad accettare un impiego nel doposcuola, lo analizzeremo successivamente entrando nel merito della nostra esperienza.

Molti compagni giovani tendono oggi a cercare un'occupazione nel settore dell'animazione, intravedendo in essa un terreno che consente la coesistenza del momento di espressione personale con quello di intervento collettivo.

Al di là delle difficoltà oggettive che la tendenza in atto all'istituzionalizzazione di questo tipo di intervento comporta, intravediamo un grosso rischio nell'atteggiamento che spesso si accompagna a questi tipo di scelta. Per molti la spinta a scegliere un'attività lavorativa in cui la creatività abbia una funzione centrale, corrisponde a una ricerca di spazio e di tempi che non determinano necessariamente acquisizione di strumenti e presa di coscienza. Quest'atteggiamento rischia di riproporre lo stesso tipo di problemi che caratterizzarono l'animazione all'origine, quando una applicazione ideologica di valori nuovi, sperimentava i propri limiti sulla pelle dei bambini.

La necessità di fare i conti con una realtà di alienazione e non-libertà del bambino è invece il primo passo che l'impatto con la scuola impone. Se l'animatore è sprovvisto di strumenti e soprattutto di coscienza della propria alienazione e non libertà, i guasti che può produrre sono enormi. D'altra parte la strada percorsa in questi anni, oltre al superamento dei più macroscopici errori ideologici, ha consentito che, nel confronto quotidiano con la scuola, si definissero una serie di tecniche che, se sostenute da un modo corretto di rapportarsi agli altri, possono costituire strumenti validi di intervento.

Più complesso è il discorso per quanto riguarda la presa di coscienza, dal momento che essa implica un processo lungo e faticoso che, se può e deve continuare e arricchirsi nello specifico del lavoro di animazione, presuppone però già uno sforzo antecedente.

Vale la pena di sottolineare, a questo punto, la distanza che separa le tecniche dagli strumenti per non cadere nell'equivoco che un concetto errato di professionalità rende sempre più diffuso. Abbiamo visto quale funzione abbiano acquisito le tecniche nel « professionismo » dell'animazione e nel progetto della borghesia. Quando parliamo di strumenti alludiamo invece a qualcosa che permetta di incidere profondamente nel tessuto scolastico. La tecnica viene ad assumere, in questo caso, un valore parziale e viene subordinata al bisogno di modificare concretamente la realtà. Per questo lo strumento presuppone un atteggiamento creativo, di ricerca continua e di riappropriazione che coinvolge la tecnica stessa in un processo di reinvenzione. Non neghiamo il contributo tecnico che alcuni animatori « professionisti » ci offrono, ma l'applicazione acritica o letterale che spesso ne viene fatta. Riemerge così il nesso che lega strumenti e presa di coscienza in un rapporto che determina la qualità dell'animazione. La sua capacità di svilupparsi in senso rivoluzionario e di produrre modificazioni si può misurare nella richiesta di potere che esprime. Ma solo in

una dimensione collettiva, tale richiesta si esprime come forza in grado di imporre e affrontare uno scontro radicale.

La figura dell'animatore che si pone in quest'ottica, non può che subire una modificazione profonda. All'intervento *sulla* scuola con un ruolo gratificante di esperto, si sostituisce un intervento *nella* scuola che avvia un processo lungo e contraddittorio di crescita, in cui l'animatore si modifica insieme ai bambini e alle insegnanti (6). Attraverso questo processo si può arrivare all'autogestione collettiva: l'animatore, spogliatosi del «ruolo» di esperto, entra a far parte del collettivo, che ricerca e si dà gli strumenti perché i bisogni di espressività, di creatività, di socializzazione, di rapporti diversi che esprime, diventino una realtà propositiva.

Se ci siamo spinte così avanti nello sviluppo della seconda linea di tendenza è perché l'esperienza vissuta ci ha dato gli elementi per prefigurarla, anche se la fase attuale ce lo fa vedere sempre più impraticabile e lontano nella scuola. Che questo modo di concepire l'animazione utilizzi un metodo che richiama la pratica femminista è determinato dal fatto che le poche esperienze avviate per questa strada sono legate all'intervento di alcune donne.

Nel nostro caso, per esempio, le indicazioni di metodo sono scaturite dal rapporto quotidiano con le altre donne (le insegnanti) e con i bambini. Il bisogno di trovare un terreno d'incontro, in cui le diversità non fossero motivo di emarginazione reciproca e di isolamento, ma agenti di un processo dialettico teso alla ricomposizione nostra e delle insegnanti, ci portava a essere con loro non le esperte da cui imparare delle tecniche, ma delle persone con cui costruire, secondo le capacità di ciascuna, a partire dal bisogno comune di liberazione. Quest'atteggiamento era conseguente alla presa di coscienza legata a una pratica femminista che aveva già innescato in noi un processo di svuotamento dei ruoli precostituiti e di rifiuto dei modelli, della competitività e di un comportamento sopraffattorio. Nel rapporto con le insegnanti, impostato su queste basi, la riscoperta collettiva di quelle acquisizioni diventava patrimonio di ognuno nel suo rapportarsi agli altri, determinando la qualità del nostro modo di essere anche con i bambini.

Nel nuovo rapporto adulto-bambino, questi si connotava immediatamente come essere sociale, portatore di contraddizioni che richiedevano uno spazio più ampio di quello che insieme potevamo prenderci nella scuola. L'esigenza di uscire dal ghetto scolastico per costruire un rapporto con il territorio, trovava le sue radici nelle contraddizioni che i soggetti agenti nella scuola portavano dall'esterno e non in una «ragione politica» di intervento sul sociale.

Abbiamo analizzato gli elementi positivi della nostra esperienza per dare un fondamento di concretezza all'ipotesi di sviluppo dell'animazione, precedentemente formulata. Ma sull'esperienza, presa nel suo complesso, gli elementi negativi hanno inciso così pesantemente che lo sforzo di mantenere il filo di un processo lineare è stato enorme. Di fatto il dato caratterizzante della nostra esperienza è stata la conflittualità costante da cui

(6) Parliamo di insegnanti donne perché, oltre ad essere la quasi totalità del personale impiegato nel doposcuola, hanno rappresentato l'unico interlocutore disponibile nel portare avanti l'esperienza con noi.

quelle stesse acquisizioni positive sono emerse a fatica. Tale conflittualità, pur assumendo un carattere specifico nei singoli momenti di intervento, era determinata sostanzialmente dal fatto che i tempi e le modalità che ci venivano imposti, non erano conciliabili con i nostri. Occorre tener presente che il nostro datore di lavoro era un « comune rosso » e come tale agiva da mediatore tra noi e la scuola del mattino, svolgendo una funzione di ricucitura costante, in nome della continuità didattica, delle contraddizioni emergenti. Il tentativo di soffocare la conflittualità nella logica del consenso, trasferiva costantemente il conflitto dal terreno della scuola a quello personale del singolo animatore, cui al massimo era concesso di prendersela con gli assessori (che comunque avevano in mano l'arma della tua precarietà).

Nella prassi quotidiana due logiche incompatibili si scontravano su ogni terreno. L'intervento sul territorio era concepito dal comune in termini quantitativi e propagandistici, dal volantino all'assemblea cittadina, mentre per noi era determinato da una presa di coscienza collettiva, come bisogno di andare fino in fondo alle contraddizioni, in un rapporto con l'esterno meno esteso ma più profondo. Nella scuola ci veniva richiesto un notevole spreco di energie nel confronto formale e sterile con gli organi collegiali riconosciuti come unici interlocutori, mentre i nostri interlocutori reali, gli strati più emarginati, ne erano naturalmente esclusi.

Ai tempi e alle modalità imposti dal comune si sommarono quelli imposti dalla scuola ufficiale che esercitava la propria resistenza attiva, oltre che nell'utilizzo del potere istituzionale in tutte le forme di boicottaggio possibile (dalla propaganda negativa ai genitori, all'alleanza con la chiesa, al ricatto sulle insegnanti e sui bambini) anche attraverso il controllo che la maggior parte delle insegnanti del mattino esercitavano in veste di emissario della conservazione.

La conflittualità che si determinava in noi non aveva nel comune e nella scuola ufficiale l'unico punto di origine: anche il rapporto con i bambini e con le insegnanti del doposcuola era segnato profondamente dalle contraddizioni che l'emarginazione continua a produrre nei bambini rinchiusi nel ghetto del doposcuola, perché già emarginati da situazioni economiche e familiari particolarmente gravi: l'espropriazione del proprio essere sociale e della propria infanzia aveva già gettato le basi per farne dei « delinquenti ». Nelle doposcuoliste, su cui il ricatto della precarietà, delle contraddizioni materiali e psicologiche dell'essere donne, e spesso, mogli e madri, pesava talmente da renderne immediatamente disponibili solo una minoranza.

L'impossibilità di fare entrare i nostri tempi di organizzazione nei tempi in cui scadeva la nostra assunzione, ha impedito che fosse realizzato un progetto di campo estivo autogestito dai genitori, da noi e dai bambini. Alla realizzazione di questo progetto, che avevamo ipotizzato frutto del momento di costruzione collettiva, si è frapposto il nostro licenziamento, conclusione ormai consueta di un rapporto di lavoro che non garantisce a chi ti ha assunto l'applicazione del suo programma, dei suoi tempi, delle sue modalità.

Oggi, tra gli estremi apparentemente contraddittori di un decreto

Stammati che impone, tra l'altro, la sospensione dei contratti a termine negli enti locali (il licenziamento degli animatori) e il progetto di riforma della scuola della Confindustria, che prevede di plasmare il cittadino del futuro col lavoro di gruppo e la partecipazione, la via maestra sembra segnata: l'animazione dovrebbe essere la religione del nuovo stato autoritario. Ma qui e altrove diversi sintomi mostrano che il meccanismo si può inceppare, esso non è in grado di controllare le contraddizioni esistenti (e quelle che provoca); per questo sarà bene riparlare, cercando di recuperare il ritardo del dibattito e del coordinamento tra compagni su questo tema.

Maya Cornacchia, Maria Grazia Garilli

AUT AUT

155-156

settembre-dicembre 1976

Introduzione ad Alfred Sohn-Rethel; ALFRED SOHN-RETHEL, Da «Lavoro intellettuale e lavoro manuale»: intelletto autonomo, verità e falsa coscienza; BRUNO ACCARINO, Interazione e critica delle forme politiche. Note su Habermas e sulla rilettura di Hegel. *Scuola e analisi di classe*: RICHARD VAHRENKAMP, Le funzioni sociali dell'istituzione universitaria nel capitalismo monopolistico; RENATO NICHELATTI, Scuola di massa e riproduzione sociale. Note al testo di Keller e Vahrenkamp; ROBERTA TOMASSINI, Scolarizzazione di massa e ricomposizione di classe; GIORGIO GROSSI, 150 ore e processi conoscitivi; GIOVANNI BOSSI, 150 ore, cultura operaia, composizione di classe. *Il mondo socialista*: B. KLAUCHENKO, La classe operaia sovietica: tra insoddisfazione e opposizione; *Segnalazioni dalle riviste. Discussioni*: ANTONIO NEGRI, Simplex sigillum veri. Per la discussione di «Krisis» e «Bisogni e teoria marxista»; AMEDEO VIGORELLI, Noi, i soggetti e il «politico». A proposito di «bisogni e teoria»; PIER ALDO ROVATTI, Fenomenologia dei bisogni: un'analisi complessa e faticosa. *Note*: LAURA AMMANNATI, Critica dell'economia politica e critica dello stato; MIRIAM CAMPANELLA, I limiti della critica dell'economia di Charles Bettelheim.

Segnalazioni dalle riviste.

Abbonamento annuo (6 numeri) L. 8.000 - ccp 5/6261 intestato a: La Nuova Italia Editrice, Via A. Giacomini 8, 50132 Firenze - Redazione: Via Curti 8, 20136 Milano, tel. 8370690.

Sulle radio di movimento: ovvero sulla lotta di classe nell'etere

L'offensiva di marzo di Cossiga e Bufalini contro le radio libere del movimento ha riportato di attualità, anche in termini di « scandalo » borghese, un fenomeno e una esperienza con più di un anno e mezzo di vita. I tempi e le necessità contingenti dello scontro politico generali sono sembrati avere il sopravvento sulla problematica specifica della lotta di classe nell'etere. In realtà hanno solo mostrato, in modo esasperato e chiarificatore, quale sia il risvolto materialmente politico di tutta la complessa vicenda che si è aperta in Italia con la crisi del monopolio Rai: il potere di informare che è in ultima analisi forza o debolezza delle classi in lotta, persino potere di vita o di morte nei casi di scontro militare. Mentre le radiomobili della polizia coordinano le sparatorie, gli spazi autonomi conquistati dal movimento nella modulazione di frequenza informano i compagni sugli spostamenti e i concentramenti. E la polizia bussa alla porta di Radio Alice.

Non siamo comunque alla guerra civile, e le stesse contraddizioni che si sono aperte nel sistema di informazione non possono essere chiuse, né facilmente né rapidamente.

Anzi passato quasi un anno e mezzo dalla nascita delle prime radio libere di movimento, l'entusiasmo la curiosità dei primi mesi sono già un ricordo lontano, l'incertezza la confusione e la precarietà sono ancora alte, ma già si può ragionevolmente prevedere una stabilizzazione e un consolidamento del fenomeno.

Le radio libere di movimento, di sinistra dovrebbero sopravvivere, nonostante le difficoltà « giuridiche », politiche, economiche. La contraddizione permanente tra i due nemici mortali della « presenza della autonomia di classe nell'etere » è anche la condizione della sua sopravvivenza, cioè fornisce alle radio libere di movimento gli spazi di legittimità. I due nemici mortali delle radio di movimento sono da un lato la privatizzazione selvaggia dell'etere alla « americana » (la radio a chi ha i soldi), e dall'altro il ripristino del monopolio statale o comunque del pluralismo istituzionale di regime (la radio a chi ha lo Stato, o anche tot radio a chi ha tot Stato). La Democrazia cristiana appoggia ormai la privatizzazione — anche per poter fare le radio di opposizione nelle regioni e città « rosse », oltre che per Rizzoli — ma deve anche un po' difendere il servizio pubblico, e un minimo di democrazia nella assegnazione delle frequenze. Il Partito comunista appoggia da tempo il

monopolio di Stato, ma è ormai costretto dalla « storia » e da una sentenza della Corte costituzionale ad ammettere un certo pluralismo di iniziativa a livello locale. Questi due diversi punti di vista, ambedue borghesi, difficilmente riusciranno nel breve periodo a saldarsi completamente, a meno che anche nel campo Rai-tv il PCI non passi improvvisamente al dialogo con la grande iniziativa privata.

La sopravvivenza delle radio di movimento è dunque possibile, ma passa comunque per una dura e difficile lotta contro le nuove insidie che provengono da tante parti. La povertà economica innanzitutto, che le rende deboli e, al limite, condizionabili. La liberalizzazione delle tv, ad esempio, toglierebbe alle radio una buona parte del già misero mercato pubblicitario.

Le cooperative (PCI- si sono recentemente offerte di riversare milioni di pubblicità sulle radio del Fred: ma in cambio vogliono contropartite che potrebbero rivelarsi pesantissime. D'altro canto la regolamentazione delle frequenze continua ad essere una pericolosa spada di Damocle: recentemente la Rai ha fatto chiudere una radio a Milano affermando che disturbava un suo ripetitore di *riserva*... a Brescia!

Solo se le radio di movimento sapranno conservare, aumentare, rendere visibili (e, al limite, organizzati) una partecipazione e un appoggio di massa riusciranno a vincere questa lotta di lunga durata. Questa affermazione, apparentemente banale, non è purtroppo scontata nemmeno a sinistra del PCI. C'è stata, e perdura, in alcuni settori della nuova sinistra una oscillazione costante tra il considerare (e l'utilizzare) le radio come organo di espressione di un gruppo politico, addirittura di un gruppo di redattori, come un giornale o una rivista insomma, e il considerarle un puro e semplice battistrada del decentramento della Rai riformata, un'esperienza oggi autonoma e conflittuale rispetto alle istituzioni (Rai) solo per potervi confluire *domani* rinnovandole.

(Esempi di questa oscillazione: a Milano radio Canale 96 tende a diventare un pomo della discordia o un terreno di contrattazione nella lotta tra le varie componenti AO-PdUP come lo è stato il Quotidiano dei lavoratori. Mentre in recenti convegni PdUP sull'informazione e anche della Fred è emersa la posizione di riconvertire le radio di movimento in radio « pubbliche » legate agli Enti locali e aperte a tutte le voci — quasi un'articolazione del decentramento Rai — scommunicando come radio puramente « privata » chi non si volesse adeguare).

Quest'ultima posizione merita di essere analizzata e criticata più attentamente, quando non si presenta come pura e semplice apologia delle presunte illimitate potenzialità di democratizzazione della Rai. Partendo dalla giusta considerazione che non bisogna rinchiudersi nel ghetto della controinformazione e delle radio di sinistra, che bisogna controllare e condizionare il « servizio pubblico » dello Stato democratico, che bisogna condizionare e limitare gli strumenti altrui (per esempio radio padronali e di destra) si arriva alla conclusione che è meglio rinunciare alla (propria) autonomia per poterla così negare ai nemici di classe e per pesare di più nella lotta interna al servizio pubblico di Stato. Il che equivale a dire che per pesare di più nelle contraddittorie o nemiche

istituzioni statali la classe farebbe meglio a rinunciare a gestire e difendere gelosamente i propri spazi di autonomia organizzata (1).

La problematica e i rapporti radio libere-radio di movimento-partiti-Rai e le differenti posizioni sulla questione assomigliano in modo anche suggestivo alla dialettica classe-partiti-Stato, autonomia-egemonia, potere popolare-democrazia borghese, ecc. E questo paragone è possibile anche perché — più nettamente che la carta stampata e le tipografie — l'etere è uno spazio limitato, pone immediatamente il problema di un controllo pubblico o comunque di una lotta di potere su come lo si usa o come lo si distribuisce.

La validità e il futuro delle radio libere di movimento sta proprio nel riuscire a essere spazi autonomi della classe e per la classe, servizio « pubblico » sì ma per la lotta degli oppressi (quindi « di parte »), sedi e strumenti della democrazia di classe. Che questo non sia un ghetto ma un punto di partenza anche per condizionare o disgregare gli « altri » dipende dalla linea (informativa, culturale ecc.), dalle capacità di chi è delegato dalla classe a gestire quotidianamente la radio, in ultima analisi dipende dalla forza e dalla capacità di egemonia del movimento stesso. « La partecipazione e l'appoggio di massa » alle radio di movimento (vedi sopra) non è quindi una mera questione di allargare il « pubblico », ma è questione di proprietà collettiva (cooperativa), di finanziamento di massa, di centinaia di collaboratori e di corrispondenti, di rapporto costante con tutte le realtà vive della lotta di classe nella zona della radio.

La definizione della radio di movimento come « autonomia e democrazia di classe » è evidentemente solo un'affermazione di principio, visibile concretamente solo come approssimazione molto tendenziale.

La classe è infatti politicamente e organizzativamente divisa: ed è quindi giusto e inevitabile che dentro, o dietro ogni radio di movimento ci sia un insieme anche contraddittorio di partitini e di organismi parziali e non la (inesistente) pura auto-organizzazione di massa. Più spesso ancora è giusto che sia solo un gruppo di compagni (« i redattori ») a costruire e gestire una radio se gli organismi e i partitini sono insensibili, o non riescono ad accodarsi, o esprimono solo tendenze a un controllo settario; che siano i redattori a farsi promotori e costruttori di un tessuto organizzato di massa. E ancora: il movimento di classe non ha certo superato al suo interno le disuguaglianze e le diverse competenze. Una radio completa gestita pienamente e fisicamente dalle avanguardie di massa dei diversi settori del movimento è impensabile, ed è quindi inevitabile che ci sia e anzi si consolidi la figura « intermedia » e specifica del redattore o lavoratore della radio, persino con una sua specializzazione per settori o problemi.

(1) Qui, e di seguito, uso i termini « classe » e « proletariato » nel senso più lato e decomposto — operai, donne, giovani, emarginati il che corrisponde pienamente al referente reale delle radio di movimento esistenti —, anche nel senso di bisogni antagonisti e non quindi di pubblico interclassista. Molte cose, anche divertenti, si potrebbero dire sull'impossibilità di fare una radio fondata sulla « centralità operaia ».

Il riferimento alla autonomia e democrazia di classe è però decisivo per verificare se si lavora bene o male, se si combatte o no la prepotenza di partito e di gruppo e il soggettivismo « borghese » del redattore, se si marcia o no nella direzione strategica di estinguere le istituzioni e le competenze separate. Le scorciatoie non servono. Le radio di movimento che trasmettono « senza false mediazioni professionali » il fluire continuo e disordinato dei punti di vista dei compagni che capitano o telefonano in radio (una minoranza agente radio-telefonica) possono essere in alcuni casi più stimolanti, certo non sono più avanti sulla strada della democrazia di classe.

Le affermazioni di principio precedenti possono servire per orientarsi nel complesso dibattito in corso nella Fred sulla assegnazione delle frequenze e soprattutto su « radio di movimento », « radio dei redattori », « radio unitaria ». Il carattere limitato dell'etere pone comunque — anche in una ipotetica società comunista — la esigenza di criteri di rappresentatività e di legittimità nella assegnazione delle frequenze, cioè nella distribuzione di questo strumento di potere che è la gestione di una radio. In questa società il problema si pone come scontro tra lo Stato, i capitalisti e le forze di movimento; come problema della efficacia, e del coordinamento e in un certo senso della « rappresentatività » delle iniziative di movimento. Il Fred chiede che le frequenze vengano assegnate a cooperative di massa che coinvolgono realtà sociali. In generale il modello di radio di movimento che si sta affermando è quello della radio unitaria, con un pluralismo di classe al suo interno, con una struttura e una « linea » che consentano a tutte le forze di classe di riconoscersi in questa radio anche se politicamente sono diverse. (Nota: e ovviamente, questa « unità » di classe tende sempre più a differenziarsi dalla « unità » delle sinistre PCI compreso in nome della quale molte radio erano nate, e assomiglia sempre più all'unità della area della opposizione). A Milano Radio Popolare è questo, l'unica istanza unitaria di un'area sociale e politica che in qualsiasi altro campo o settore si presenta divisa anche acutamente. La posizione di quei compagni che sostengono che la radio sempre e comunque deve essere espressione e proprietà di chi ci lavora (« la radio dei redattori ») mostra così i suoi limiti. Se la radio è solo dei redattori come può avere la forza e la legittimità di rivendicare l'assegnazione o il mantenimento di una frequenza? E inoltre: non vale il principio del « potere a chi (ci) lavora » nel caso di uno strumento come la radio.

Per dirla con uno slogan, la radio (di movimento) dovrebbe essere dei soviet, e i redattori dovrebbero essere delegati revocabili dei soviet. Ma i soviet non esistono... In ogni situazione può essere quindi diversa la soluzione più valida, quella che più si avvicina al senso di servizio pubblico di classe. Anche la « auto delega » permanente dei redattori può essere una tendenza da combattere.

E' la esasperazione corporativa di una battaglia giusta — per la stabilità del posto di lavoro e contro il servilismo — che vede già alcuni casi di lotta aperta persino contro le proprietà di sinistra (Radio Blu a Roma, Radio Alternativa Popolare di Limbiate).

Le esigenze di salario, stabilità e potere delle migliaia di lavoratori

e semi lavoratori «neri» delle radio libere, tutti provenienti dalle fila della disoccupazione giovanile scolariizzata, potranno dar luogo nel prossimo futuro a contraddizioni esplosive.

La polemica su professionalità o dilettantismo nelle radio libere, e in particolare nelle radio di movimento è esplosa improvvisamente sui giornali dopo la famosa «radiocronaca del golpe» di Radio Città Futura, e la conseguente scissione del collettivo redazionale.

Molti si sono buttati a parlare di crisi delle radio libere, fine della fase dilettantesca e liberatoria, estremista e sognatrice, «ovviamente» nel senso di necessità di adeguarsi alle leggi «oggettive» del mercato e della produzione anche in questo campo, insomma al professionismo borghese. In una intervista al Corriere della Sera dei redattori usciti da RCF in nome della professionalità, uno di loro afferma: «La grande ambizione di Gianni (un suo collega) è stata sempre quella di scrivere sui giornali, di far sentire la sua voce e quando sta alla radio tende ad elevarsi un gradino sopra rispetto a quello che invece è! Mi spiego: per essere Giorgio Bocca, bisogna essere Giorgio Bocca, non uno che ambisce diventare Giorgio Bocca». (Gianni più avanti replica «mentre io a lui gli dico che se continua così al massimo potrà andare a fare Per Voi Giovani alla Rai»). Forse non è il caso di drammatizzare troppo una battuta, ma certo che la ricerca di una professionalità alla «Giorgio Bocca» non ha nulla a che spartire, anzi è contrapposta alla ricerca di una «giusta» professionalità per le radio di movimento. Anche il più «represso» redattore di una radio di movimento ha un margine di libertà, di potere, di responsabilità enorme. Scegliere i fatti di cui occuparsi, anche i fatti all'interno di un servizio assegnatogli da altri, scegliere chi intervistare, che domande fargli, quanto tempo dargli, come tagliare e montare il materiale registrato, cosa e come raccontare in prima persona ecc...

Aggiungere a tutto questo anche la trasmissione delle proprie personali considerazioni e visioni del mondo è veramente troppo. (Appunto perché la radio non è un giornale di partito o di opinione, ma uno strumento di informazione, controinformazione, dibattito. Si accende la radio, una radio di movimento, per sentire cosa succede, cosa fa e dice il «movimento», anche per sentire un dibattito ma non per avere la linea o il commento del «columnist»).

La gaffe di Giorgio Bocca non è indicativa delle tendenze prevalenti tra i redattori delle radio di movimento, ma può essere uno spunto indicativo del ruolo contraddittorio che svolgono e della situazione aperta e fluida in cui vivono.

«Mediatore» è una parola molto brutta. Ma credo che anche nei casi in cui in modo più sistematico e avanzato la radio dà la parola ai protagonisti delle lotte e delle cose, anche quando privilegia le telefonate, le interviste, gli spazi autogestiti a scapito del lavoro di cucina redazionale, la funzione dei redattori (e dei conduttori, dei programmatori ecc.) sia quella di fare da mediatori tra le varie esperienze e posizioni sociali, politiche e culturali del movimento, e tra queste e la massa potenziale degli ascoltatori. Esempi molto piatti e plateali di que-

sta funzione sono il ruolo di «Jader Jacobelli» tra i gruppi della sinistra rivoluzionaria al microfono (credo sia toccato un po' a tutti di farlo) oppure il dosaggio e l'alternanza tra musica per giovani e musica «per anziani» nelle ore del mattino, in cui si presume debbano ascoltare le massaie, ma il compagno al mixer è giovane e non sopporta Mina e Modugno. Più in generale spetta ai redattori la battaglia, spesso faticosa e quotidiana, per mantenere e rafforzare il valore aperto, non autoritario, dialettico e concreto dell'insieme del «messaggio» contro gli assalti settari, propagandistici o semplicemente specialistici e corporativi di chi vuole usare la radio per trasmettere. Questa è forse la problematica più interessante e ricca, ma anche la più inesplorata dell'esperienza delle radio di movimento. Che rapporto esiste tra questa funzione di mediazione, tra il raccontare le cose senza nascondere nessuna e senza trionfalismi e l'essere militanti dell'informazione, la propria soggettività politica, il contributo alla crescita del movimento? Là dove i collettivi redazionali hanno discusso questo problema sono sempre arrivati alla conclusione che mediare non deve voler dire in nessun caso appiattire o nascondere o esorcizzare le contraddizioni in seno al popolo, ma al contrario contribuire a farle conoscere e confrontare. E che l'unico filtro, e l'unica «traduzione» che il redattore deve fare riguarda i tempi del parlato (sempre da tagliare, sintetizzare ecc.) e il linguaggio, la sua comprensibilità. Ma non esiste un linguaggio comune e universale del movimento; esistono alcuni contenuti e alcuni nemici comuni, ma non un linguaggio alternativo e antagonista in cui si riconosca la maggioranza del popolo. Forse così è inevitabile che i notiziari più efficaci finiscano con l'assomigliare nei vocaboli e nel tono di voce al GR 2. Se una convocazione che suona così: «19 marzo: tutti gli zombi al pow wow contro papà governo» vuole essere tradotta anche per le massaie rischia di diventare «per il 19 i circoli giovanili hanno indetto un raduno di protesta contro il governo Andreotti e contro lo strapotere del padre all'interno della famiglia». Non si tratta, evidentemente della stessa cosa: combattere il particolarismo e il carattere cifrato di un linguaggio «intenso e alternativo» rischia di voler dire ricondurlo forzatamente ai canoni tradizionali della comunicazione politica. Gli esempi potrebbero essere migliaia e riguardano sempre questioni di contenuto, non di puro linguaggio.

Ho voluto solo sollevare alcune questioni in termini di principio. Paradossalmente la sinistra, tante volte viziata di ideologismo e teorismo, non ha ancora affrontato fino in fondo il dibattito sulle implicazioni, di questa nuova esperienza delle radio di movimento. La meno prevenuta, la più aperta sperimentazione ha caratterizzato finora il lavoro e la discussione dei compagni delle radio. Ora che cento fiori sono sbocciati — ma c'è anche chi dice che sono più erbacce che fiori, e non fa nulla per aiutarli — cerchiamo perlomeno di capirli e discuterli.

Paolo Hutter

Interventi sulla sessualità

Sessualità e militanza: un dibattito tra donne

Durante le giornate dell'occupazione dell'università di Roma alcune compagne testimoniano in prima persona sul rapporto sessualità e militanza politica. L'incontro di queste donne nasce nella concretezza di una lotta politica affidata all'emergere di un movimento che, partendo dallo specifico della situazione universitaria, tenta di assumersi un'identità politica riconoscendosi in un nuovo soggetto di lotta, l'emarginato, con le sue ambigue contraddizioni rispetto alla lotta di classe e con tendenze non ancora chiare ad omologare in un'area neutra di movimento lo specifico della contraddizione uomo-donna. Sotto questo tipo di sollecitazione nascono quindi le testimonianze di queste compagne, in un rapporto di piccolo gruppo, aggregatosi sotto la spinta di un « esterno » di lotta politica che le porta a un, inizio di riflessione sull'ambivalenza dell'essere portatrici della contraddizione ovunque, anche nelle pratiche emancipatorie di una lotta politica che non immediatamente parte dal loro specifico femminile. Hanno partecipato al dibattito: Gabriella, del collettivo « Donne e cultura », Manuela, del collettivo « Studio di Ripetta », Giovanna e Paola, degli intercollettivi universitari.

GABRIELLA: Dopo l'esperienza del piccolo gruppo tutto era nato con delle riunioni in cui per parlare a livello di documenti ed analisi si era arrivate ad un salto completo di conoscenza sui dati privati, intimi, strutturali della vita, cioè nessuna conosceva la vita dell'altra. Allora abbiamo riflettuto: questo non va, come facciamo? Dentro il collettivo non possiamo immediatamente riportare tutto ed allora cominciamo a praticare un rapporto diverso tra donne. Ecco il discorso delle domeniche, delle vacanze passate insieme. Per me per esempio, nel piccolo gruppo, rispetto all'esperienza ulteriore del collettivo, c'era una tale emotività, in cui ero coinvolta attraverso la parola, che dovevo quasi cancellare questo ricordo collettivo con le altre, scendevo verticalmente dentro me stessa, mi ricaricavo e tornavo al momento del piccolo gruppo, escludendo altri momenti collettivi di vissuto. Abbiamo pensato poi di fare delle feste tra donne, questo fatto ambiguo del ballare insieme. Sto parlando di un discorso molto tabù tra noi, quello della sessualità, cioè l'omosessualità, la nostra omosessualità. Mi ricordo che alcune com-

pagne, che poi sono andate via, avevano detto che a queste cose non ci avevano mai pensato. Dicevano: allora forse su questo sono arretrata, sono ancora poco femminista, no? Su questo una compagna disse una frase molto bella, che mi piace ricordare: voglio fare un viaggio di attraversamento, con le compagne, che non sia affidato solamente al momento del martedì, fatto però attraverso rapporti interpersonali, non è possibile immediatamente farlo nel collettivo. Sotto l'urto della trasformazione di massa e diversa del collettivo aperto, questi incontri hanno perso quasi inconsapevolmente questa specie di complicità un po' emotiva, ammiccante, si sono trasformati in riunioni politiche. Arrivavi quasi senza accorgertene a questa separazione tra un gruppo chiuso e un collettivo cosiddetto «aperto». Ricordo ancora di come ciascuna di noi ha individuato un rapporto non affidato soltanto alla riflessione razionante con le donne.

PAOLA: Che cos'è che non abbiamo affidato al rapporto tra donne?

GABRIELLA: Noi avevamo avuto, in fondo, già un rapporto tra donne, misto con gli uomini, affidato ai rapporti politici, momenti continui di riflessione teorica su un vissuto che emerge attraverso la pratica assembleare, sempre tra lo stesso tipo di persone. Con le donne separate, si è cominciato ad avvertire, ma non col cervello, per esempio col disagio. Individuare ad esempio la formazione di una coppia, quell'«altro» nello stare tra donne, io credo veramente che sia la sessualità. Questa cosa qui è stata vissuta nel movimento solo dalla pratica dell'inconscio. Dalle altre è stata abbandonata forse per paura, anche. Non a caso si è tornate a parlare del rapporto con l'uomo. Ecco, io sono profondamente convinta che c'è un canale che unisce queste due cose, no? E' insomma impossibile parlare dell'uno senza parlare dell'altro.

MANUELA: Tu parli del rapporto con l'uomo senza parlare del rapporto tra donne?

GABRIELLA: E' proprio impossibile, tanto più che credo che nessun uomo in questo momento non avverta la presenza delle altre compagne nella vita della sua donna. Io vivo abbastanza positivamente il fatto di avere espropriato l'uomo di questo spazio, perché lo rivendico come un inizio di spazio mio. Vedo spesso lo sconcerto delle facce delle persone quando dici: ho passato una domenica tra donne, non con le «amiche»; non c'è più la frase usata spesso come offesa «ecco la lesbica». Si pensa ad una stranezza. Ora io questa cosa adesso la sto vivendo tra di noi molto male, perché mi sono accorta di certe mistificazioni grosse che noi abbiamo fatto nella ritualizzazione di quello che avevamo avvertito all'interno dei piccoli gruppi. Noi abbiamo fatto un rituale fuori che ha ammorbido molto tutte queste correnti sotterranee; sto parlando solo in senso emotivo perché subito non riesco ad analizzarlo. Dall'altra però so che io questo, in regalo ad un uomo, non glielo posso assolutamente dare, non per competizione con lui, ma perché in questo lui non può assolutamente comunicare in nessuna maniera con me. Su questo profondamente, veramente, ne posso parlare solamente con voi, però vorrei riuscire non solo a parlarne, ma a viverlo.

Io sono approdata alla scoperta delle donne, con la sessualità censurata, rimossa, attraverso una dinamica di rapporto soltanto a livello di coppia, con un momento collettivo che credo non siamo ancora in grado di vivere. Forse bisognerebbe chiederci, a questo punto, come viviamo

collettivamente le feste o le manifestazioni. Io per esempio la situazione dell'8 marzo l'ho vissuta mediando politicamente, non riuscivo ad identificarmi in quello scoppio di vitalità che invece hanno vissuto decine, centinaia di compagne. Però nello stesso tempo io sento, e questo è stato nella manifestazione dell'altr'anno del 6 dicembre, l'incazzatura collettiva, insieme alle compagne. Il fatto era che per me ora era diverso da quando c'erano gli uomini, che io vivevo come «rivoluzionaria», cioè mi innamoravo di uomini perché erano rivoluzionari, perché scopavano da rivoluzionari, cioè io scopavo con una bandiera rossa e non con un uomo, e mi vergognavo profondamente di andare a fare la manifestazione di lotta con delle donne, unicamente, perché era assente l'uomo. Quando invece mi sono trovata con le braccia unite in una di quelle file, stavamo dentro e urlavamo i nostri slogans, non era solo incazzatura, ma uno scoppio di vitalità politica solo nostra, era proprio il dire: stiamo uscendo «fuori» insieme, senza di loro. Invece alcune hanno vissuto male questo, il movimento milanese si è spaccato ed è uscita fuori la pratica dell'inconscio; io invece ho sentito che in quel momento stavo vivendo anche un momento di emotività e di sessualità con le compagne, che con gli uomini non lo potevo fare. Quindi ecco ancora un momento collettivo, il momento collettivo in cui mi identifico è questo qui, di incazzatura collettiva politica su dei contenuti di donne, non mi identifico invece nei momenti di festa collettiva.

GIOVANNA: Io volevo dire una cosa sui rapporti fra donne. E' una cosa che ogni volta mi colpisce tantissimo anche perché mi ricorda quella che è stata la mia esperienza in analisi che, tra l'altro, è stata con una donna. L'analisi è una situazione veramente irreale, per scelta una situazione dove tu non hai «vita», non hai realtà di rapporto, tutto questo rapporto è mediato attraverso la parola sempre e soltanto. Questa è un po' la stessa sensazione che spesso mi dà il rapporto con le compagne. Ho delle difficoltà grossissime a concepirlo come un rapporto in termini di realtà, immediatamente mi viene poi in mente la sede, cioè questa cosa che entri sottoterra e chiudi la porta. Allora per me è un bisogno molto forte quello di vedere le compagne fuori, cioè di tentare anche di avere un rapporto di vita. Io quando dico «vita» penso molto anche all'esterno. Ho la sensazione che i tempi di vita sono scanditi da una serie di cose che sono esterne al rapporto fra donne, che sono poi soprattutto l'uomo. Per esempio la mia principale curiosità verso le compagne è nei confronti del loro uomo. Ma non credo che sia curiosità morbosa, no, credo che sia un bisogno di rapporto reale. Nel loro quotidiano la discriminante fra ciò che io chiamo «reale ed irreale» non mi è molto chiara, però ho l'impressione che passi attraverso la presenza o l'assenza dell'uomo e non del tuo uomo, ma proprio dell'uomo. Anche il lavoro, i figli. Fai una riunione, magari una compagna parla di una serie di cose, però sono tutte estremamente fluttuanti, distaccate da quello che poi è il reale rapporto che ha col lavoro, con la bambina che esce da scuola, col pranzo da preparare. Allora ho bisogno di vedere te con tua figlia, te col tuo uomo, te col tuo lavoro, perché sennò ho sempre la sensazione di un rapporto che diventa quasi un sogno. Proprio non so come spiegarmi, è tutto sfumato. Ho bisogno di una pratica di «vita» che nel piccolo gruppo non hai, per esempio, perché anche lì

hai un rapporto solo di parlare. Però mi fa impressione l'idea di delegare questo rapporto solo all'esterno.

MANUELA: Che vuoi dire all'esterno?

GIOVANNA: Cioè all'esterno di un rapporto tra sole donne, all'esterno della sede, all'esterno del collettivo, all'esterno del piccolo gruppo.

MANUELA: Cioè, all'esterno del luogo politico delle donne?

GIOVANNA: Sì. Ecco mi terrorizza abbastanza questo delegare i rapporti tra donne a questo esterno, come se dicessi adesso c'è il momento politico, poi c'è il momento affettivo, no? Ecco, rispetto a questo, a me ha fatto sempre molta impressione Gabriella, perché sentivo che nel collettivo lei era una delle pochissime che tentava poi di buttarci dentro violentemente una serie di cose. Finché le compagne si tengono su un piano « politico » oggettivo, ecc. non ho la sensazione di irrealtà. Forse ce l'ho dopo uscendo, se ci ripenso, però mentre sto là dentro non mi sento irrealista, nel sogno. Mi sento nel sogno, irrealista, molto più quando si tenta di andare sul vissuto.

MANUELA: Spiegami, che effetto ti faceva, allora, quella maniera di Gabriella di portare le cose dentro al collettivo; non ho capito.

GIOVANNA: A un livello molto epidermico, l'effetto di un carro armato. Mi ricordo una riunione molto teorica, un discorso anche molto culturale, e lei che tentava di riportare il discorso del potere a come lo viveva nella sessualità, che poi era confusamente la stessa cosa che sentivo io, a quella riunione lì. Cioè, sentivo che quello che caratterizza il mio rapporto con il potere, come donna, è che questa cosa passa in qualche modo attraverso la sessualità. Però lo sentivo in modo molto confuso, con delle grosse censure. Io per esempio, a quella riunione; all'inizio non riuscivo a parlare; sentivo un ambiente in cui era difficilissimo scoprire queste tue zone di ombra. Però sentivo questa cosa come un'estrema necessità, perché mi riesce impossibile un rapporto esterno, tra donne, quando non c'è all'interno del collettivo. Ho bisogno di una verifica « interna » della disponibilità ad un rapporto affettivo esterno, ad un rapporto se vuoi con la realtà quotidiana della compagna. Non riesco a cercare una serie di compagne anche se non mi sono antipatiche. Da un lato non riesco a tollerare un rapporto collettivo perché mi sento presa, come se ti sparano da dieci punti diversi. Reggere le proiezioni, i fantasmi, le richieste di dieci compagne contemporaneamente e che si intrecciano tra loro, è estremamente faticoso.

Ti riesce molto più facile un rapporto a due, qualche volta a tre, comunque un rapporto di verifica continua. Cioè: io che ti parlo, tu che mi rispondi, io che faccio un gesto e tu ne fai un altro. D'altra parte questo mi è possibile solo quando sento che c'è una tendenza a riportarlo dentro un rapporto collettivo. Altrimenti è stranissimo, non lo vivo più come una pratica che ha qualche cosa a che vedere con la mia pratica, ma come un rapporto d'amicizia. A questo punto non mi interessa, non so bene come spiegarla questa cosa.

PAOLA: Neanche io ho avuto mai dei rapporti di amicizia prima, perlomeno erano le donne che vedevo, o erano le sorelle dell'uomo con cui stavo, oppure erano persone che stavano dentro l'organizzazione e che io ovviamente non stimavo affatto, perché non mi si è mai verificato che io stimassi una donna per quello che riusciva a dire. Proprio

collettivamente le feste o le manifestazioni. Io per esempio la situazione dell'8 marzo l'ho vissuta mediando politicamente, non riuscivo ad identificarmi in quello scoppio di vitalità che invece hanno vissuto decine, centinaia di compagne. Però nello stesso tempo io sento, e questo è stato nella manifestazione dell'altr'anno del 6 dicembre, l'incazzatura collettiva, insieme alle compagne. Il fatto era che per me ora era diverso da quando c'erano gli uomini, che io vivevo come « rivoluzionaria », cioè mi innamoravo di uomini perché erano rivoluzionari, perché scopavano da rivoluzionari, cioè io scopavo con una bandiera rossa e non con un uomo, e mi vergognavo profondamente di andare a fare la manifestazione di lotta con delle donne, unicamente, perché era assente l'uomo. Quando invece mi sono trovata con le braccia unite in una di quelle file, stavamo dentro e urlavamo i nostri slogans, non era solo incazzatura, ma uno scoppio di vitalità politica solo nostra, era proprio il dire: stiamo uscendo « fuori » insieme, senza di loro. Invece alcune hanno vissuto male questo, il movimento milanese si è spaccato ed è uscita fuori la pratica dell'inconscio; io invece ho sentito che in quel momento stavo vivendo anche un momento di emotività e di sessualità con le compagne, che con gli uomini non lo potevo fare. Quindi ecco ancora un momento collettivo, il momento collettivo in cui mi identifico è questo qui, di incazzatura collettiva politica su dei contenuti di donne, non mi identifico invece nei momenti di festa collettiva.

GIOVANNA: Io volevo dire una cosa sui rapporti fra donne. E' una cosa che ogni volta mi colpisce tantissimo anche perché mi ricorda quella che è stata la mia esperienza in analisi che, tra l'altro, è stata con una donna. L'analisi è una situazione veramente irrealista, per scelta una situazione dove tu non hai « vita », non hai realtà di rapporto, tutto questo rapporto è mediato attraverso la parola sempre e soltanto. Questa è un po' la stessa sensazione che spesso mi dà il rapporto con le compagne. Ho delle difficoltà grossissime a concepirlo come un rapporto in termini di realtà, immediatamente mi viene poi in mente la sede, cioè questa cosa che entri sottoterra e chiudi la porta. Allora per me è un bisogno molto forte quello di vedere le compagne fuori, cioè di tentare anche di avere un rapporto di vita. Io quando dico « vita » penso molto anche all'esterno. Ho la sensazione che i tempi di vita sono scanditi da una serie di cose che sono esterne al rapporto fra donne, che sono poi soprattutto l'uomo. Per esempio la mia principale curiosità verso le compagne è nei confronti del loro uomo. Ma non credo che sia curiosità morbosa, no, credo che sia un bisogno di rapporto reale. Nel loro quotidiano la discriminante fra ciò che io chiamo « reale ed irrealista » non mi è molto chiara, però ho l'impressione che passi attraverso la presenza o l'assenza dell'uomo e non del tuo uomo, ma proprio dell'uomo. Anche il lavoro, i figli. Fai una riunione, magari una compagna parla di una serie di cose, però sono tutte estremamente fluttuanti, distaccate da quello che poi è il reale rapporto che ha col lavoro, con la bambina che esce da scuola, col pranzo da preparare. Allora ho bisogno di vedere te con tua figlia, te col tuo uomo, te col tuo lavoro, perché sennò ho sempre la sensazione di un rapporto che diventa quasi un sogno. Proprio non so come spiegarmi, è tutto sfumato. Ho bisogno di una pratica di « vita » che nel piccolo gruppo non hai, per esempio, perché anche lì

hai un rapporto solo di parlare. Però mi fa impressione l'idea di delegare questo rapporto solo all'esterno.

MANUELA: Che vuoi dire all'esterno?

GIOVANNA: Cioè all'esterno di un rapporto tra sole donne, all'esterno della sede, all'esterno del collettivo, all'esterno del piccolo gruppo.

MANUELA: Cioè, all'esterno del luogo politico delle donne?

GIOVANNA: Sì. Ecco mi terrorizza abbastanza questo delegare i rapporti tra donne a questo esterno, come se dicessi adesso c'è il momento politico, poi c'è il momento affettivo, no? Ecco, rispetto a questo, a me ha fatto sempre molta impressione Gabriella, perché sentivo che nel collettivo lei era una delle pochissime che tentava poi di buttarci dentro violentemente una serie di cose. Finché le compagne si tengono su un piano «politico» oggettivo, ecc. non ho la sensazione di irrealtà. Forse ce l'ho dopo uscendo, se ci ripenso, però mentre sto là dentro non mi sento irreali, nel sogno. Mi sento nel sogno, irreali, molto più quando si tenta di andare sul vissuto.

MANUELA: Spiegami, che effetto ti faceva, allora, quella maniera di Gabriella di portare le cose dentro al collettivo; non ho capito.

GIOVANNA: A un livello molto epidermico, l'effetto di un carro armato. Mi ricordo una riunione molto teorica, un discorso anche molto culturale, e lei che tentava di riportare il discorso del potere a come lo viveva nella sessualità, che poi era confusamente la stessa cosa che sentivo io, a quella riunione lì. Cioè, sentivo che quello che caratterizza il mio rapporto con il potere, come donna, è che questa cosa passa in qualche modo attraverso la sessualità. Però lo sentivo in modo molto confuso, con delle grosse censure. Io per esempio, a quella riunione; all'inizio non riuscivo a parlare; sentivo un ambiente in cui era difficilissimo scoprire queste tue zone di ombra. Però sentivo questa cosa come un'estrema necessità, perché mi riesce impossibile un rapporto esterno, tra donne, quando non c'è all'interno del collettivo. Ho bisogno di una verifica «interna» della disponibilità ad un rapporto affettivo esterno, ad un rapporto se vuoi con la realtà quotidiana della compagna. Non riesco a cercare una serie di compagne anche se non mi sono antipatiche. Da un lato non riesco a tollerare un rapporto collettivo perché mi sento presa, come se ti sparano da dieci punti diversi. Reggere le proiezioni, i fantasmi, le richieste di dieci compagne contemporaneamente e che si intrecciano tra loro, è estremamente faticoso.

Ti riesce molto più facile un rapporto a due, qualche volta a tre, comunque un rapporto di verifica continua. Cioè: io che ti parlo, tu che mi rispondi, io che faccio un gesto e tu ne fai un altro. D'altra parte questo mi è possibile solo quando sento che c'è una tendenza a riportarlo dentro un rapporto collettivo. Altrimenti è stranissimo, non lo vivo più come una pratica che ha qualche cosa a che vedere con la mia pratica, ma come un rapporto d'amicizia. A questo punto non mi interessa, non so bene come spiegarla questa cosa.

PAOLA: Neanche io ho avuto mai dei rapporti di amicizia prima, perlomeno erano le donne che vedevo, o erano le sorelle dell'uomo con cui stavo, oppure erano persone che stavano dentro l'organizzazione e che io ovviamente non stimavo affatto, perché non mi si è mai verificato che io stimassi una donna per quello che riusciva a dire. Proprio

mai. C'erano i discorsi dei maschi: le donne sono emotive, le donne rompono le scatole perché hanno i problemi sentimentali, quindi le donne fanno le lamentele. Negandomi questa parte, ovviamente pretendevo di trovare delle donne a cui tutto questo non accadesse, il che era impossibile anche per me. Non a caso poi vivevo tutto ciò con una frustrazione feroce perché la reprimevo, ed ho tuttora dei grossi problemi perché continuo a reprimerlo. Nonostante due anni di femminismo, io non riesco a tirare fuori quella parte di affettività, a far capire alle persone che in realtà mi interessano, che voglio assolutamente un rapporto con loro.

MANUELA: La difficoltà è questa?

PAOLA: Non lo so se è questa a questo punto.

MANUELA: E' quella di comunicare con queste donne, oppure è ancora un sospetto di fondo sulla femminilità, che hai?

PAOLA: No, è un sospetto di fondo sulla femminilità. Mi è rimasto.

GIOVANNA: Io ho vissuto delle grosse frustrazioni al mio ingresso nel collettivo. Sentivo una gratificazione intellettuale, ma non sentivo questo famoso rapporto fra donne, il che mi confinava tutta l'affettività nel rapporto con Paola. Poi scegli un uomo: sarà pure stronzio, ma tu te lo sei scelto; perché? Io guarda caso mi scelgo uomini di un certo tipo e collettivi di un certo tipo. Voglio dire che, secondo me, proietti all'esterno censure che hai dentro tu. Dicevo a Paola: guarda, tu somigli al mio uomo e somigli al mio collettivo.

PAOLA: Ritornando al rapporto realtà-irrealtà della pratica tra donne, penso di non riuscire a vivere il tempo che passo con le donne come un tempo reale, quindi come un tempo in cui scorre la mia vita, perché poi la mia vita è fatta invece di giornate come questa, dove io vedo esclusivamente donne, eppure egualmente non riesco mai a farmi scandire i tempi da questa cosa, ma sempre da un rapporto con l'uomo, che per me rappresenta la realtà. Stavo pensando ora che gli unici momenti di realtà che ho vissuto con le donne sono quelli delle manifestazioni. Cioè un momento se vuoi di realtà più grossa che io ho vissuto con le donne è stato quello della manifestazione contro la violenza. Lì veramente era proprio quello che diceva Gabriella, cioè riuscire ad esprimere un'emotività, una sessualità, di amore feroce verso le compagne che mi stavano accanto anche perché erano tutte quelle che conoscevo degli intercollettivi universitari, quindi c'era dietro tutto un lavoro che finalmente riusciva a trovare una sua uscita all'esterno non su contenuti diversi da quelli che avevamo elaborato, ma proprio come rabbia, volontà di portarlo fuori. Quella sera, arrivata a via Veneto, mi sono voltata ed ho visto quel corteo immenso di donne e mi veniva da piangere. Stavo talmente bene che ho fatto delle cose inaudite per me; ho persino ballato, quando invece la situazione del ballo e della festa mi è totalmente estranea. Infatti non riesco a trovare dei rapporti reali con le compagne all'interno di una festa, cioè non fa parte del mio modo di esprimermi, forse perché ho dei problemi proprio sulle situazioni collettive in generale. In ogni caso questo fatto di non riuscire ad esprimere sessualità o di non riuscire a telefonare ad una persona con cui vorrei parlare è perché ho paura, mi spaventa l'idea di intromettermi nella vita di una persona con un mio vissuto.

GABRIELLA: La diversità?

PAOLA: Ma non è solo la diversità, è soprattutto la paura: prevengo il rifiuto e d'altra parte invece, ho paura dell'esproprio, cioè che venga risucchiata la mia individualità, la mia soggettività di vissuto.

Ma stranamente poi, non a caso, mi interessano sempre un certo tipo di donne: quelle che sono culturalmente emancipate. Qui c'è tutto un problema di linguaggio, ma non vedo perché mi dovrei castrare in queste cose.

GABRIELLA: Senti un po' Paola, io vorrei chiederti una cosa che mi permette di approfondire meglio quello che andiamo testimoniando, dato che ho riflettuto sempre da sola su questo fatto di come vivere emotivamente o come drammaticità o come gioiosità un rapporto collettivo di massa come una manifestazione. Ho cercato di capire da una parte che quando io parlo della manifestazione e dico «questo non può essere un momento di festa perché sono troppo arrabbiata», io intendo che fondamentalmente ho l'impressione di non essere abbastanza conflittuale: parlo della nostra tentazione a dimenticare in luoghi politici la pericolosità del maschio e la durezza della lotta; cioè io ho avuto meccanismi di questo tipo a quest'ultima manifestazione quando vedevo le sedicenni che facevano dei giochi così frenetici, danzando ecc., e cioè tendevo immediatamente a scartare il fatto (che invece poi è molto probabile) della gioiosità di stare insieme anche senza riflettere. Forse sono tanto proiettata ancora di fronte a questo «maschile» che ho bisogno di esprimermi, rivendicando le autonomie, i contenuti specifici, perché ho sempre paura che all'esterno la manifestazione poi è vissuta in maniera non conflittuale dagli uomini, cioè io ho bisogno di portare all'esterno, nei rapporti con l'uomo, ovunque questa conflittualità.

E addirittura il girotondo intorno al maschio io lo vivo come un fatto quasi di nuova seduzione sul compagno. Ho inoltre più esplicita addosso la rabbia aggressiva fisica rispetto agli uomini, per la strada. Una forma a me sconosciuta di violenza. Mi si intreccia questa conflittualità fisica che poi mi spaventa anche pensando a un tipo di aggressione al maschio, perché figurati, penso all'invidia del pene, e quindi mi blocco. Però prima questo non usciva e quindi dico meno male, sono cresciuta nella mia conflittualità, io che ho sempre avuto dei problemi di oppressione più da angelo della casa che da ciclostile. Lo ripeto ancora: voglio testimoniare in piazza di quanto le donne sono pericolose, non soltanto con i contenuti strategici di una lotta; cioè certe volte la gente è spaventata dalle manifestazioni dei maschi che sono incazzati perché, non so, Panzieri sta dentro; io voglio dimostrare alla gente che sono incazzata allo stesso modo per tutta la mia vita di donna che riguarda anche Panzieri.

PAOLA: Non a caso ti citavo la manifestazione del 27 novembre perché lì secondo me l'aggressione verso il maschio c'era. Era proprio una espressione inedita, soprattutto se penso che io stessa metto in atto dei meccanismi incredibili di mediazione nei confronti dei maschi seducendoli e facendomi accettare per forza perché mi devo far accettare per forza. Tutto ciò non mi si verifica con tutte le donne, nel senso che ho molto meno paura della scissione con le donne che non della diversità di certi maschi, perlomeno con quelli che stimo. L'aggressività espressa nella manifestazione contro la violenza non c'era l'8 marzo, cioè non c'era nessuna minaccia.

GIOVANNA: I girotondi come li hanno fatti nella manifestazione contro la violenza secondo me non erano una seduzione al maschio. Sicuramente in tutta la nostra vita di donne, ogni comportamento che assumi ha questa componente seduttiva nei confronti del maschio; però io credo che ci fosse in quei girotondi molta aggressività, molta rabbia. Non li ho mai vissuti come voler piacere ai maschi che ti guardano dai bordi, anche perché contemporaneamente li sbattevi ai muri. Secondo me più che seduzione era proprio l'espressione di una forma di violenza, della forma di violenza che noi eravamo capaci di esercitare in quel momento. Quella era la violenza possibile. Il problema è che la nostra violenza possibile è ancora estremamente arretrata rispetto alla violenza che io vorrei esprimere, perché io ti capisco quando dici che gli vorresti fare cose feroci.

MANUELA: Io vorrei dire una cosa sulla situazione. Intanto Giovanna, io non sono d'accordo che la seduzione non è una forma di violenza.

GIOVANNA: Ma io ho detto che in quel contesto, in quella seduzione, c'è della violenza contemporaneamente.

MANUELA: C'è sempre l'ambivalenza, intanto io la violenza non riesco ad esprimerla con le donne, mai. Invece l'ho sempre espressa con gli uomini.

GIOVANNA: Scusa, cosa vuol dire: insieme o contro?

MANUELA: Vuol dire insieme, insieme alle donne. Io non riesco ad esprimerla seriamente contro le donne. Con loro esprimo aggressività e c'è una grossa differenza tra le due cose. Infatti l'aggressività è una maniera civile, mascherata, non detta di portare la contrapposizione, e cioè una maniera di ammansire l'avversaria. Con gli uomini io riesco invece ad esprimere una violenza che è sottilmente legata all'eroticismo e alla sessualità.

GIOVANNA: Ma non è un atto di seduzione in questo caso?

MANUELA: La violenza? Certo. Infatti anche quando mi sembra di esprimere la violenza nelle forme canoniche per cui si riconosce come violenza, intendo dire colpire il corpo di una persona, di un uomo, è pur sempre una forma di seduzione o, se vuoi, con l'uomo interviene dove non mi è stata possibile la forma femminile tradizionale di seduzione. Quando non mi è possibile di ridurlo alla mia legge attraverso la seduzione femminile, lì mi scatta una violenza «di carattere maschile» e questo perché c'è lui fisicamente di fronte a me, non è solo l'interlocutore che sta nella storia, come quando ne parlo nel collettivo femminista. Questa violenza rientra quindi nel circuito della seduzione erotica e sessuale nei confronti dell'uomo. Comunque è così che viene recuperata nel rapporto a due. Le volte invece che arrivo ad una reale frattura con un uomo, e quando dico frattura dico che un uomo esce per sempre dalla mia vita, allora in questo caso non manifesto nessuna forma di violenza fisica o verbale e interviene invece il silenzio. Ossia io cancello con il silenzio, cioè con la totale esclusione dalla mia attenzione, tutto ciò che per me era oggetto di rapporto. In ultima analisi per me interviene la violenza contro l'uomo finché io ho un rapporto con lui, finché cioè voglio sedurlo. La difficoltà che io incontro invece nel rapporto con le donne è dovuta al fatto che la mia è, in qualche modo, una seduzione di carattere «maschile», che con le donne funziona male. Alludo al mio essere mezzo maschio

e mezza femmina nei confronti degli uomini, ossia molto femminile « di notte », e molto maschile durante la giornata, e cioè disponibile e subito dopo indisponibile, in fondo con una discontinuità tipicamente femminile, così per lo meno come gli intellettuali uomini immaginano le intellettuali donne.

PAOLA: Stavo pensando alla riproposizione delle storie.

MANUELA: Con gli uomini dunque faccio questa scelta di continuo ribaltamento dei ruoli, prima « attiva » e poi « passiva », quasi come una citazione culturale dell'essere donna, e questo perché dentro di me convivono queste due facce, quella del raziocinio, dell'oggettività, della lucidità, e l'altra che io ho da sempre subordinato a questa, della emotività, passionalità e del gioco. Con le donne poi mi viene addirittura il terrore di vedermela riproporre da loro, questa seconda faccia. Questo è il fastidio quasi « fisico » che io provo di fronte ai girotondi delle compagne nelle manifestazioni, perché in quel momento vedo vivere fuori di me quella parte di me di cui io in fondo mi vergogno, come se fosse la riproposizione del mio aspetto più deteriore.

Questo fastidio istintivo lo provo ogni volta che mi sembra di « entrare nella storia » con le donne. Nelle manifestazioni per esempio io mi sento dentro la storia, dentro il sociale, e in quel momento scatta di nuovo inconsapevolmente nella mia testa il meccanismo per cui la storia e il sociale sono di sesso maschile, quindi io in piazza voglio essere « brava » come un maschio, ma stando con le donne. Nel collettivo invece, cioè nel consesso più ristretto di donne dove cambia anche l'ambiente fisico, che non è più l'esterno, la piazza, dove si sta sedute in circolo, dove manca la presenza del corpo dell'uomo, tutto questo è diverso. Lì il rapporto è infatti politico ma non c'è il gesto politico come in piazza, il gesto cioè legato al corpo. In questo senso il collettivo è un luogo politico « civile », un luogo politico tradizionale nel senso che ci si parla, si fanno gli interventi, tutt'al più ci si interrompe, ma non non c'è il gesto « fisico », politico, cioè non c'è il bisogno di dimostrare qualcosa, magari stando con la bandiera in mano, o portando lo striscione. Per esempio io preferisco sempre far parte del servizio d'ordine e portare uno striscione in una manifestazione, perché ho bisogno di identificarmi con le figure istituzionali della manifestazione, tanto io la faccio da maschio questa manifestazione e la faccio doppiamente da maschio quando la faccio con le donne, nel senso che finalmente io sono il maschio protagonista invece che la donna del maschio.

Nel collettivo invece sono espropriata di tutti questi simboli che in qualche modo « seducono » in piazza, si scatena invece una seduzione diversa da quella di piazza, dove la sessualità passa più direttamente, passa cioè attraverso forme meno « politiche » che io non posso oggettivare, e magari scansare da me: in questo caso esce fuori tutta la contraddittorietà del mio essere donna.

Mi ricordo che già al liceo provavo questo disagio ad identificarmi con le forme « femminili » di seduzione. Una volta venne un supplente, un compagno, con cui avrei voluto scambiare le mie idee. Lui invece fu sedotto subito da una compagna di scuola che aveva una maniera particolare di sorridere ed era tradizionalmente carina. Lei ha capito di averlo sedotto ed è entrata tranquillamente nel gioco della civetteria, sicché lui chiedeva sempre a lei il parere sulle cose che diceva. La mia fru-

strazione fu dovuta al fatto che sentivo che per entrare in comunicazione con quell'uomo avrei dovuto far vivere quella parte dell'essere donna che io non sapevo far vivere, e quindi era come se fossi stata tagliata fuori dalla possibilità di esprimermi. Dentro il collettivo femminista mi si ripropone spesso la stessa cosa, nel senso che da un lato ho un bisogno disperato del consenso affettivo delle donne, e dall'altro so che non potrò mai ottenerlo attraverso le forme tradizionali di seduzione. E' una lacerazione terribile che non riesco a risolvere e che ha aperto una contraddizione nuova nella mia vita. Infatti la mia fantasia nel rapporto con l'uomo è centuplicata da quando sono femminista, nel senso che riesco a fare con lui quei girotondi fantasmagorici che non riesco a fare con le donne. Io credo che oggi ciò che gli uomini trovano nelle donne come me ha un rapporto con la loro omosessualità rimossa, infatti la mia forma di seduzione fatta di uso della logica, del razionalismo, della dialettica verbale, mi rendo conto che mi fa amare da quegli uomini che cercano nella donna non la diversa ma l'identica. Credo però anche che questo corrisponda ad un nuovo modello sociale di donna, la femminista così come gli uomini se la immaginano. Una donna cioè più autonoma e libera in quanto più simile a loro.

GABRIELLA: Un altro elemento che cercavo di capire un po' meglio era cosa si muoveva dentro di me a livello emotivo quando facevo interventi senza essere femminista dentro le grosse assemblee, quando era la prima volta che io parlavo di fronte a tanta gente con un microfono. E parlavo esprimendo una conflittualità che era rappresentata da una controparte senza sesso che mi poteva licenziare.

Mi sono ricostruita questi interventi perché poi ho cercato di riconfrontarli con gli altri per vedere, scusate queste generalizzazioni, che rapporto c'è in me tra sentimento, inconscio, ecc., e l'espressione razionale del pensiero. Nel momento che stai solo al tavolino, mentre scrivi un intervento, mentre parli ad un piccolo gruppo come questo e mentre stai ad una assemblea. Tutti questi momenti come si staccano, si ricompongono, ecc.? Il femminismo su questo veramente è stato di una ricchezza analitica molto forte. Allora io ricordo che vivevo le assemblee veramente violentemente, nel senso anche fisico, mi tremavano le mani e dopo mi scoppiava un grande mal di testa e io non ho mai mal di testa; cioè avevo delle grandissime tensioni come quando dovevo sostenere una prova ed essere giudicata. Poi invece dentro al movimento, ho avuto l'unico momento di silenzio della mia esperienza politica; è stato il primo anno da femminista a Pomponazzi, dove non ho più parlato e stavo malissimo perché non parlavo: ho detto, ma da qui sto regredendo completamente. Avevo una gran paura delle compagne perché sentivo che andavo proprio su un terreno allo scoperto che non potevo più parlare allo stesso modo di prima.

Però mi sono accorta che quando poi ho ricominciato a parlare ero emozionata, ma non con quella violenza di prima, mi sono detta, per forza perché qui siamo nel chiuso di una sede, non con 800 persone davanti. Dove stava però questa mia emotività? Ecco, un fatto che io ho sempre sentito molto e mi ricorda i miei problemi dell'infanzia, da bambina, era che io ho la tendenza spesso mentre parlo, a perdere il filo logico del discorso. Perché lo perdo questo filo logico? Perché mi scatta un meccanismo che io attribuisco come uno stare sulla scena di teatro.

Cioè ricorro ad una gestualità, sono una persona che gesticola molto mentre parlo, mi muovo ecc., sento che dentro comincio a mettere in atto dei meccanismi che da una parte sono convintissima che seducono sia le donne che i maschi ma bisogna vedere se allo stesso modo, le donne o vivono l'antipatia o la simpatia verso di me molto radicalizzate, difficilmente l'indifferenza. Allora ho detto, questa è proprio la seduzione; contemporaneamente questa seduzione mi fa rendere meno analitica, cioè faccio una tale fatica che per esempio mentre l'altra parla, io già preparo l'intervento. Ed è tremendo quando me ne accorgo, per ch  vedo che parlo sempre con me stessa, posso anche ascoltare, ma ascolto per registrare, informarmi, accumulare, riciclare e rimettere dentro, pensate un po' che casino   questo.

Questo mi ricordo che venne denunciato quando gli era presa la mania anche ai compagni di fare autocoscienza nella dinamica di collettivo, per  io sento che la diversit    che io devo come donna ricorrere a questo meccanismo che senza dubbio ho imparato dai maschi, sono convintissima. Io ancora non ho capito perch  per essere lucida devo rinnovare questo mio andare in presa diretta con qualche cosa mio di viscerale, il momento seduttivo, che   quello poi che gli uomini dicono la donna uterina, il linguaggio femminile. Quello vero che io sento ancora da mia madre, che adesso mi spaventa da morire, la donna che ti parla senza ascoltarti, senza quella logica, proprio girando su se stessa. Allora quello era il linguaggio, se vuoi antico, molto devo dire scansato ed evitato fin da bambina, per  quello   il mio punto di partenza; poi ho imparato che devo essere brava, devo immediatamente centrare l'obiettivo e questo l'ho chiamato comunicazione, per  questo mi violenta molto anche fisicamente. Adesso ho una coscienza di questa forma di seduzione e c'  un tentativo disperato di dialettizzare queste spaccature. Devo dire per  che questo lo faccio anche col mio uomo, cio  vado con lui in questa fase di drammatizzazione, che lo spaventa e lui mi ruba anche questo nome per ritorcermelo contro. Appena — come dice lui — sente la bestiolina, mi prega di non cominciare lo « spettacolo », per favore. Perch  io li parto e non mi ferma pi  nessuno, poi immediatamente, appena mi trovo di fronte al baratro dell'incomunicabilit , cio  che la persona proprio se ne va, o — come dice lui — « salgo sulla colonna », e lass  in alto non m'interessa pi  chi c'  sotto, appena io sento questo comincio ad analizzare; questo me l'ha dato la pratica dell'autocoscienza, l'analisi di tutto quello che io ho fatto cinque minuti prima per cui poi veramente lui rimane sconcertato, spaventato.

Ecco, questo avviene per me con l'uomo all'interno della coppia. Per noi donne i problemi sono altri: sappiamo benissimo che dentro di noi abbiamo bisogno di capirci, di comunicare, cio  l'istanza di comunicazione che c'  tra di noi, io per esempio non la vivo pi  con lo stesso bisogno e fiducia che avevo nel rapporto di coppia. Al limite se vuoi ho bisogno ancora di non perderlo: quando ho provato a mollare completamente i maschi sono entrata in un limbo cos  irreal  da sentire minacciato quel minimo di salute psichica che ancora oggi ti fa sopravvivere. Allora la coppia   una specie di zattera di appoggio, pericolosissima, che so che mi incasina tutto, per  devo ancora starci ridimensionando le aspettative. Le aspettative che ancora tante donne hanno: per esempio la stessa rabbia verso il proprio uomo, che per me   ancora profonda-

mente un progetto di comunicazione paritaria. Perché, dico, non sei all'altezza del tuo ruolo? Perché non mi segui anche sul femminismo? Perché non capisci che io ho anche tutte queste cose? L'istanza di parità immediata, nella mia generazione, me la sono giocata, sento che non la posso ottenere, allora dò per scontate tutta una serie di cose, di atteggiamenti e quindi di non comunicazione. Con le donne invece per me so che è vitalissimo l'incontro, perché è la nuova vita da scoprire, da costruire. Dopo, forse, per le altre sarà diverso.

Tre mesi fa dicevo: allora nel rapporto tra donne, come spesso succede anche per il rapporto omosessuale si ripropongono i meccanismi che ci sono con gli uomini, quindi è inutile, non c'è niente di nuovo. Non è vero. Non c'è solo l'ideologia, c'è anche questa istanza estremamente creativa, profonda e vitalizzante di costruirla questa comunicazione nuova. Il vecchio progetto, antichissimo di duemila anni fa, io Gabriella, nel 1977 l'ho chiuso storicamente col mio uomo. Con le donne, sto probabilmente nell'unica prospettiva di poter oggi preparare una rivoluzione.

MANUELA: Tu hai parlato di seduzione nei confronti per esempio delle assemblee, però questo si verifica con le donne, nelle assemblee di donne?

GABRIELLA: Guarda che la seduzione però è vissuta nel collettivo femminista perché c'è veramente una differenza tra le nostre dinamiche di gruppo, di collettivi, nella sede e quelle che sono le nostre assemblee come quelle di preparazione della manifestazione, o quelle fatte all'università; ecco lì bisognerebbe capire come, dove sta il nostro specifico e non credo che sia seduzione, però c'è un carico femminile che portiamo ad esempio nella passionalità politica, nel battere le linee, questo però veramente in quel momento azzerà, espropria violentemente tutti i rapporti, in particolare il rapporto col proprio corpo, nella sessualità, e con quello dell'altra. Per me si arriva al massimo della separazione proprio tra mente e corpo, però io credo che nonostante tutto come vive il compagno lo scontro politico non lo viviamo noi, noi dentro ci portiamo questo femminismo, che ti posso dire, ad esempio anche l'antipatia e la simpatia. Un uomo non lo direbbe mai, si vergognerebbe di dire una cosa del genere, perché non si può pensare che in uno scontro politico si possono portare simpatie o antipatie.

PAOLA: Per me c'è un aspetto diverso. Io sono una che fa delle associazioni mentali per fatti suoi, sempre e comunque, cioè associazioni mentali, pensieri, discorsi, che si vengono ad aggiungere alle testimonianze delle compagne, ai discorsi che fanno. Questo fa parte del mio non detto: una serie di pensieri, se vuoi anche di argomentazioni logiche fondate su letture. Ecco questa è per me l'ultima spiaggia con l'uomo: il mio silenzio nei confronti di un uomo è profondamente diverso dal mio silenzio nei confronti di una donna perché con un uomo il silenzio comunque non mi comunica niente altro che il silenzio, con una donna no. Ho una sensazione strana, perlomeno con alcune donne è sufficiente una mia frase per far capire il mio passaggio logico e come ci sono arrivata. Spesso questo è una pia illusione, perché poi di fatto si verifica soltanto con alcune persone e non con tutte, però l'ho presente come potenzialità. Non so se è la « norma » della famosa complicità tra donne, della solidarietà tra donne, però con un uomo la sento proprio come si-

lenzio, e basta, incomunicabilità completa, se non la esplicito verbalmente.

MANUELA: E questo ti fa stare male?

PAOLA: Malissimo. Tutto questo mi si accentua chiaramente con il femminismo perché proprio più passa il tempo e più il silenzio aumenta. Perché poi rifiuto di rendere l'uomo partecipe di un mio rapporto con le donne o dei problemi dell'emotività e dell'affettività che passano attraverso questo perché so che me lo ritorcerebbe contro. Tutto ciò mi restringe anche l'ambito del discorso con l'uomo e allora mi rimane, se vuoi, la sessualità pura. Il fatto nuovo è che le mie elaborazioni intellettuali adesso passano attraverso le donne. Sono stimoli e uno spazio vitale che scorre «attraverso» di loro, non più solo nell'uomo. Più passa il tempo e più aumentano queste cose, cioè mentre prima avevo degli altri rapporti «culturali» con gli uomini, che erano anche molto stimolanti, adesso li rifiuto, non mi interessano più.

MANUELA: Di fatto siamo molto più monogame ora. Non è perché siamo monogame, però...

PAOLA: No, è veramente perché mi si riduce all'essenziale il mio rapporto con un uomo, cioè la ricerca, se vuoi il bisogno della sessualità, proprio come rapporto fisico.

GABRIELLA: Senti, l'uomo questo nostro rapporto con le altre donne lo vive come una forma di esclusione perché ci sono state o le coppie che sono andate in conflittualità perché l'uomo si sentiva espropriato, oppure meccanismi, per me più biechi, dove il maschio aveva una forma di rassicurazione sul fatto che la donna non pratica più gli uomini, l'unico uomo è lui, cioè lui pensa che il tuo rapporto con le donne è vissuto con la testa e in fondo scopi solo con lui. Oppure la sessualità tra donne è vissuta dall'uomo con sbocchi voyeuristici, di possibili intrecci e incroci.

PAOLA: Sì, ma secondo me queste cose coesistono.

GIOVANNA: Da un po' di tempo, cioè da quando ho un rapporto abbastanza forte con le compagne, le forme di seduzione che conoscevo non mi funzionano più o forse non sono più capace di esercitarle.

PAOLA: A me non hanno mai funzionato, come uso dello strumentario femminile.

GIOVANNA: Io devo dire che in un periodo della mia vita l'ho usato. Io penso a me stessa quando avevo 17 anni. Non ero stata cresciuta come la donna carina e seduttiva, però di fronte ad un bisogno molto forte di rassicurazione affettiva, se non altro di presenza fisica da parte dei compagni, ho tirato fuori non so bene da quale ancestrale memoria, lo strumento femminile. Nel senso che ho imparato ad essere seduttiva, dolce. Devo dire che però non sono più capace, Paola, è stato un periodo abbastanza breve della mia vita. Tra l'altro il meccanismo di seduzione è molto pericoloso per chi lo esercita.

A me ha anche procurato diciamo dei «vantaggi», ma mi ha provocato anche molto malessere, disagi, solitudine, non-rapporto con queste persone. Ho avuto una reazione molto violenta, e adesso tratto i compagni anche un po' troppo male. Ad alcuni di loro voglio anche bene, ma c'è tanta aggressività accumulata allora, e ho quasi bisogno di pigliarli a pesci in faccia. Sono stata talmente scottata da questa dolcezza seduttiva che non la uso più. Con le donne non ci sono mai riuscita.

Ad una riunione Annagiulia diceva che lei si ricorda delle prime riu-

nioni a Pompeo Magno, dove dopo un po' le compagne imparavano che iniziare a piangere alla metà di una riunione significava che eri al centro della riunione, che tutte si occupavano di te e nessuna aveva più il coraggio di aggredirti ecc. Diceva: io non sono mai stata capace di mettermi a piangere al momento buono. Questa è una cosa che io capisco benissimo! Usare quei meccanismi di seduzione che molto spesso con gli uomini funzionano, cioè porti come maschile, sicura, arrogante. Con l'uso di tutta una serie di categorie logiche, con le donne non funziona: non le seduci per niente. Forse le seduci a livello individuale, perché io sono sedotta dalla donna «brava», ma so che in un collettivo si tira addosso l'ostilità. Mi rendo conto che io ho tentato di esercitare questo tipo di seduzione. Fare uso di tutto un certo tipo di strumentazione «maschile» voleva essere non solo una rassicurazione con me stessa, ma probabilmente anche una forma di seduzione verso le compagne. Ad un certo punto mi sono resa conto che non seducevo per niente, ma invece provocavo proprio un rifiuto. Rifiuto in parte giusto, perché attraverso queste cose passa anche del potere, ma in parte frutto di proiezioni. Io per esempio nel collettivo universitario sono stata fatta segno, per un po' di tempo, di un odio collettivo, eccessivo, non commisurato al potere che esercitavo realmente; ero proprio un fantasma su cui si proiettavano una serie di cose. Io ogni tanto mi incazzavo e mi dicevo «mi metto a piangere pure io». Mi dicevo: «se loro sapessero quanto sto male io quando mi dicono che sono prevaricante e violenta, quando mi sento negativa. Ora mi metto a piangere pure io così significa che sto male».

Questa cosa non sono mai riuscita a farla, non sono mai riuscita ad esercitare quello che tu prima chiamavi il femminile deterioro. Fiorella inizia regolarmente gli interventi facendo una risatina, un colpo di tosse, dicendo «mi dispiace», «non vorrei», «io quando intervengo ho sempre la paura di togliere la parola ad un'altra». In quel momento la detesto perché non sono capace di fare così: in questo modo lei potrebbe parlare otto ore all'interno di un collettivo e nessuno direbbe mai che ha il potere, mentre io sono vissuta come un personaggio che ha potere. Credo che la mia sia una forma addirittura di invidia. Mi tornava in mente il discorso delle manifestazioni: io non ho mai vissuto male i girotondi, credo che sia l'unica forma di seduzione che riesco ad esercitare verso le compagne. Per me stare in piazza in un certo modo non è una seduzione verso il maschio ai bordi, ma verso la compagna con cui faccio il girotondo. Io non riesco mai a ballare alle feste, sto male in queste feste tra femministe. Riesco a fare queste cose in piazza, dove evidentemente è possibile perché c'è il maschio: questa è la differenza di fondo tra la manifestazione e la festa. La manifestazione è l'unico momento in cui riesco ad avere un rapporto fisico con le compagne, non solo nel girotondo, ma in tutto il rapporto in piazza: la vicinanza nel corteo, il cordone, un certo modo anche gioioso di starci. Non so fino a che punto questa sia seduzione verso l'esterno o se invece sia la diversità di questo esterno che la rende possibile: la presenza di questo maschio così cattivo, così odiato da tutte, che tutte vedono e odiano, rende possibile un meccanismo di identificazione, giustificata perché nega tutta una serie di diversità, ma che rende possibile sentirsi unite e simili. E a me rende possibile anche la seduzione verso le compagne. Alla manifestazione contro la violenza mi sentivo così nemica di questo cavolo di maschio ai bordi che mi era possibile il rapporto fisico

con le compagne nel corteo. Poi volevo dire una cosa su questo fatto del maschio espropriato dei suoi spazi. Io ho un uomo che non solo non è geloso del mio rapporto con le compagne femministe, ma è secondo me incredibilmente felice che io abbia un rapporto con le compagne femministe.

PAOLA: Tranne che con me, guarda caso!

GIOVANNA: Sì, però con te non è un rapporto con le compagne femministe, è un rapporto di coppia, è una cosa molto diversa. Lui da una serie di spazi non si sente espropriato, ma finalmente liberato. Non che non capisca come passa la sessualità nel rapporto fra donne; semplicemente è contento che questo tipo di sessualità passi, dato che è un tipo un po' particolare, e non è la sessualità che si esplica nel rapporto fisico. Ricordo i commenti rispetto al piccolo gruppo: che bello che vai a fare il piccolo gruppo e non rompi i coglioni a me; in tre anni non hai fatto altro che tentare di coinvolgermi in certe cose, su certi rapporti, su certe analisi del rapporto. Che bello che questo passi fuori! Cioè secondo me in lui c'è la coscienza che in questo passa anche la sessualità, ma è una sessualità di cui tutto sommato è molto sopportabile l'esproprio.

GABRIELLA: Ma l'esorcizzazione della tua femminilità, quella che lui non riesce a tollerare...

GIOVANNA: Però gliela spesto, capito, non gliela sbatto in faccia.

MANUELA: Ma tu discuti con lui dei contenuti politici del movimento?

GIOVANNA: Sì ma è stranissimo, come in tutte le discussioni con gli uomini diventa sempre un discorso molto politico.

MANUELA: Mi va benissimo, tanto loro non conoscono l'altra forma di comunicazione. La puoi avere solo attraverso il rapporto sessuale, forse. Ma tu lasci fuori il tuo uomo dalle elaborazioni politiche, dalle riflessioni che fai con le compagne o gliele comunichi?

GIOVANNA: Dipende.

MANUELA: Insomma, tu ti stai costruendo una identità che lui non conosce, o su cui lui riesce a mettere le mani?

GIOVANNA: Riesce a mettere le mani su un aspetto molto superficiale e poi la cosa che è stranissima, Manuela, non è nemmeno un riuscire a mettere le mani. Lui non vuole parlare di questo, lui non vuole sapere che cosa io faccio con le compagne. Probabilmente se non lo sapesse del tutto comincerebbe a preoccuparsi, perché si sentirebbe sfuggire delle cose. Insomma io da quando sto con le compagne femministe, sono molto più brava come maschio nel rapporto. Non so come spiegarlo. Lui vuole che faccia l'amore con lui quanto basta, che io sia una brava compagna, che chiacchieriamo insieme, che discutiamo, che stiamo insieme, ma non che rompa le scatole su una serie di cose, che riguardano lo spazio con le compagne femministe.

La sessualità non esiste, voglio dire la sessualità non c'è, è una categoria mentale strana, quindi più io riesco a parlare della sessualità con le compagne e meno rompo le palle a lui sulla sessualità, meglio è. Credo che questo dipenda dal fatto che in realtà io poi non gli tolgo nessuna briciola di potere; perché se lui si sentisse sottratto in qualche modo del potere dal mio rapporto con le donne, non sarebbe così contento che io non gli rompa i coglioni. Infatti è geloso del mio rapporto con Paola. Qui è un discorso in termini di sessualità, o lo è in modo abbastanza particolare. Il fatto è che oggi il mio referente politico

a livello individuale è Paola. Questo è il motivo per cui in questo momento è geloso di Paola.

MANUELA: Ecco questa è la domanda che ti facevo prima. Evidentemente lui si mantiene un tipo di protagonismo nei tuoi confronti. Lui pensa di essere l'interlocutore politico privilegiato. Cioè lui è la politica nella tua vita?

GIOVANNA: Sì, lui è l'esterno. Non solo, ma secondo me, un motivo per cui non sono gelosi è la loro stupefacente convinzione che fra compagne femministe si parli solo di loro; non dell'uomo in genere: proprio di loro. Questo li tranquillizza in un modo incredibile, perché pensano: ne parlate tra donne ma c'è questa presenza.

MANUELA: Ma credo che qui ci sia veramente un fatto generazionale, per quanto riguarda gli uomini di cui parliamo. Il mio uomo ad esempio vive male il mio rapporto con le donne quando avverte che fra me e loro passa dell'eroticismo. Me ne accorgo per esempio quando gli capita di ascoltare qualche mia telefonata particolarmente affettiva con una donna. La cosa che riesce ancora a limitare il suo disagio è l'esclusiva che ha con me come uomo. Questo lo tranquillizza parzialmente anche per quanto riguarda la sessualità che passa nel mio rapporto con le donne. Questo perché ha un primato assoluto di cui si rende conto. ed è quello di questa comunicazione fatta di lucidità, razionalità, ma anche di girotondi intorno a lui, fantasia, tenerezza e gioco.

GABRIELLA: Questo lo facevi con gli altri?

MANUELA: No, questo fa paradossalmente parte del mio carattere femminista, per questo lui si è abbastanza tranquillizzato sul piano della sessualità che passa tra donne. Però ogni volta che si rende conto che c'è qualche elaborazione o riflessione fondamentale che io faccio con le donne che gli sfugge e di cui non capisce da dove è venuta, come è stata elaborata, allora la sua tranquillità cala recisamente. Per la nostra generazione, per quanto riguarda gli intellettuali, rapporto sentimentale significa innanzitutto scambio intellettuale, questo è il punto: se tu sottrai al rapporto questo, non c'è più il terreno su cui l'uomo cattura la donna.

GIOVANNA: Infatti per esempio l'aggressività di Roberto verso il mio femminismo stranamente è la stessa che aveva verso l'analista. Insomma verso tutto quello che mi fornisce parametri mentali e culturali diversi e autonomi dai suoi.

MANUELA: Io parlo di intellettuali pre '68, questo bisogna considerarlo. Con loro lo scambio è molto più neutralizzato dalla politica. Si parla sempre di politica, ma si parla da intellettuali. E' una riflessione «solitaria», è la torre d'avorio a due. E' diverso incontrarsi nello scontro di piazza o all'assemblea, mentre si cammina con la bandiera in pugno. Se si fosse fatto insieme quel tragitto, oggi l'uomo sarebbe geloso ed invidioso del mio camminare così insieme alle donne. Per questo non ha la curiosità di venire a vedere le manifestazioni femministe. Non ha cioè questo bisogno voyeuristico.

GIOVANNA: Però scusami Manuela, Roberto è uno che ha visto una sola manifestazione femminista, per caso. Questo perché ha sempre pensato che il femminismo non è una cosa seria. Roberto è fondamentalmente convinto che nella vita non sia una cosa seria né la psicoanalisi, né la sessualità; tutte queste categorie mentali sono stupide.

E' seria l'oggettività, un certo tipo di cultura, la politica intesa in un certo senso. Allora si sente espropriato solo se gli sorge il dubbio che io faccio politica con le donne in modo serio. Altrimenti la sessualità seria è scopare, e poi anche quella è poco seria, figurati quanto è poco seria la sessualità diffusa: che cavolo gliene frega che io abbia la sessualità diffusa con le donne.

GABRIELLA: E' proprio compagno, compagno.

PAOLA: Eh, sì.

GIOVANNA: In compenso, questo significa che non chiedo la sessualità diffusa a lui, cioè ho una richiesta in meno, rompo meno i coglioni. Però laddove sente un salto dice: ah, ma poi tu fai un intervento nell'assemblea, e con chi ne hai discusso per un mese di seguito? Con Paola. E allora comincia a sfottere Paola. Secondo me sarebbe geloso nello stesso modo solo se io andassi a letto con Paola.

MANUELA: Questo problema secondo me va lasciato da parte, perché non è immaginabile finché non accade. E' una prefigurazione impossibile, perché io so che se vado con un altro uomo succede probabilmente un casino legato al senso di abbandono e quindi ci sarebbero ricatti e recriminazioni, sempre però su di un piano di finta civiltà, ma se io andassi con una donna sento che si potrebbe arrivare alla violenza fisica. Infatti in questo caso verrebbe fuori un tipo di sessualità che non è la sua, e il suo eventuale voyeurismo non basterebbe per rompere il sodalizio tra me e l'altra donna. Insomma verrebbe fuori chiaro che chi voglio sedurre è la donna e non lui. A questo proposito vorrei dire una cosa sull'uguale e la diversa tra le donne rispetto a me. Delle volte nelle riunioni mi accorgo che una donna è simile a me anche se magari dice delle cose che io non condivido, se volete che è simile a me in una maniera sottile e difficile da descrivere. Ecco lì per me scatta la molla della sessualità, legata al fatto che lei è una mia simile, è come me. Avviene cioè una proiezione che con l'uomo mi è del tutto sconosciuta, perché non mi salta mai in mente di dire «lui è come me», non mi salta cioè mai in mente di identificarmi con lui.

GIOVANNA: Volevo tornare sul problema dei rapporti fra donne. L'altro giorno mi è di nuovo successo di venire aggredita da una compagna, perché, secondo lei stavo facendo un intervento «maschile» cioè lungo, articolato, riassuntivo. Ecco io su questa cosa sai come ho reagito? Come reagisco sempre, cioè mi sono sentita malissimo, mi sono sentita diventare rossa, non sono riuscita a dire, «oddio come è violento il tuo intervento, mi fai stare male», e mi sono sforzata, perché non ho potuto stare zitta, ho dovuto dire un'ultima frase, una sola e concludere l'intervento. Sono stata malissimo e sto malissimo regolarmente per queste cose. Solo che non riesco a fare quello che loro fanno a me, non riesco a dire «oddio come è violento, allora, anche il tuo intervento».

MANUELA: Perché significherebbe essere uguali. Vedi è così che noi non teniamo conto delle nostre diversità. Questo tipo di risposta è la risposta di quella che io chiamo, forse in una maniera un po' provocatoria, la «compagna del disagio». Capisci che voglio dire? E' la compagna del disagio che ti risponde «oddio come mi fai stare male», «io sento che in questo ambiente non riesco a parlare», «oddio che aggressività circola».

PAOLA: Sì, ma io di fronte a questi attacchi reagisco rispondendo, con-

tinuando a fare interventi sempre più duri e sempre più razionali.

GIOVANNA: No, io no, non riesco più a fare un intervento razionale, cioè mi blocco.

MANUELA: Qui si tratta di vedere come noi ci siamo assimilate a due, a tre ecc., e poi quanto invece siamo diverse prese singolarmente perché io non ho mai avuto da parte delle compagne la censura a parlare, nel senso che la compagna che mi ha voluto censurare ha sempre fatto un intervento censorio nei miei confronti, nel senso che ha cercato di stroncare i contenuti di quello che dicevo, ma non ha mai detto « tu non parlare ».

Devo dire che questo modo di rapportarsi con me fa parte evidentemente della seduzione che io opero ed anche del potere che ci fondo sopra. Io so che è abbastanza improbabile che le compagne sfuggano al confronto con me perché, nel momento in cui io faccio un intervento, la legge è quella magari dello scazzo politico, ma non è facile aggredirmi su un piano animalesco, cioè dire: « ma tu perché parli? » In fondo, è come se mi accattassi un rispetto da padre.

GIOVANNA: Però è anche più gratificante questo.

MANUELA: No, non posso più dire che è gratificante per me, nel senso che io mi sono resa conto che proprio per questo l'espropriazione della mia sessualità nel collettivo è stata violenta, ossia io ho cominciato a vivermi, per difendermi, come figura paterna, finché però sono caduta in crisi al punto che non ho mai avuto tanti problemi con il mio corpo come da quando sono femminista. Non mi sono mai sentita tanto brutta, non ho mai avuto tante difficoltà a pettinarmi, a truccarmi, e a vestirmi. Prima ero aggressiva fisicamente, sicura di me, forse un po' maschile, ora non so più bene se sono maschio o femmina. Devo cioè fare la marcia alla riconquista della sessualità, che per il momento è persa.

Sull'omosessualità: un disoccupato

Mio padre morì quando avevo due anni e mia madre mi mise in Collegio. Mia madre aveva nove figli, di 14 che ne erano nati, io ero l'ultimo. Mia madre si arrangiava, papà era sempre malato perché faticava nelle pelli, faceva il pellettieri e stava sempre con i piedi nell'acqua. Anch'io ci sono andato là dentro più tardi; facevo il barista e portavo il caffè agli operai che stavano nelle vasche per le pelli, là a Gianturco, prima ci stavano tante fabbriche come questa.

A quattro anni mi misero in collegio a Cristo Re, delle Piccole Ancelle. Era di monache. Stavo là, andavo a scuola, e tutto era brutto. Uno arriva là e vuole stare sempre con la mamma, e così mi ricordo che la notte mi facevo sotto, mi pisciavo sotto. Quando arrivai io, non

c'erano manco i letti, dormivo in un corridoio, la notte mi mettevo sempre paura, mi ricordo che ero propria creatura perché passavo sotto i tavoli, la notte avevo sempre paura, mi andavo a coricare nel letto degli altri guaglioni e mi pisciavo addosso, per stare più caldo, per tenere un affetto. E mi ricordo sempre questo fatto che mi dovevo coprire la testa e i piedi, come se qualcuno me li tirasse. Nel letto con gli altri guaglioni non ci potevo stare più perché mi pisciavo sempre addosso. L'unico ricordo buono è un guaglione con cui feci amicizia.

Le monache non picchiavano, erano fetenti e basta, ma quelli che picchiavano erano i professori, i sorveglianti. La sera il professore dormiva dentro alla stanza nostra, teneva una specie di tenda che lo separava da noi. Insomma tenevamo il sorvegliante a quattro anni, e il collegio si chiama Piccole Ancelle! E questi picchiavano. Un poco io non parlavo mai, un poco sto fatto che ero mancino, cioè mi obbligavano a scrivere con la mano destra, quando andavo alla lavagna, dovevo scrivere con la mano destra, e non facevo mai niente. Ho ripetuto quattro anni la stessa classe, non sono mai andato avanti, perché, quando andavo alla lavagna scrivevo tutto il contrario. Poi non ti dico il fatto delle lezioni. Quando la sera rimanevamo con questi professori dovevamo farci le lezioni, e allora, se tu non ti facevi le lezioni la sera prima di andare a letto, pigliavano una mazza, facevano aprire la mano e cercavano di picchiarti. Ma una ribellione ci stava. Mi ricordo una volta, una volta c'erano certi formaggini, non so se te li ricordi, erano a triangolo con sopra la testa di gatto, erano certe figurine dorate, ci davano quelli nel collegio e una volta i ragazzi si ribellarono perché i formaggini erano guasti, io mi ricordo che avevano un sapore strano, ma chiavavo tutto in corpo tutto, cercavo di mangiare quanto più potevo, gli altri ragazzi li buttavano e io li prendevo, anzi mi faceva piacere che scioperavano così io me li mangiavo, me li conservavo.

Un'altra cosa molto brutta era, che quando a uno non gli piaceva una cosa, lo picchiavano, a me, per esempio, non mi piacevano i risi, se non mi volevo mangiare i risi mi picchiavano, allora una volta andai sotto al tavolo, ebbi un calcio in bocca, vedi ho ancora il segno. Così mi venne a trovare mia madre, mia madre che non veniva mai, veniva ogni anno, ogni due anni. Ma quando mi venne a trovare, loro non mi fecero vedere perché avevano paura. Quando ti chiamavano al Parlatorio ti davano un bigliettino, Esposito Gennaro sul bigliettino, e poi ti passavano al Parlatorio, una cosa bella che mi ricordo di questo Parlatorio erano le finestre, delle finestre belle, tutte colorate, l'unica cosa bella in questo Collegio che faceva schifo, vetri bianchi, rossi, perciò forse ora li metto sempre nei disegni che faccio.

Questo era il Collegio di Boscoreale, poi da là mi trasferirono a Portici, poi da Portici di nuovo a Boscoreale, e mi ricordo il treno. Io e mia mamma in treno, e mia mamma mi picchiava perché non ci volevo andare. Mia mamma non mi veniva quasi mai a trovare, sai lei aveva tanti figli, poi era alcolizzata da quando è morto mio padre. Io me ne sono fuggito due volte dal Collegio, è stata una tragedia quando me ne sono fuggito. Avevo otto anni e ho fatto un piano: io tenevo la passione dei pastori, sai Natale me lo facevo là dentro, una tristezza, ti davano una cosa di fichi secchi, allora andai a comprare questi pastori, un giorno di farò vedere fuori al collegio mio ora c'è un falegname, prima

c'erano un vecchio e una vecchia, vendevano questi pastorelli, allora costavano dieci lire, io tenevo venti lire. Dal collegio potevi uscire, di nascosto potevi uscire, io entravi in questa casarella e compravi due pastori, e allora vidi il cancello, che c'è ancora oggi, che era fatto a scalinata, e dissi «Gesù! qua posso fare qualcosa!», me lo guardai e dissi a un mio amico: «Senti, stanotte, vienimi a svegliare alle quattro!». E quello alle quattro della mattina, quando spunta l'alba, ma era ancora notte, se no non lo potevi fare perché c'erano le palazzine dirimpetto e se ne accorgevano, mi venne a svegliare, proprio a quell'orario, e io scesi senza scarpe, pigliai, salii quel cancello e me ne uscii e me ne andai a casa, perché, se ci fai caso, da Portici a Gianturco era una via diretta, ti fai tutto il ponte della Maddalena a scendere e poi c'è una traversa. Arrivai a casa, mia madre chiamò il Collegio, vennero i professori il giorno appresso e mi portarono un'altra volta.

Poi la seconda volta che me ne sono fuggito mi storpiai pure, avevo dieci anni, nel 1960, quando mia madre si era trasferita dentro alle baracche di Sant'Erasmo. Mi ricordo questo particolare, che mi storpiai salendo su quel cancello, mi infilai un ferro sotto al piede, ma guarii subito, per me sai tutte le ferite erano niente; sai da piccolo io tenevo la malattia di fare tanti suicidi, mi tagliavo sempre le mani col vetro, mi ricordo che tenevo sempre le mani tutte rotte, una volta nel Collegio se ne accorsero perché mi ero infilato un sacco di cose, carte e pietre nelle orecchie.

Ma ora mi è venuta in mente un'altra cosa, allora ero al Collegio di Boscoreale, ero creatura. A Boscoreale era un guaio quando veniva mia madre, perché la notte mi facevo questo sogno: che io correvo appresso a sta femmina, correvo correvo e non l'acchiappavo mai, tutta una cosa al rallentatore, hai capito? Cercavo sempre a mamma. La notte dopo che veniva me la sognavo, lei mi dava una cinquanta lire di carta, te le ricordi le cinquanta lire di carta? lei me le dava, io me le mettevo in mano la notte e le stringevo, e mi sognavo questo fatto e dietro a mia madre gridavo, gridavo, ma poi la voce era una cosa tutta al rallentatore, mi soffocavo, cioè non ci stava la voce.

Quando me ne scappai la seconda volta non tornai più in collegio. Perché dove abitavo io, nelle baracche di Sant'Erasmo, là vicino c'era un fiume, una specie di lagno anzi di fogna, io mi misi in questo fiume e dissi a mia madre che se mi pigliavano mi affogavo là dentro, entravi nell'acqua fino a metà. Mia madre si mise paura e disse «va bene non ti mando più».

Quando uscii io non sapevo che c'era un mondo, sapevo solo il collegio. Avevo imparato solo la paura. La paura maggiore era che tenevo un angelo dietro le spalle, non dovevi fare cattiverie perché tenevi l'angelo dietro le spalle, questo è terribile, e io quando mi andavo a coricare avevo paura che uno mi tirasse i piedi, forse era l'angelo. E la paura dei santi, dei santi che ti mettevano in capo, nel collegio c'era uno scantinato con una statua, doveva essere un santo, San Gennaro, San Giuseppe, ma sto santo io ogni tanto lo andavo a trovare nello sgabuzzino, e la notte mi coricavo e me lo vedevo davanti ai piedi.

In quel collegio poi era come se a tutti quanti noi ci avessero voluto far diventare preti, ma non si sapeva cosa si doveva diventare, cioè se ti facessero una scelta sarebbe meglio, ma non ti danno una scelta,

se almeno dicessero: devi diventare prete, invece dovevi diventare qualcosa come un prete, ma non un prete, ci mettevano un camice nero, a me mi piaceva quel camice nero, ti portavano nelle case dove c'era un morto e ti mettevano là a dire le parole; l'Ave Maria che so, là davanti a quello, qualche vecchia, qualche vecchio. E quando uscivamo questo era: le processioni, i morti, nelle processioni uno da qua e uno da là, e questo mi piaceva perché portavamo i fiori, la gente ci guardava, era bello pure perché uno usciva, con un vestito, una cosa. Per me queste erano cose belle, ma forse sono atroci. Era solo perché uscivo. Dentro era una tristezza, non parlavo con nessuno, non avevo parlato con nessuno da quando ero nato. Così mi feci io stesso un pupazzo di legno, c'era una fabbrica di legno nel collegio, e mi ero costruito sto pupazzo e la sera gli davo da mangiare, me lo coricavo con me, forse non se lo mangiava, ma quando io ero a quell'età per me se lo mangiava, ce lo mettevo in bocca, e una volta mi incazzai perché non se l'era mangiato e lo buttai giù. Però mi dispiacque.. Quello era l'unico amico mio, l'unica persona con cui riuscivo a dire qualcosa.

Io non ricordo se morivo di fame o no, però mi ricordo che quando ci portavano sulla spiaggia quello che mi mangiavo erano le sementi dei meloni, là stavamo tutti allineati e io mangiavo le sementi, forse perché avevo bisogno di parlare e allora dovevo parlare con queste cose qua, le sementi. Noi stavamo tutti allineati, coi braccetti incrociati, e vedevamo la gente che rideva, scherzava, perché era una spiaggia libera. E quando dicevano: «ricreazione», mi pare, quando uno è militare si dice sciogliete le file, una cosa così dicevano, allora tutti a mare, ma anche là non ti dovevi muovere. E questo era.

Poi uscii dal Collegio. Nel frattempo i miei erano andati a vivere dentro le baracche. Siccome mia sorella si era sposata e ci serviva la casa, noi ce ne andammo nella baracca, una baracca trentamila lire, te la compravi, era tre metri per tre, c'era un letto e una fornacella, questo c'entrava. Nel letto dormivamo io, mia madre e mio fratello, poi quando veniva mia sorella a trovarci io dormivo in terra. Là si cucinava, si faceva tutto, dove si pisciava? si pisciava in un orinale, poi c'era un canale e lo buttavi nel canale; nelle baracche ci stavano tanti e noi siamo stati tre anni, più o meno due o trecento famiglie; non lo sai le baracche di Sant'Erasmo? ora là hanno fatto un muro, ci sono i camion dentro, allora c'erano le baracche. E poi tutti andammo a Rione Traiano, ci furono lotte, ogni tanto la gente pigliava i materassi, là c'è il tram, li mettevano sul binario del tram, li incendiavano, e dopo tante lotte, tanto bordello hanno avuto questa casa.

Così uscito dal Collegio quando sono stato nella baracca non facevo niente, la cosa mia era di cercare di imitare gli altri guaglioni, insomma mi appendevo al tram, un poco andavo alla Ferrovia, là stava la gente che mangiava le pizze e cercavo di farmi regalare una pizza, cercavo di mangiare pure io, perché a casa mia non si mangiava, non si mangiava proprio; mi ricordo che quando sono uscito dal Collegio ho sofferto la fame, la fame non me la ricordo nel Collegio, mangiare si mangiava.

Stavamo nella baracca, io mi appendevo al tram, poi il fatto del cinema, ogni domenica mi facevo cento lire e andavo al cinema, io avevo l'abitudine di cercare soldi (2), poi la prima volta che ho fatto

la prima cinquecento lire, te l'ho detto? cioè una volta sono andato a cinema, a me il cinema piaceva, io correvo al cinema come corressi che ti devo dire?... da un amico mio; e una sera mentre mi stavo ritirando stavo davanti all'ospedale Loreto, là trovai un signore che mi diede cinquecento lire, si fermò con la macchina, non so perché me la diede, ma me la diede, era una cinquecento lire d'argento. E da allora ogni sera cercavo di andare fuori a quest'ospedale Loreto per vedere se passava qualche altro signore, che mi dava qualche altra cinquecento lire. E con la cinquecento lire di quel giorno andai ogni giorno al cinema, perché non volevo faticare, volevo giocare.

Mia madre mi metteva a faticare, una volta mi mise in una fabbrica di plastica, avevo undici anni, in questa fabbrica di plastica io stavo sotto una macchina, era una macchina che faceva tutto, però io dovevo tirare da sotto la plastica, e mi ricordo che mi addormentavo, e dopo due settimane mi cacciarono e quando venne a prendermi mia madre ci diedero una specie di liquidazione, tremila lire. Poi ho faticato in qualche salumeria, ma la prima volta che andai a faticare mi rubai qualcosa e cucinai a casa. Poi ho faticato in una fabbrica di scarpe, non so se c'è ancora, vicino alla statua di San Gennaro al Ponte della Maddalena, portavo le suole avanti e indietro ma non mi fidavo di stare, mi piaceva giocare, hai capito? Non avevo nessuna intenzione di faticare.

Prima di andare via dalle baracche successe un'altra tragedia. Mia madre si sfatidiò di me, sai appeso sempre al tram, ora sulle baracche c'erano i ruffiani, c'era una guardia fissa che controllava la gente, e mia madre che era fedele alla Legge, mia madre la potevano uccidere, ma rimaneva sempre fedele alla Legge, poverella, disse vicino a questa guardia se lui poteva fare qualcosa per me. E questo piglia, e trova un altro Collegio. Così sono stato al Collegio di Nisida. Poi verrà pure il Filangieri. Ti voglio raccontare tutti i fatti dei Collegi, non ti voglio raccontare la mia vita fino a ventisei anni, a un certo punto ci fermiamo, ma è importante scrivere il fatto dei Collegi.

C'era un fatto che non ricordo, che vorrei ricordare bene: fu la prima volta che mi portarono in questura, un posto tutto di marmo, là cominciava il freddo capisci? Il marmo, come in Collegio, perché i Collegi sono fatti di marmo. Mi venne a prendere una macchina, mi portarono, o loro o mia madre, alla questura; poi mia madre mi vestì tutto bello, uscì una bella valigetta, non so sta valigetta da dove uscì, un cappotto di mio fratello, mia madre forse rubò, e me ne andai e mi portarono a Nisida. Nisida per me era la libertà, lì era tutto libero tranne che di andartene; cioè avevo televisione, a casa mia non c'era televisione, c'era la televisione, si mangiava, ogni sabato vedevo il cinema, la mattina andavi a scuola e poi il pomeriggio potevi scegliere una cosa, io scelsi «boy scout», potevi disegnare, fare il falegname.

Nisida è una casa di rieducazione, forse sarà una cosa brutta, ma per me allora era bello. Era di sabato quando sono arrivato, a un certo punto tutti a vedere il cinema. Poi andammo a letto, per me non c'era posto, non c'era il letto, era un destino per me nei collegi, che quando arrivavo non c'era il posto, e allora mi misero a dormire nella camera dei più grandi, e un'altra tragedia! Lo raccontiamo questo fatto? Fare una favola! Quella sera al cinema c'era un giovane che mi guardava

sempre. Io avevo tredici anni, lui doveva averne sedici. Lui si mise vicino a me mentre guardavamo il cinema. E io capilai nella stanza di questo a dormire. Pare una favola! Ma non c'era posto, allora misero un letto in mezzo alla stanza e io stavo in quel letto. Ognuno aveva il letto con la spalliera e il comodino, ma per me non c'era niente, solo il letto in mezzo alla stanza. Finì il cinema e venne a piovere. E nella stanza scorreva, scorreva proprio sopra al mio letto. Allora quello prese il letto mio e lo azzeccò vicino al suo. E la mattina era tutto normale. Solo dopo due o tre mesi mi hanno chiamato e mi hanno chiesto: ma ti dessero fastidio? E io certamente ho detto no, perché non era una cosa che mi dava fastidio. Mi chiamò un professore, una guardia, perché forse qualcuno aveva portato spia. Ma quel giovane doveva stare giusto un anno e quando lui se ne andò io a Nisida non volevo stare più. E mi feci afferrare per pazzo, me ne sono fuggito, e per questo mi hanno mandato a Filangieri. E' l'unico anno della vita mia che ho passato bello. L'unica cosa che mi ha dato fastidio, sai, io sono orgoglioso, era il fatto che non lo sapevamo solo io e lui, che lo sapevano tutti quanti questo fatto, è come fosse stata una delusione per me che incontravo a uno e sapeva tutto.

Dopo Nisida è venuto Filangieri. Ai Filangieri ero più grande. Quello è un carcere, ci sono andato per la denuncia di mia madre, dovevo avere un quindici anni. Quando sono entrato già mi ero imparato, mi ero imparato a camminare... Da Nisida comunque me ne sono fuggito due volte. Non te l'ho ancora raccontato? La prima volta fu bellissimo. Ti ho già detto che là uno, dopo la scuola, al pomeriggio si sceglieva un mestiere, chi falegname, chi puttura, io mi scelsi «boy scout». Facevi sport, andavi sulle montagne, io per esempio sono andato sul Vesuvio, sul Monte Alto, quando se ne andò quel mio amico una sera ci portarono a mangiare una pizza, una pizza a Fuorigrotta, io allora non sapevo che era Fuorigrotta, perché stavamo di casa ancora nelle baracche, non la conoscevo proprio, ma io avevo la fortuna che ogni volta che me ne fuggivo era sempre una via diretta fino a casa, perché, se ci fai caso, da Fuorigrotta, è una via diretta al ponte della Maddalena, certo non è tanto diretta, ma così mi pareva. A me pareva poco, pareva diretta. Dopo essere andati sul monte per festeggiare ci portarono a mangiare la pizza. Io mi mangiai prima la pizza e la birra, e poi mentre loro festeggiavano, me ne andai. Mi vennero a prendere a casa.

Comunque una cosa terribile era la baracca. E io allora preferivo stare nel Collegio, che nella baracca, perché non hai idea della baracca, le cimici, le cose, ho combattuto, ho combattuto tanto tempo con le cimici addosso che non hai idea, cimici che ho ucciso, che non dormivo per notti sane, allora io preferivo Nisida. Di nuovo mi vennero a prendere. La seconda volta invece non è proprio che sono fuggito, mi hanno dato un permesso, una licenza e non sono più voluto tornare. Poi avevo paura che mi venissero a prendere come le altre volte precedenti e me ne sono andato via di casa, andavo dormendo alla ferrovia. E così non mi hanno preso più. Però poi è arrivata una lettera a casa mia, dopo un anno, ormai stavamo a rione Traiano è arrivata una lettera che mi dovevo presentare alla Questura, perché mi dovevano fare qualche domanda. Ma dalla Questura mi mettono in un pullman e mi portano ai Filangieri. Avevo quindici anni. Forse una denuncia di mia madre,

perché lei poverella ci credeva alla legge. Perché non sapeva come fare con me, io poi volevo sempre stare per la strada, qualche volta che volevo andare con mio fratello, lui non mi voleva portare, ed è un rimorso che ora tiene nei miei riguardi, che non mi voleva mai portare con sé. Perché io volevo andare sempre appresso a lui, ma non mi voleva mai portare, e ora ha detto che è l'unico rimorso che tiene nella vita sua. Allora me ne andavo per fatti miei. Sai quando tieni un'età di quella, scopri che i soldi sono facili, quando ti impari una cosa poi i soldi vengono facili. Vai in un cinema, qualcheduno ti tocca un po', ti dà una mille lire in mano. Questo l'ho cominciato quando sono uscito da Nisida, a 14 anni. Lo scoprii te l'ho già detto quella volta davanti a Loreto, quando quello, senza toccarmi proprio, mi diede cinquecento lire in mano. Un'altra volta fu alla ferrovia, sai lì ci sta tanta gente a vendere, si mette tanta gente attorno, io mi misi là in mezzo, venne un altro signore, mi mise cinquecento lire in mano. Poi me ne andavo in questi cinema.

Poi andai al Filangieri, mi fecero una visita per vedere se tenevo qualcosa, qualche malattia, scolo o che so, poi mi diedero una stanza, era di marzo, una volta al giorno potevo pisciare, la sera alle sette quando andavo a coricarmi e la notte tenevo un orinale. Ero chiuso a chiave, era un carcere, stavo all'osservazione. Là mi hanno fatto certe visite per vedere se ero un mariuolo, se non lo ero, mi facevano fare certi quadretti, certe cose, certi disegni. Loro avevano visto che non ero un mariuolo, ma che ci volevano certi soldi per farmi questa cura. Dopo 45 giorni uscii dai Filangieri, era Pasqua, e poi mi vennero a prendere di nuovo, poi uscii finalmente.

Quando tornai, a casa non ci stavo mai, ormai m'ero fatto grande, mi ero imparate certe cose, andavo per i cinema come ti ho detto prima e per altri posti. Ormai ero entrato nel giro, della Villa Comunale ecc. La gente che veniva che gente era? Era gente con una bella macchina, ti dice aiutare, ti contavano tante palle, che loro forse quella sera ti volevano dare un mondo sano sano, e il giorno dopo non li vedevi più. Che lavoro fai? non hai lavoro? Potresti fare questo, potresti fare quello! Ti potresti mettere a lavorare! Però solo per quella sera. Quindi insieme ai soldi ti davano pure le chiacchiere, alle donne danno solo i soldi, a noi dovevano dare pure le chiacchiere, perché con loro stessi si dovevano scusare, perché magari avevano la moglie e un figlio a casa, dovevano scusarsi, come a dire: forse l'ho fatto per beneficenza!

E finire con questo, ho finito a 19 anni. Non devi scrivere perché. Scrivi che ne sono uscito, e basta. Ne sono uscito da questa tragedia. Comunque io lo facevo per trovare una persona, un essere, non avevo nessuna intenzione di farlo per mestiere, per trovare qualcuno che mi aiutasse. Non era una cosa che a me piaceva. Io in mezzo alla via andavo perché cercavo una persona che veramente, in mezzo a tanti, dicesse: mo' ti aiuto veramente! Altri lo facevano per soldi, altri perché gli piaceva veramente, come andare a teatro, si mettevano una maschera, si preparavano. Io invece mi mettevo scorno di farlo sapere. Invece molti altri no, gli faceva piacere di farlo sapere, hai capito? Ci stanno tante razze, bianchi neri, come sono differenti loro, così sono differenti nel campo degli omosessuali.

Perché ho fatto quella vita? Io non te lo so dire. Ti posso dire che quando ero piccolo e stavo in collegio io non sapevo se ero maschio o femmina, non sapevo quando dovevo uscire dal Collegio come mi dovevo vestire, mettere, se con i capelli corti o lunghi, credevo che era un sesso solo che ci stava.

Io mi sono iscritto al movimento dei disoccupati, ho provato a frequentarlo un poco. Ma non me la sento di frequentarlo. Perché per me stare là dentro è come se vedessi ancora la gente di tanti anni fa, a me mi piacciono, per carità, li vorrei frequentare, però vedo sempre le stesse lagnazioni; a me ora mi piace stare solo, perché stando in mezzo a questa gente è come se vedessi sempre le stesse cose di quando ero creatura, di quando ero piccirillo, cioè sempre gente che si lamenta, come se stessimo dentro a un Collegio. Certo vorrei che tutti quanti andassimo a lavorare, stessimo contenti, che ci aiutassero, io vedo sempre sofferenze, insomma, una volta i disoccupati delle creature e ora i disoccupati dei grandi, e allora mi dà fastidio. E' bello per la gente che non li conosce, che non li vede, per la gente che li vuole aiutare; mi piace sentirli, devi vedere come sono orgoglioso quando li sento, ma a stare là in mezzo mi sento come tirato da qualche cosa, tirato da quando sono nato, e mi viene un terrore. Cioè mi piacciono. Mi vengono i freddi addosso, come si dice quando uno è contento? quando li sento parlare, ma quando devo starci dentro mi sento tirato, come se avessi paura.

Poi ho paura della folla. Non è paura della polizia, è paura della gente, come se tanta gente ti schiaccia, ho paura di essere schiacciato. Per me stare in mezzo a loro è come tornare indietro, tornare in mezzo alla gente che ho frequentato una volta, per me stare nel movimento è come stare a scuola, come a scuola avevo paura, mi mettevo paura di parlare, così è fra questi qua, è come se fossero i compagni miei di scuola. Fra loro non riesco a parlare. A me mi terrorizza la massa perché forse sono sempre stato nella massa, stavo in collegio e dovevo stare in fila, stare in truppa, esci fuori, vai al Filangieri e stai in truppa, vai in quell'altro collegio e stai in truppa, per me il movimento è proprio come una scuola, sono proprio quei guaglioni che stavano a scuola con me.

Poi mi metto scorno per il fatto dell'omosessualità, magari incontro qualcuno che lo sapeva; perché là dentro non c'è gente come me, gli omosessuali lo sai ci stanno, ma vogliono fare una lotta per fatti loro, quelli che vogliono lottare, perché la maggior parte non vuole lottare, la vita com'è gli piace, magari gli piace la gente quando li sfotte. A me invece non mi piace che uno mi sfotte. Quando vedo questa gente e vedo che magari sfottono gli omosessuali a me mi viene un terrore, è come se sfottessero pure me. Gli omosessuali che ho conosciuto io, se vedessero una folla di disoccupati gli piacerebbe di mettersi in mezzo a loro e di farsi sfottere; io invece ho il terrore che se frequento il gruppo loro, se ne accorgono e se mi sfottono e a me non mi fa piacere. Questo è tutto. Tu mi hai detto che sfottono le donne nel movimento. A noi è ancora peggio. A me fa piacere che le femmine, escono, poverelle, perché devono stare sempre a casa. Tu mi hai detto che nel movimento hanno accettato i pregiudicati. Perché non accettano pure gli omosessuali? Perché l'omosessualità deve essere una cosa nascosta?

Gennarino Esposito

Al di là dello specchio

Sono ormai più di venti giorni che rimugino delle cose nella testa tra strane sensazioni che vanno dalla rabbia all'indifferenza, dall'angoscia al desiderio di vendetta, dall'analisi politica alla voglia di scappare. E ancora una volta mi sento ricadere nel mio maledetto modo di dichiarare guerra alla testa per sentire la pancia o di censurare la pancia per ascoltare la testa. Attaccare o fare finta di niente? Chi ha scelto di nuovo il terreno di scontro? L'ultimo uomo non è poi tanto ultimo se riesce, per dio, a tirare una pietra anche se «anonima», anche se dalla fossa, anche se... E a me personalmente è arrivata proprio sui piedi.

A Marcello

Ho letto un giovedì la presentazione del libro sull'Espresso e il giorno dopo, credo lo stesso in cui è uscito, l'ho comprato con la fretta di chi avrebbe voluto vedere cancellate quelle schifose righe apparse sul settimanale o, al contrario, ampliato fino a dare almeno un'immagine fotografica di quella che è stata la nostra storia. Poi ho anche capito che il fatto stesso di aver accettato di essere in qualche modo uno dei protagonisti di un simile libello, negava la possibilità di una vera, di una sincera, di un'autentica riflessione su te stesso innanzitutto e sui meccanismi che hai sempre messo in atto da almeno dieci anni, da quando cioè ti conosco. Ma era evidentemente troppo difficile sottrarsi alla tentazione di «esserci», di «dire la tua», di seguire ad usare il «pubblico» come lo specchio per non vedere, per nascondere, il «paese delle meraviglie», che altro non è se non la storia di ognuno di noi, il modo in cui siamo stati partoriti e in cui ancora possiamo essere in grado di ripartorirci, la ricerca disperata dell'infanzia, dell'odore delle nostre feci, di come le donavamo a nostra madre chiedendole amore e accettazione. E tu seguiti ad ammazzare tutto questo identificando tra le donne di cui parli, o agli uomini a cui accenni, con il tuo «personale», credendo che questo sia quindi sufficiente a definire le pagine scritte non «autocoscienza» (sei troppo acuto per cadere in una simile trappola) ma confessione o ancor meglio autocritica, «forma tipicamente maschile» la prima e strumento che «non porta meccanicamente alla coscienza» la seconda. Ma come non capire che si tratta soltanto di una povera operazione tendente a mercificare un personale per di più reso falso proprio a monte, nel modo cioè di costruirlo con le parole, con un linguaggio vecchio, non creativo perché, nei fatti, non autentico, senza sentire alcun bisogno di comunicarlo, di dividerlo con chi viene strumentalmente tirato in ballo. E qui è il punto, per me tra l'altro più doloroso, ma anche quello che più mi ha spinto a ribellarmi e ad attaccare, e non soltanto sul piano strettamente personale dato che caratterizza altri tuoi colleghi sia interni al «libro» che esterni. Si tratta dell'uso della «cattiveria», dell'essere «figli di puttana» come nuova sfida competitiva nei confronti dei vostri simili, e quindi di riflesso verso la «controparte», come conseguente «fiore all'occhiello», come nuovo punto di partenza per la conquista.

« Le dissi, con una cattiveria degna di migliore causa, che se non ci riuscivo la colpa era della sua verginità che mi bloccava... Credo di essere l'unico uomo che abbia chiesto alla sua donna... di andare con un altro ».

Ma la cosa incredibile è che quando un giorno, anni fa, fui io a ricordarti questa folle richiesta, tu hai negato, seduto sul bracciolo di una poltrona, hai violentemente negato dicendomi ancora una volta che la « mia pazzia » aveva generato anche questo frutto. Non ne abbiamo più parlato da allora e oggi improvvisamente ti si è aperto uno squarcio nella memoria e me lo fai sapere attraverso un « libro » che ti darà (non parlo di soldi ché sarebbe prosaico) lustro e magari l'appellativo di « coraggioso » per aver tirato fuori tante cose di te. Ho sentito anche altri « lamentarsi » per la sofferenza atroce nello scrivere determinati episodi personali, alla ricerca però di fare uscire fuori la corona con le spine più lunghe e pungenti da porsi sulla testa a coprire una maschera ancora più spessa e sicuramente, questa sì, più dolorosa da togliersi perché più duramente plasmata sui lineamenti del viso.

Questo fondo di falsità che ho sentito presente in tutti e quattro nega, ad esempio, la gioia (pur nella fatica) che esiste nello scrivere (quando è reale strumento di comunicazione di un vissuto, di una pratica) di se stessi perché è un modo di oggettivare la comprensione di noi e quindi di facilitare la conoscenza, l'approfondimento e la vita in comune. E' troppo importante sentire la pancia, non solo come luogo da cui tirar fuori le budella e intrecciarle all'infinito in una sorta di gioco massacrante, ma anche e soprattutto come fonte di vita, come capacità di mettere in contatto i corpi, come forza propositiva, come scoperta di un inconscio non analfabeta. Ma quando tutto nasce esclusivamente dalla testa (altro non è possibile mettendosi una mattina a tavolino davanti alla macchina da scrivere con i tempi e le cartelle segnati da esigenze editoriali) è la morte del « personale », di voi stessi, della vostra emotività. E la sofferenza non trova dimora perché il feto che cova dentro non vedrà mai la luce.

Questa disumanizzazione è la conseguenza dell'abbraccio con un potere che inevitabilmente, per sua stessa sopravvivenza, filtra le sensazioni e le rende « altre », si appropriata della creatività commercializzandola, riduce alla fine anche la sincerità in menzogna.

E' qui che io sento il personale farsi politico, perché le scelte dei ruoli possono distanziarti di millenni, perché tutto diventa la decalcomania di un gioco voluto che fa della « confessione » un potere, dell'omosessualità un potere, della perplessità un potere. Ancora una volta Narciso non rinuncia allo specchio senza rendersi conto che proprio quello è lo strumento deformante, è il diaframma che sancisce la separazione. Non ho più niente, a distanza di dieci anni, da dirti.

Mi vengono in mente dei versi di una ballata di Giovanna Marini:

« Che succede? » / « Un signore si è sparato » / « Quello in nona fila / primo settore / sicuramente / un intellettuale / non c'è da pian-
gere / da versare / lacrime amare / sull'intellettuale / Che cosa può
fare / l'intellettuale / se non il suicida riuscito / quando si vede / cer-
vello venduto / quando si vede / uomo fallito ». « Non esageriamo, non
esageriamo a tutto possono servire basta saperli adoperare ».

Valeria

Osservazioni sul cambiamento, la pelle e l'ideologia

La critica elaborata dal movimento delle donne è uno dei punti più alti della critica dell'ideologia, senza di esso non si può svolgere nessuna critica. Bisogna dirlo con chiarezza, anche se non spetta all'«uomo», che riprorrebbe così la sua funzione, «confermare» perché è tale punto. Qui lo si è assunto come confermato dalle donne.

A Parigi, nella primavera del '69, si poteva ancora leggere sulle mura del quartiere latino questa esclamazione: «Giovani donne rosse sempre più belle!». E nelle stazioni del metrò, su tutti i manifesti pubblicitari che mostravano spiagge eleganti, piscine, alberghi, luoghi «favolosi» per le «vacanze», qualcuno aveva scritto: «Ma non per te proletario!». Mi immagino che la prima proposizione sia stata inventata da un uomo e la seconda da una donna. Poteva sembrare, infatti, allora, che nella tematica dei bisogni si trovasse un'unità *mediata* del movimento, che nel movimento la liberazione della donna avvenisse secondo un'armonia prestabilita dalla stessa negazione rivoluzionaria.

Quanto sia lontano quel tempo e quanto presente, lo mostra la pubblicazione in Italia, nell'edizione delle donne, di un libro tedesco: *La pelle cambiata*, autobiografia di una femminista. Autrice, Verena Stefan del gruppo tedesco *Il pane e le rose*. Presentatrici e traduttrici, Lilia Bevilacqua e Lorenza Pampaloni del Circolo di Cultura Popolare di Berlino.

Quanto lontano sia quel tempo, non significa che quel tempo sia invecchiato. Invecchiato è solo ciò che è sconfitto, il fallimento della promessa del nuovo e non la mera distanza temporale (Adorno). Piuttosto significa che quel tempo va ritrovato dentro la tematica delle diversità dei bisogni e del loro confronto non repressivo. Un'impresa difficile e lunga. Sembra infatti che le compagne, all'uscita del libro, si siano preoccupate di non diffonderlo troppo tra i maschi. Una prima lettura li gettava in una crisi in cui perdevano ogni capacità di interloquire.

E' evidente, credo, quanto sia bruciante quest'irona e responsabilità delle donne. Ma resta il problema di come essere interlocutori, come trovare lo spazio per ragionare e confrontarsi.

Il rifiuto della donna è radicale, («Questo non è il mio mondo, non voglio nessuna parità di *diritti* [sott. mia]»). Esso tocca immediatamente lo stato e quindi non può essere letto come fatto di subcultura, per emarginati, esclusi, estremisti e disperati, come un romanzo da comodino (p. 72). Ma deve essere letto *per quello che dice* e che suscita sul terreno del confronto dei bisogni: il rifiuto della totalità della ripro-

duzione. E' l'unico terreno sul quale l'uomo può interloquire. La nota delle traduttrici lo dice bene: «L'uomo è qui quel soggetto della storia, distruttore della natura e dei rapporti *umani* con le donne e con gli altri uomini, con il quale bisogna ad un certo punto smettere di intessere complicità» (p. 7). Il rifiuto radicale delle donne va sviluppato in un rifiuto altrettanto radicale che non riconferma una cattiva positività ma che conserva la base di quel rifiuto: la riproduzione della vita in antitesi alla riproduzione del dominio.

In questo libro viene raccontato, emblematicamente, come la donna cambia la sua «pelle borghese». E' un cambiamento *particolare*; non nel senso che è parte di un cambiamento generale, ma nel senso che il suo cambiamento particolare coinvolge tutto il generale.

Pare questo uno schemino filosofico che preso dal giovane Marx si sposta dal proletariato alle donne dopo averlo applicato al «terzo mondo». Ma la questione è un po' più complicata di questo sospetto da professore universitario. La donna cambia la pelle che le aveva assegnato l'ideologia; ed è tutta l'ideologia che trema con questo cambiamento: l'ideologia della famiglia, della proprietà privata e dello stato.

Per l'obiezione, veramente volenterosa, secondo la quale allora il cambiamento riguarderebbe la «sovrastuttura» e non la «struttura», va detto che l'intera società borghese non può funzionare senza ideologia.

L'inizio del libro è cartesiano, ripercorre la storia della ricerca dell'identità attraverso il dubbio: «ho veramente vissuto?» (p. 17) e viene posto come principio della creazione la donna che successivamente è alienata da se stessa in un «secondo mondo naturale»: «il primo reggiseno, il primo reggicalze e il primo rossetto», «l'attesa dell'uomo della mia vita» (p. 21). L'alienazione avviene attraverso ruoli, modelli, riti, impacci, violenze, il mondo dell'uomo, «di uno di loro», dove sono «in gioco seno, fianchi e gambe» (p. 23).

E dentro questo mondo, domande da donna: «avevo segnato negli ultimi mesi le mestruazioni nel calendario?», «un'umidità fredda tra le gambe è suo o mio questo bagnaticcio?», «come fanno le donne a sopportare un intero aborto senza anestesia?», «perché non potevo andare in giro indisturbata e mi era precluso l'accesso diretto al mondo?», «attraverso la sessualità avrei potuto intravedere di nuovo la perdita coscienza del corpo?», «avrei potuto riconoscere un altro essere? sarebbe stato possibile capire in che modo l'altro essere esiste?» (p. 24-30).

Già queste domande mostrano *come* questa autobiografia sia particolare. Qui non c'è l'unità di una storia di soggetto e mondo, ma una ricerca frantumata di identità di chi è estranea al mondo, ne è ospite». Lo stile deve molto e male alla grande letteratura postromantica. Ma il punto di vista della letteratura è del tutto secondario di fronte all'importanza politica della generalizzazione e socializzazione, che questa autobiografia opera, di una condizione che nei movimenti di massa anticapitalistici diviene consapevolezza pratica: l'uomo come soggetto dell'ideologia nel rapporto uomo-donna. L'essotericità dell'ideologia, del divenire dello spirito, assume con la donna accenti inaspettati, perde mediazioni da tutte le parti.

Il duello mortale per il riconoscimento è un viaggio nel quale il signore, l'uomo, ha perduto ogni dignità: «fino ad Atene riuscii ad arrivare senza coiti», «costretta dalla necessità mi innamorai di uno che girava il mondo», «l'americano mi pagò il biglietto del cinema, comprò una bottiglia di brandy, io presi la pillola» (p. 32).

Nella lotta per l'autocoscienza si scoprono i ruoli sociali e avvinghiati dentro di essi sessualità e sentimenti che vengono analizzati e rivelati tramite di dominio. La donna ha *interesse* a prendere consapevolezza di se stessa a liberarsi; l'uomo tace, entra in *crisi* e sbanda.

La donna vuole parlare del suo «viaggio», ma:

«Una compagna con cui dovevo preparare una relazione abitò alcuni giorni da noi. appena lui rientrava dal lavoro si metteva a discutere con lei. io volevo parlargli delle mie vacanze, del motivo per cui ero stata meglio con le due donne.» (p. 66); «ero furibonda. non leggeva forse libri su ogni importante questione politica, non faceva analisi e le discuteva? perché per quanto riguardava il "problema" donna si rifiutava di investire tempo ed energie, pensieri ed appunti carta penna e riunioni?». Il rapporto di «coito» non c'è spazio per questa comunicazione, l'uomo nemmeno l'avverte. «Ero sul punto di scivolare altrove, volevo liberare le mie scarpe dai binari accanto ai suoi, quando notai che erano fissate lì, ne scivolai fuori e andai avanti a piedi nudi. Samuel rimase a lungo accanto alle scarpe vuote. non capiva...» (p. 66).

Che cosa non capisce? Che questo «viaggio» permette alla donna di vedere come si produce il mondo, e da quella visuale essa vede che il mondo non è il maschio, che la donna non solo può prendere coscienza ma la prende, che bisogna separarsi. E' un vero scandalo: divorzio, avvocati, confessori, psicoanalisti niente di tutto questo. Nel «viaggio», la donna prende distanza dagli istituti del mondo borghese, diventa *autonoma*.

Immaginatevi invece l'uomo che fa:

«Samuel frugava tra le sue carte; sembrava essere molto al corrente del "problema pillola" (si interessava dei profitti dell'industria farmaceutica). perché non ne parlava con me, io che la pillola la prendevo?» (p. 25); «quando andavo da lui si alzava pensieroso dalla scrivania. io mi ero lavata. lui aveva pensato». (p. 40); «Samuel trascorreva la notte con me e all'indomani continuava le sue discussioni con un sensibilizzato conoscitore di Marx» (p. 53); «con me veniva a letto, parlare, pensare, discutere — ciò avveniva con gli altri» (p. 67); «quando vedo Samuel, mi accendo di rabbia per la sua testardaggine e pigrizia, è preoccupato. per il mio sviluppo. il suo mondo quello del pensiero...» (p. 72).

Roba da impazzire questo Samuel! Il ruolo maschile è quello del pensiero, dell'universale, del pubblico che vive accanto alla natura, al particolare, al privato e ne sembra indipendente. Il cambiamento di pelle comincia nella situazione in cui il rapporto d'amore tra uomo e donna, non istituzionalizzato ma interiorizzato, manca alla sua promessa di emancipazione. La donna s'accorge che la liberazione della sua «coscienza» (emancipazione) presuppone la liberazione del proprio corpo. Pazientemente tenta di realizzare l'universale maschile, di impadronirsi del «pensiero», far parte del pubblico e scopre che «pensiero», «uni-

versale», «pubblico» non possono essere tali se non accanto ad un privato, ad un particolare, ad una natura da cui dipendono. Essa ne diviene consapevole e guarda ancora l'uomo: «Come si contorcevano i meandri del suo cervello quando parlavo di "oppressione della donna" — in testa sua un concetto indefinito», «il suo intelletto, il suo pensiero astratto, tutto il sapere non lo aiutano più. si perde in un caos di pensieri e sentimenti. non è più in grado di distinguere situazioni generali e personali», «questo si verifica già quando parlo della situazione della donna in generale. se invece mi ribello a lui personalmente, vengo fuori i suoi sentimenti distorti» (p. 54). L'uomo si mostra senza *ragione*, cerca di dimostrare che si può mettere ordine, che tutto ciò che è reale è razionale.

La separazione ha contraddizioni specifiche innestate su bisogni nuovi: «La separazione da Samuel va avanti... nei primi giorni sono tornata spesso da lui e nella prima settimana ho trascorso più notti nel suo letto che non nella nuova casa... la sensazione di non esserci estranei sembra contare di più di tutte le cose che non riusciamo più a sopportare. siamo arrivati ad un punto in cui non possiamo parlare semplicemente tanto per parlare... sei uno dei miei migliori amici, sento me stessa dire. questo non riesce a sopportarlo. dopo tutti gli anni che i sentimenti si sono rivelati ingannevoli, l'amore indefinibile, la sessualità insufficiente... Samuel pretende ancora di essere un non meglio definibile più-di-un-semplce-buon-amico»; «una storia tremenda. l'ultima frase tra noi al telefono. non possiamo concluderla umanamente... da dove ci viene questa pretesa di umanità la pretesa che almeno il privato si possa risolvere umanamente — riaffermando così ancora una volta la separazione tra privato e pubblico?» (p. 62-73). La conclusione del «viaggio» per Verena Stefan è il rapporto tra donne.

Proviamo a ragionare ora, in parte, i punti di questa esperienza socializzata. Detto in breve è l'esperienza della comunicazione. La comunicazione tra uomo e donna avviene all'interno di strutture di dominio, così interiorizzate da apparire come strutture di *scambio* naturale, naturalmente connesse alla comunicazione. L'uomo le vede e le vive come naturali, la donna come storiche. Le categorie della metafisica occidentale vengono capovolte dalla critica delle donne.

E talmente l'uomo aderisce alla sua seconda natura (al dominio, alla forma della comunicazione) che una volta messa questa in questione, si sente perduto, è stupito, non capisce. E quanto più non capisce, si stupisce e si sente perduto, tanto più mostra l'incapacità di riaccogliere, all'altezza del suo sviluppo, la sua prima natura. Egli tenta di comprendere attraverso il suo ruolo di universale il particolare privato che gli si erge contro. Ma non conclude niente poiché quel privato è il presupposto del suo ruolo di universale e non può essere compreso se non rompendo quella forma, le «linee curve e indefinite della sicurezza e del privato» (p. 67).

E' ciò che fa la donna: «L'amore spesso non è altro che una reazione allo sgomento. lo sgomento che la realtà sia brutalmente diversa dall'immagine che ne abbiamo. l'amore è spesso soltanto un manto che copre dipendenza di ogni sorta, ad esempio la dipendenza di aver bisogno

di conferma da parte di un uomo». (p. 35). Il rifiuto da parte della donna del rapporto d'amore con l'uomo è il rifiuto della forma di dominio in cui viene esaltato e regolato, da tutta la Kultur borghese, il sentimento.

Forse vale la pena di fermarsi su questo punto, posto che le società «moderne», specie quelle di cultura cattolica, non solo più capaci di una educazione dei sentimenti.

Nelle società «moderne» vale il principio che ciò che è reale è razionale. L'educazione avviene intorno a questo principio che subordina il godimento al principio di (questa) realtà. Non senza conflitto i sentimenti vengono istituzionalizzati in una forma e questa forma interiorizzata.

La critica dei sentimenti nella loro realtà quotidiana vale come critica politica in quanto critica di queste istituzioni e interiorizzazioni. Nel sentimento è una razionalità che viene coatta in una realtà. Nel sentimento d'amore, per es., razionale è perseguire la felicità dell'altro a partire da se stesso. Ma mai e poi mai la critica dell'istituzionalizzazione implica la rinuncia dei sentimenti. Non sarebbe questa rinuncia che la paradossale interiorizzazione di quell'istituzione che nel periodo tardo-moderno distrugge ciò che è sentimento emozione, vissuto, nelle manipolazioni di massa sia dominanti che subordinate.

Pur con qualche equivoco, sta diventando questo nodo, patrimonio dei movimenti anticapitalistici. Alla luce dell'esperienza di questi movimenti è necessario che si ridiscutano concetti e modelli di comportamento come rapporto, persona, fedeltà, amore.

Il problema va ovviamente al di là di questa nota. Qui va posto poiché è presente e a mio avviso non sempre con chiarezza, nel libro della Stefan. Il rifiuto infatti di riprodurre attraverso il sentimento il dominio e attraverso il dominio il sentimento non può trovare sbocco affidandosi all'armonia di un futuro. C'è qualcosa di positivistico nel pensare che solo dopo molte generazioni «il corpo maschile potrà risvegliare in noi nostalgie» e che nel frattempo sia da escludere ogni ricongiungimento tra uomo e donna, proprio oggi che «l'unità vagina-pene è diventato un sostituto per tutti i nessi strappati» (p. 50). O questo congiungimento comincia, a partire dal rifiuto e dalla separazione delle donne, già da oggi, o altrimenti rimaniamo in un modo o in un altro prigionieri degli effetti di una situazione barbarica.

Uno di questi effetti è l'ideologia ontologica: credere che solo tra alcuni *esseri* è possibile un rapporto senza dominio (per es. tra donne). «Essere oppresse non vuol dire necessariamente trattare umanamente altri oppressi» (p. 40). Se l'amore eterosessuale implica il dominio, l'amore omosessuale è amore speculativo, amore dell'idea. Dominio e speculazione sono entrambe forme del sentimento non solo nella storia sociale borghese ma in tutta la storia della Kultur occidentale. Opporre l'una all'altra come sbocco delle contraddizioni delle forme è subalterno all'unità di questa contraddizione. La Stefan dice molto bene la contraddizione della forma eterosessuale: «Un coito, nelle *forme* (sott. mio) apprese e praticate, è un'impresa troppo misera per produrre feli-

cità» (p. 72) Ma non dice una parola sulla contraddizione della forma omosessuale.

Tantomeno il rifiuto della forma di dominio può rimanere nell'empirico. La comunicazione, l'impulso della prima natura, non può riesprimersi se non trova una forma, un rapporto. Se rimangono nell'empiria i sentimenti sono subalterni (p. 41). Con la rottura della regola, l'innamoramento, per es., perde la forma per realizzarsi (la famiglia) e necessita di una forma nuova. Nell'empiria *sembra* che non vi sia la forma di dominio ma con tale apparenza si restaura solo la libertà del valore di scambio del proprio corpo, non il sentimento liberato dallo scambio. La ricerca del godimento si *deforma* in «coito», «tributo che la donna paga per la sicurezza, la protezione e il riconoscimento sociale» (p. 41), proprio quando si dovrebbe invece *formare* una regola (della tenerezza) nella quale la spontaneità non si riproduce come libertà dall'altro ma come libertà attraverso l'altro. La forma! Per l'uomo questo libro è una provocazione ad uscire dalla forma sulla sua identità. L'uomo è una figura dell'ideologia e per romperla bisogna attraversare la critica femminista.

Verena Stefan scrive: «Un uomo che in assoluto costituisce una minaccia dovrebbe preso individualmente, essere oggetto d'amore. un corpo d'uomo che in assoluto rappresenta un pericolo dovrebbe, preso individualmente, essere oggetto di piacere» (p. 34). Esatto! Nell'ideologia che è la realtà quotidiana, è avvenuta una rottura tra l'uomo *in assoluto* e l'uomo *individuale*, tra il ruolo sociale dell'uomo e i suoi bisogni di liberazione. L'uomo come individuo non aderisce più al suo proprio concetto ma deve ripercorrere ancora la storia personale del proprio ruolo, del proprio «non capire» e della propria «separazione» per non rimanere prigioniero dentro i conflitti dell'ideologia. Non perché la critica elaborata dal movimento delle donne è una parte della critica dell'ideologia ma perché viceversa è il suo intero. Noi infatti viviamo interamente nel quotidiano, cosa difficilissima da capire anche per i filosofi marxisti che hanno la fissazione stranissima di credere di abitare in un bicamera dell'essenza.

La critica delle donne illumina il quotidiano. Qui, «a prescindere dalle sue condizioni di vita e di lavoro» il Gastarbeiter è complice del borghese tedesco (p. 30). Questo quotidiano prescindere è l'ideologia. Ma che c'è oltre questo quotidiano?

La morale minima di questa autobiografia è un paradosso: *fondamentale* è il quotidiano. Qui si riproducono i rapporti sociali, qui può avvenire un confronto sui bisogni, qui si può capire come e se questi possono essere soddisfatti.

Diceva Nietzsche che dove non si può più amare si deve passare oltre. Forse la critica delle donne è questo passaggio (e questo congedo).

Nestore Pirillo

L'ultimo fallo

L'inquietante tema di *L'ultima donna*, pressoché costante nel cinema di Ferreri, è l'*autodistruttività* come unica soluzione possibile di fronte alla violenza organizzata e funzionale, non tanto «interna» alla produzione capitalistica (la fabbrica chimica è rappresentata più sullo sfondo in senso scenografico-ecologico alla Antonioni di *Deserto Rosso*), quanto «esterna», nella allucinante dimensione del tempo libero. Ovvero, per essere più precisi, tale dimensione si è trasformata in appendice del tempo di lavoro e sottomesso all'alta composizione organica del capitale: le «cose» che il capitalismo produce coinvolgono il soggetto — l'uomo — nella totalità dello spazio e del tempo. Ogni oggetto — cioè ogni merce — è un concentrato della violenza universale del capitalismo. La loro cieca funzionalità non è solo il risultato specifico di un generale processo di reificazione, ma anche *diretto esercizio* della reificazione. Le merci realizzano quel potere che i popoli «primitivi» reputavano ingenuamente proprio della *magia*. Mentre la *magia delle merci* può inondare gli individui di tutta la violenza sociale in esse contenute e distruggerli. La pistola di *Dillinger* è morta, o l'affettatrice automatica de *L'ultima donna* si «animano» a causa di un'energia interiore: esse si autonomizzano rispetto al loro scopo «oggettivo». Nelle merci risuscita lo «spirito» del capitale. Il mito, scacciato dalla razionalità capitalistica, ritorna per farsi pagare gli interessi, riscossi in sua rappresentanza dalla scienza pura e «oggettiva» (e dai vari Colletti). Il feticcio delle merci — le «cose» del capitale — svela il suo arcano trasmettendo al semplice contatto (la *magia della simpatia*) l'intera violenza dei rapporti sociali dominanti.

In questo contesto si sviluppa la «storia» dell'ultima donna. La famiglia è in stato di liquidazione, mentre ancora non si intravedono le possibili alternative. L'*aggressività* caratterizza il rapporto uomo/donna (dell'uomo con la moglie, la sua amica, la moglie dell'amico, la ragazza del night ecc.); mentre l'*indifferenza* è propria del rapporto uomo/uomo (con l'amico, l'amante di lei, il cilenò); viceversa tra le donne si sviluppa solo *solidarietà* (tra la moglie e l'amante di lui, con la moglie dell'amico); infine il mondo degli adulti riversa sui bambini solo *amore*.

Per Ferreri, in tale relazione strutturale a quattro termini, l'uomo è un eterno bambino, che se ne può stare sempre nudo e al centro dell'attenzione, e che deve soddisfare immediatamente ogni suo desiderio. Quando si accorge che la sua *onnipotenza originaria* si scontra con un mondo ostile, la sua risposta sarà l'estrema mutilazione: la castrazione. Il desiderio, che gonfia il pene suo malgrado, e che sembra non possa arrecare altro che violenza alla donna, è individuato come la fonte di ogni disgrazia. La presa di coscienza per l'uomo di tale estrema contraddizione avviene quando tenta di sospendere i rapporti sessuali con l'ultima donna, non sapendo come risolvere altrimenti la di lei richiesta

di amore non aggressivo: « Ricordati — gli dice lei come in una fiaba — di essere dolce con me. Dolce... ».

Ma l'uomo è travolto dalla pulsione sessuale (libido) e tradisce tutto e tutti: la moglie, l'amante, la moglie dell'amico, la sua dignità. Sembra che non rimanga che una scelta: la resa dei conti con quell'organo che appare compenetrato nella sua essenza con il simbolo del dominio. E allora tutto si mette in moto secondo la logica delle « cose ». La merce, rapida, funzionale e cieca, impone il suo potere. L'affettatrice elettrica, che già si era esercitata metaforicamente sul salame, ripete la sua azione sul fallo e lo trincia di netto.

Quale riflessione si impone senza nulla togliere alla originale (e anche sincera) tesi di Ferreri?

La contraddizione uomo/donna da un lato ha un aspetto *specifico* (cioè della *specie*), che è parte della più fondamentale delle contraddizioni: quella tra *umanità e natura*, tra *soggetto e oggetto*. Essa affonda le sue radici fino alla *costituzione* dell'umanità, cioè penetra l'origine stessa della *vita*, la sua differenziazione e la sua estraniamento dalla natura *inorganica*. Dall'altro, *dentro* tale contraddizione esiste lo *storico* antagonismo uomo/donna, determinato dall'economia e dalla cultura del modo di produzione capitalistico. Ma, e questo è il punto centrale, tale aspetto antagonistico della contraddizione non si esaurisce in se stesso, bensì, a causa della dialettica (che è materialistica e storica, non della natura, e proprio per questo Marx ne esaltava la funzione rivoluzionaria), *interagisce* a sua volta con la prima contraddizione fondamentale e specifica. Da ciò deriva che, se sbagliano quelle femministe (da Ferreri, sembra, appoggiate), che affermano essere la contraddizione uomo/donna *naturale* e quindi insopprimibile, ovvero solo modificabile nei rapporti di forza tra *Sesso contro sesso*; altrettanto e più clamoroso è l'errore di quei compagni che riducono la contraddizione a *classe contro classe*. Quest'ultima — che è *centrale*, ma il che non vuol dire *unica* — tende a isolare il solo aspetto storico, nella fiducia ingiustificata di sopprimere l'antagonismo uomo/donna in *sincronia* con quello tra classe e capitale. Nonostante le apparenti divergenze, ambedue queste concezioni sono il risultato di un malinteso materialismo, che è meccanicistico sia sotto la forma del *biologismo* che dell'*economicismo*.

L'abolizione reale dello stato di cose presenti deve affrontare e battere ambedue queste tesi, facendo attenzione a non ingarbugliare la matassa già così complessa. Il pene è aggressivo (come il suo portatore) per la duplice interazione tra l'aspetto storicamente determinato (*il capitalismo*) e quello specifico (cioè della specie umana in relazione alla « materia ») ma non per sua « natura ». Ogni individuo rivive nascendo in tempi ultra rapidi, sul proprio corpo e sulla propria psiche, l'origine della vita dall'inorganico all'organico, e questo fatto è una garanzia sulle illimitate potenzialità dell'umanità. Contro ogni facile utopia, un uso alternativo del fallo, qui ed ora, è molto problematico, se non impossibile (nonostante W. Reich), così come è illusorio e, tra l'altro, revisionistico, un uso alternativo delle macchine verso una docile transizione al socialismo (tra soviet e taylorismo — così come tra eros e capitale — uno dei due è

di troppo, a partire da Lenin e da Gramsci fino a Breznev e a Berlinguer).

Da tagliare senza rimpianti è la *macchina-fallo*, ma non un singolo fallo o tutti i falli in quanto tali con affilate macchine automatiche. La violenza, l'aggressività che il pene ha assorbito da quella duplice interazione ha acquistato la forma di una « *seconda natura* », che viene confusa con la *Natura* (anche da Ferreri che ne fa causa del dramma), come è avvenuto per le leggi della concorrenza. Ma così come la natura non si può sopprimere, pena il cadere nel regno dell'idea (o di Dio), è altrettanto metafisico tagliare il pene in quanto ultima soluzione alla tragedia della vita. Ciò che è antagonistico e quindi *superabile* è il carattere feticistico e reificante del pene, la cui oscena deformazione super-fallica viene infilata nella bocca tagliente dell'ultima donna: il suo essere macchina sotto la legge generale della prestazione e dell'oppressione, *non* il suo essere corporale. Il suo essere *estraniato* anche rispetto a se stesso, oltre che alla donna, *non* il suo essere *oggettivo*. Questa deve essere, secondo me, la base per una prospettiva rivoluzionaria e alternativa sin da ora. Il pene, pur rimanendo perenne contraddizione nei confronti della donna (forse), può essere trasformato praticando e costruendo una nuova dimensione dell'Eros, del principio di vita. Non dobbiamo fermarci alla constatazione di ciò che è. Tutto si trasforma e solo una concezione positivista del rapporto uomo/natura può sostenere che il fallo sarà sempre così, o che si possa rinvigorire riformisticamente la sua tendenza a oscillare tra *crescita* e *stagnazione*.

Si può trasformare anche da un punto di vista *biologico*, e non più solo nell'immaginazione mitica o poetica dell'*androgino*. Il naso dell'uomo una volta esercitava funzioni ben diverse e ben più importanti di quelle attuali. Era un organo sempre attivo, dalla cui perfetta funzionalità spesso dipendeva la vita del soggetto, così come quel piacere — l'annusare — che oggi è percepito con disgusto, o bollato come inferiorità animalesca. L'eccitazione una volta esercitata dal sudore delle ascelle, è stata distrutta e pacificata dai deodoranti. Ma il profumo è un successore ben più pericoloso di quanto di creda, così come l'industria dei cosmetici rispetto alla natura. Ora il naso è un residuo archeologico organico, quasi fosse sistemato nel bel mezzo della faccia per rendere armoniche le proporzioni tra le parti, secondo i canoni vigenti del « *bello* » che hanno nella matematica la misura della loro comprensibilità e commensurabilità. Il naso è stato trasformato in una escrescenza carnosa, un po' ridicola e quasi del tutto inutilizzata, se non fosse per il raffreddore, cui sopravvive il suo essere metafora (per molte scimmie e per l'uomo) di quell'altra appendice situata tra le gambe. Per quest'ultima il « processo civilizzatore » ha iniziato da tempo una tendenza finalizzata a renderla o *innocua* e *inoffensiva* (dall'amplesso riformistico, programmato il sabato sera per essere *efficienti* e *mobili* sul lavoro, fino alla perfezione dell'impotenza nella società totalitaria), oppure *violenta* e *persecutoria* (sadismo tardo-borghese): ambedue queste forme sono opposte all'Eros. E' necessario creare una terza via *in questa fase*, per non essere ridotti a mendicare una futurologia sostitutiva alla religione, che esalti ogni aspetto dell'*eros antagonistico alla sessualità dominante*, cioè alla *genialità neo-sadica* o *riproduttiva concii-*

liate con il lavoro e lo studio di classe. Per un eros alternativo rispetto alle relazioni interpersonali e intrapersonali, in particolare, ma non solo, tra uomo e donna, ma anche nel più generale rapporto *umanità/natura*. La costituzione di un *nuovo fallo* è una prospettiva su cui è possibile lavovare sin da ora. L'elaborazione teorico-pratica di un'*antropologia rivoluzionaria* su questo specifico aspetto, come su quello più generale della produzione, può organizzare la *pratica per una « mutazione » natural-culturale* analoga per molti versi a quella che avvenne nella donna durante la preistoria dell'umanità: *l'autonomia dall'estro* (cioè dalla disponibilità della femmina all'accoppiamento solo in certi giorni del ciclo). L'uomo può infine realizzare quell'affrancamento dalla necessità dei bisogni naturali marchiati dalla penuria, per la libertà dei bisogni umani, *materialisticamente fondati e trasformati*, che la donna in forma minima ma di eccezionale importanza ha compiuto da gran tempo nella sfera della sessualità. E forse anche per questo, oltre che per cause strutturali, l'uomo dovette scegliere di opprimere la donna: per il *terrore* di scoprire nella donna una *autonomia* dal puro determinismo della natura, che egli non riusciva a praticare dentro e fuori di se stesso, se non in termini di *dominio o sacrificio*.

A tale complessiva e inesorabile dialettica della civiltà è tenuta a rispondere *l'autonomia di classe e l'autonomia individuale*, e non più uno solo di questi due termini, come continua a credersi deterministicamente ancora oggi.

La tesi di Ferreri, quindi, è da respingere non perché improntata a un tragico pessimismo, ma perché non chiarisce la complessità e la potenzialità della questione uomo/donna. Oltre a questo, il regista non ha saputo risolvere l'ostacolo di narrare tali problemi per slogan eccessivamente semplificativi. L'oppressione della donna è più sottile e meno immediata di quanto ci faccia vedere il film. Così come, per un altro verso è eccessivamente idealizzata l'ultima donna, anche se riaffiora in Ferreri l'autoritarismo maschile nel *divieto al sorriso*, per non rovinare una dubbia concezione del « bello » rispetto al viso di O. Muti. A volte solo con la presenza « enorme » del bambino — così circondando da tenerezza e amore — lo slogan è soppresso, e la storia è narrata filmicamente, come ad es. nella splendida scena in cui ambedue i maschi riescono a *giocare*, (e non più a reificare o violentare) con il corpo della donna. Straordinaria immagine di utopia possibile.

Massimo Canevacci

Poesie di Patrizia Cavalli

Oggi per me più facile sarebbe
diventare colomba pavoncella.

* * *

Ah sì, per tua disgrazia
invece di partire
sono rimasta a letto.

Io sola padrona della casa
ho chiuso la porta
ho tirato le tende.
E fuori i quattro canarini
ingabbiati sembravano quattro foreste
e le quattromila voci dei risvegli
confusi dal ritorno della luce.
Ma al di là della porta
nei corridoi bui, nelle stanze
quasi vuote che catturano
i suoni più lontani, i passi
miserabili di languidi ritorni
a casa, si accendevano
nascite e pericoli, si consumavano
morti losche e indifferenti.

E cosa credi che io non ti abbia vista
morire dietro un angolo
con il bicchiere che ti cadeva dalle mani
il collo rosso e gonfio
vergognandoti un poco
per essere stata sorpresa
ancora una volta
dopo tanto tempo
nella stessa posizione nella stessa condizione
pallida tremante piena di scuse?

Ma se poi penso veramente alla tua morte
in quale letto d'ospedale o casa o albergo,
in quale strada, magari in aria o in una

galleria; ai tuoi occhi che cedono sotto
 l'invasione, all'estrema terribile bugia
 con la quale vorrai respingere l'attacco
 o l'infiltrazione, al tuo sangue pulsare indeciso
 e forsennato nell'ultima immensa visione
 di un insetto di passaggio, di una piega di lenzuolo,
 di un sasso o di una ruota
 che ti sopravviveranno,
 allora come faccio a lasciarti andar via?

* * *

Era la primavera quasi estiva
 la gelosa stagione e la vacanza
 per le strade più belle e infrequentate.
 Era il ponte di nuovo attraversato
 gli alberi verdi cadenti sulla riva,
 l'impiegato sensibile a passeggio
 insieme al gruppo per mostrare
 e far capire le bellezze visibili
 e invisibili.
 Era la vecchia che per suo mestiere
 o per sua voglia
 o per dimenticanza di chi era
 raccoglieva le cicche le cartacce
 i minuscoli resti dei passaggi
 perfetta e veloce come fosse amore
 dietro i rifiuti distratti o volontari
 dentro il suo sacco dentro le saccocce
 — gli angoli certi, le poste fisse
 sicure di sicuro scarto.
 Erano i gatti sporchi e avviliti
 superstiti alla notte
 sotto la stessa macchina
 dentro lo stesso portone
 che dormivano a ogni possibile occasione.
 Era il fiume denso e marrone
 che correndo lasciava i suoi carichi ingombranti
 li lasciava a asciugarsi al sole
 toccandoli passando
 e loro fermi ormai per sempre
 contro ogni corrente impediti
 alla corsa dalla sprone.
 Era il rumore senza ragione
 svogliato e incerto quasi addormentato
 le bestemmie insieme alla televisione

l'ora del pranzo
 le macchine lontano e le sirene, le notizie
 comuni delle morti per omicidio
 di uomo e di natura.
 Era il languore freddo delle scale,
 era la faccia mia pallida
 che mi impediva la partenza e il mare.

* * *

Adesso che il tempo sembra tutto mio
 e nessuno mi chiama per il pranzo e per la cena,
 adesso che posso rimanere a guardare
 come si scioglie una nuvola e come si scolora,
 come cammina un gatto per il tetto
 nel lusso immenso di una esplorazione, adesso
 che ogni giorno mi aspetta
 la sconfinata lunghezza di una notte
 dove non c'è richiamo e non c'è più ragione
 di spogliarsi in fretta per riposare dentro
 l'accecante dolcezza di un corpo che mi aspetta,
 adesso che il mattino non ha mai principio
 e silenzioso mi lascia ai miei progetti
 a tutte le cadenze della voce, adesso
 adesso vorrei improvvisamente la prigionie.

* * *

Che la morte mi avvenga dentro un desiderio
 oltrepassando un uscio, ch  altrimenti
 non potrei sopportare che piano piano
 mi si svanisca dagli occhi
 o dalla memoria il lenzuolo celeste,
 la coperta bianca, la luce bellissima
 che schiariva la stanza.

Non come il gatto bianco e nero
 che vedo morire lentamente imprigionato
 dentro i suoi viaggi, dove si ferma
 — sbalordito di s  — per una riconquista
 delle direzioni verso una certa sedia
 un certo termosifone e guardando un po' a destra
 e un po' a sinistra prosegue verso un muro
 che non era nelle sue intenzioni.
 Ma ancora gli rimane, toccando appena
 la sua testa o dicendo il suo nome,
 l'esplosione famosa delle fusa.

A mia nonna era rimasta una qualità nervosa, un fastidio per gli altri, il ricordo sicuro delle sue antipatie.

* * *

Questa volta non lascerò che l'azzurro intravisto e visto da dietro la finestra, dal margine di un tetto all'altro, nell'unico grandioso spiegamento della ripetizione, trasportando lo sguardo oltre ogni limite oltre la visione delle distanze, tentazione e ricatto di leggerezza e movimento, questa volta non lascerò che mi corrompa nella promessa della luce.

Non lascerò che il volo degli odori, l'aria sbattuta dai suoni e dalle ali, i rapidi baleni di un piccione che si rispecchia nell'ombra della grondaia, che ne ricama il bordo passeggiando, che si getta nel vuoto per poi risalire, mi trascino nelle strade per colpire il mio corpo, mutilo d'ogni geografia, smemorato d'ogni inclinazione, per colpire in me la piaga addormentata dello stupore.

* * *

Per simulare il bruciore del cuore, l'umiliazione dei visceri, per fuggire maledetta e maledicendo, per serbare castità e per piangerla, per escludere la mia bocca dal sapore pericoloso di altre bocche e spingerla insaziata a saziarsi dei veleni del cibo nell'apoteosi delle cene quando il ventre già gonfio continua a gonfiarsi; per toccare solitudini irraggiungibili e lì ai piedi di un letto di una sedia o di una scala fingermi le voci dell'addio per poterti escludere dalla mia fantasia e ricoprirti di una nuvolaglia qualunque perché la tua luce non stingesse il mio sentiero, non scompigliasse il mio cerchio oltre il quale io ti rimando, tu stella involontaria, passaggio inaspettato che mi ricordi la morte.

Per tutto questo io ti ho chiesto un bacio e tu, complice gentile e innocente, non me lo hai dato.

Patrizia Cavalli

L'anno cinematografico 1976

L'anno trascorso è stato dominato da un frenetico e inesorabile espandersi della attività cinematografica: innanzitutto nei cosiddetti «paesi emergenti» e in special modo in quelli africani in cui il cinema sta assumendo di anno in anno una sempre maggiore importanza, ma in genere in quasi tutte le cinematografie nazionali che hanno continuato ad incrementare, perlomeno sul piano della pura «quantità», i loro rispettivi mercati. La parte del leone in questa inarrestabile ripresa della industria cinematografica spetta agli Stati Uniti (e si consideri che qui non è stata ancora portata a termine l'operazione di riciclaggio di alcuni vecchi mostri sacri dell'artigianato cinematografico e quella parallela di «lancio» di nuovi cineasti già belli e pronti con un eccezionale bagaglio tecnico), ma su posizioni di tutto rispetto stanno anche il Giappone e la Francia, mentre in Germania c'è un concreto rialzo della domanda. Si è prodotto dunque molto cinema e, diremo di più, si è prodotto molto buon cinema, a dispetto di quanto si è programmato dalle nostre parti, dove una colossale censura di mercato non da ora impedisce l'importazione di alcune tra le pellicole più significative degli ultimi anni. Il meglio del cinema straniero rimane a tutt'ora lettera morta non solo per i distributori privati ma anche per l'Ente di Stato per la Cinematografia che, in quanto gestore di danaro pubblico, dovrebbe avere tra i suoi primi compiti quello di tenere al corrente gli spettatori italiani di quanto si viene producendo nelle altre parti del mondo. Con l'unica eccezione di rilievo dei tre film di Thodoros Angelopoulos (*Ricostruzione di un delitto*, *Giorni del '36* e *La recita*). L'Ente Cinema nel suo complesso ha sinora largamente disatteso quanto era lecito aspettarsi.

Una sorta di sommario riepilogo del cinema dell'anno passato ci induce di conseguenza a accennare seppur brevemente ad alcuni film che non sono stati programmati e che, forse, non lo saranno neanche nella prossima stagione. Il che d'altronde si impone come doveroso risarcimento nei confronti di cinematografie e di autori che al momento attuale rappresentano nuovi modi di fare cinema, di affrontare con il cinema le complesse realtà storiche in cui viviamo o più semplicemente (o chissà, forse *meno* semplicemente) di riflettere sul linguaggio-cinema e sui suoi codici ormai consunti. Questa specie di panoramica rapidissima non potrà non essere parziale ma essa si propone contemporaneamente due obiettivi: di *informare* e di *contestare* una informazione rintracciabile con relativa facilità sulle riviste specializzate. La ragione per cui cerchiamo di fare il punto e di trarre un primitivo e per ora rozzo bilancio è quella antica, un po' logora ma a nostro avviso ancora difendibile

discriminazione che questa rivista ha portato avanti praticamente da sempre: vogliamo insomma contare e definire (ma con larghi margini di «comprensione» e senza dogmatismi) chi è con noi e chi è contro di noi, o come si diceva un tempo i «nostri» e i «loro». E' d'altra parte chiaro che questa discriminante non potrà essere esclusivamente «politica», ma terrà conto di una serie di fattori che rendono vivo, attuale, antagonistico, contraddittorio, in espansione, una parte di mondo cinematografico, quello tanto per intenderci con il quale ha ancora un senso misurarsi, tanto sul piano della critica quanto su quello della pratica.

L'identificazione tra *cinema* e *cinema americano*, nel senso che si è riconosciuto come cinema solo quello che adottava la lingua forgiata a Hollywood da Griffith in poi, se è stata reale per molto tempo viene ora messa in crisi dal nascere e dal diffondersi di molto cinema «diverso», magari non compiutamente realizzato ma che va ad allinearsi accanto a quello prodotto dalla gigantesca industria dell'immagine e che in taluni casi, i migliori, ad essa si contrappone. Questo cinema diverso, anzi questi diversi tipi di cinema, giacché non esistono esperienze coagulatesi attorno a una ricerca unidirezionale, non nascono certo oggi, anzi la loro gestazione ha in qualche modo la stessa età del cinema dell'industria. Ma è solo con gli anni sessanta che esso comincia a delinearsi in gruppi operativi, in tendenze, in organismi, ed è solo con gli anni settanta che, superata la fase delle «scuole» e dei «generi» ritrova, spesso attraverso esperienze per ora eminentemente individuali o da «piccolo gruppo», una sua carica eversiva e sul piano dell'oppressione e sul piano dell'analisi critica. In un certo senso, proprio ora che il cosiddetto «nuovo cinema» sembra essersi disperso in mille rivoli, esso comincia concretamente a penetrare anche nella prima serie, nella grande macchina, e in qualche caso a incrinare i messaggi per lungo tempo monocordi e istituzionali e di potere sino alla nausea. Questa novità, che certamente rappresenta anche una astuta assimilazione da parte del «cinema-ricco» di alcuni stilemi e modi portati avanti dal «cinema-povero», è ancora tutta da esaltare e potenziare attraverso opere e autori ancora insufficientemente maturi per potere esercitare un peso reale sulle scelte di mercato. Ma se si vuole rifiutare un massimalismo che, come altrove, così anche in campo cinematografico è stato per anni foriero di sconfitte, bisogna cominciare a distinguere anche all'interno del cinema dell'industria quanto di nuovo, di ricco, di autocritico è andato e va emergendo.

Nel generale rimescolamento di carte cui si assiste un po' dappertutto, il cinema vive una benefica confusione e chiama la riflessione critica a una nuova consapevolezza: essa consiste nell'avere chiaro che anche tra mille censure e autocensure, gesti anarchici e compromessi, disfacimenti di vecchie culture e vagiti di nuove, il cinema allarga la sua forza, rivede perfino il mito di sé che ha alimentato da sempre, e si scopre: la sua «trasparenza» deve dunque indurre a quella spartizione di campi cui si accennava sopra, poiché appare oggi assai più evidente di ieri riconoscere nell'oceano delle falsità il poco di vero che esso pure ha prodotto.

Il 1976 è stato l'anno di alcuni film di estrema importanza, soprattutto per quanto attiene a una ristretta cerchia di opere fuori dal normale circuito commerciale che hanno rappresentato altrettanti punti fermi.

Innanzitutto *La recita* (*O thiassos*) di Anghelopoulos, opera in cui si raccolgono tutte le esperienze del nuovo cinema degli anni sessanta e che ne risulta essere il contenitore di vetro: qui infatti, una sequenza dopo l'altra, si ritrovano le « scoperte » e gli accenti di quella stagione cinematografica che parte da Godard e dalle « *Novelle vagues* » ma tutto vi appare come reso più nobile dal distacco del tempo, dalla normale opera di giustizia che gli anni compiono nei confronti delle improvvisazioni e dei colpi di genio. *La recita* coniuga insieme storia e passione, Brecht e romanzo, silenzi e grida di un cinema « d'autore » che sembra qui divenire più dolente e patetico nello scontro con le ragioni dell'epica e del nazional-popolare.

Poi c'è *Pietre miliari* (*Milestones*) di Rober Kramer e John Douglas, intreccio di verità e cinema (di cinema diretto e cinema narrativo), glossario della generazione americana dei « *reduci* », eccezionale film di proposta, di eroi negativi macinati dalla negatività del sociale e della storia, Passano nelle immagini « povere » di *Pietre miliari* i volti, gli atteggiamenti, le nevrosi, la poesia, i corpi, i luoghi di quella parte dell'America che sentiamo anche nostra e che Kramer e Douglas ricostruiscono e rivivono: con la ferma coscienza politica della attuale crisi ma soprattutto con una rivoluzionaria felicità utopica in questi volti, in questi corpi, in queste nevrosi, in questa poesia, esemplificate e fatte cinema nella grande lunghissima sequenza del parto-collettivo che conclude il film al modo delle vecchie fiabe, tra pianti e commozione e abbracci e promesse di cieli sereni.

Questo film ha una forza militante mai vista e si colloca solitario su un angolino di cinema ancora tutto da battere: il terreno della « memoria del presente », della filologica ricostruzione di un *chi siamo e come siamo* a ventiquattro fotogrammi al secondo. Quando si vorrà conoscere, tra molti anni, l'altra faccia dell'America degli anni settanta, quella priva apparentemente di ideologia e politica è a questo film, come a un archivio di comportamenti amori e disamori, che si dovrà tornare.

L'impero dei sensi di Nagisa Oshima è un film per il quale non basterà nemmeno la nuova legge sulla cinematografia, se e quando sarà varata, a consentirne la proiezione in Italia. E' una pellicola importante e di incredibile forza drammatica, violenta, controllatissima, una riflessione cinematografica sul sesso e sulla morte in una chiave assai lontana da quella logora cui siamo abituati dalle nostre parti in versioni ora serie (Pasolini a sprazzi) ora ridicole (la Cavani sempre). Ultima fatica di un cineasta di grande rilievo dal quale ci sono una infinità di cose da apprendere: sul cinema innanzitutto, ma anche sul Giappone e sulla nostra storia. Sarà difficile vedere questo film nelle nostre sale poiché l'eventuale abolizione della censura amministrativa manterrà, sembra, il divieto di circolazione per i film con scene *hardcore*, nei quali cioè l'atto sessuale non viene mimato ma ripreso nel suo farsi. Una perdita notevole.

Non vedremo neanche, ma questo per pure e semplici ragioni di

mercato, due grandi esempi di cinema-inchiesta di cui si comincia ad avvertire anche in Italia una reale necessità, quanto meno in funzione di contraltare al dilagare brutale e livellante del reportage giornalistico-televisivo: si tratta di *Il quartiere dei giornalisti*, eccezionale documento militante del giapponese Shinsuke Ogawa e di *Cronaca degli indiani del nord-est del Quebec* di Arthur Lamothe, un cineasta canadese che ha girato un documentario di circa undici ore sulla situazione emarginata degli indiani quebecchesi su commissione (poi ritirata) della televisione canadese. Romanzo epico ma tutto su sottotoni e mezze tinte, per raccontare e dare voce a un popolo tra i più dimenticati e miserabili della terra. Vedremo invece, a meno di improvvisi ripensamenti, il grande affresco di Ioris Ivens sulla Cina, *Come Yu Kung spostò le montagne*, e i cinegiornali di Heynowsky e Scheumann sul Cile, in particolare *Ero, sono, sarò*, girato con uno stratagemma all'interno dei lager nazisti del generale Pinochet. Il primo rappresenta una vera e propria summa dell'operare cinematografico di Ivens ed è un insostituibile documento sulla Cina « di Mao », l'altra facciata del *Chun Kuo China* di Michelangelo Antonioni, per quella costante disattenzione del fatto poetico in favore di quello politico e per una costante attenzione al generale laddove Antonioni non faceva che appuntarsi sul particolare. Qui si vedono finalmente i cinesi, e i figli e le mogli dei cinesi, e l'interno delle case e i mercati, e le piazze e le strade. Le oltre dieci ore di registrazione di Ivens sono frutto di un incondizionato innamoramento dell'autore (e di Marceline Loridan, coautrice) per le scelte della Repubblica Popolare, per la cultura e per il popolo cinese, tanto che il film appare fortemente sbilanciato nel senso di una eccessiva scarsenza dialettica e sembra rimandare a una richiesta di film-complexivo sulla Cina che al momento attuale non i sa bene chi potrebbe portare a buon fine. Ne ripareremo in dettaglio a film uscito. Quanto a Heynowsky e Scheumann, che i più ricorderanno come autori di *La guerra delle mummie* sul golpe fascista cileno, li citiamo come esempi di un cinema di intervento di tipo « vecchio » ma ancora necessario, specie quando, come nel caso specifico, un giornalismo astuto e coraggioso non viene usato in funzione di pure e semplice ricerca dello « scoop » ma si mette al servizio della controinformazione militante. E riuscire a penetrare nei campi di concentramento cileni con tanto di autorizzazione, attraverso un autentico raggiro, è cosa, che non capita di vedere tutti i giorni. Le immagini poi — in gran parte mute, poiché il permesso consentiva di filmare ma vietava di rivolgere domande politiche ai prigionieri — sono di una forza e di una commozione indiscutibili. Heynowsky e Scheumann sono a tutt'oggi l'unica « cosa » cinematografica decente e minimamente dialettica che ci viene dalla Repubblica democratica tedesca.

Il film sudamericano più importante dell'anno viene comunque dal regista cileno Patricio Guzmán che con *La battaglia del Cile* — film-documento di sei ore, di cui solo quattro, la prima parte, *La insurrezione della borghesia* e la seconda parte, *Colpo di stato*, sono finora montate, mentre per la terza bisognerà ancora attendere qualche mese — offre un reperto storico memorabile. La troupe di Guzmán ha viaggiato in lungo e in largo attraverso il Cile di Unidad Popular e ha seguito da vicino

tutti i fatti politici più rilevanti dell'anno che ha preceduto il colpo di stato. Al momento della repressione attraverso l'aiuto del gruppo di cinema politico francese diretto da Chris Marker *tutto* il materiale è stato messo in salvo e ha potuto essere organizzato, stampato e montato grazie al contributo dell'ICAIC di Cuba, dove Patricio Guzmán è riuscito a rifugiarsi. *La battaglia del Cile* è ora il più classico dei film «dell'esilio», nel senso che in esso convivono la registrazione di una situazione prerivoluzionaria quale era quella della fase di Unidad Popular, con sequenze immediatamente di lotta, dure, sconvolgenti, e le attuali necessità di comporre in unità il fronte antifascista, mediante l'esaltazione della figura di Allende, la fretteiosità dell'analisi sulle ragioni della sconfitta, e dunque sugli errori dell'Unidad Popular, la memorizzazione commossa della positività di quella esperienza. E' dunque un film «storico» nel migliore dei sensi, poiché ricostruisce, discute, confronta; e un film «politico» solo a metà, poiché rivela indulgenze, abbandoni, silenzi, tutte cose oggi più che comprensibili e che qui vengono sommariamente elencate per consentire un approccio critico solidale ma dialettico. E' comunque certo che questo film è quanto di meglio ci sia giunto dal Cile dall'11 settembre del 1973 ad oggi.

Chi scrive non ha visto sinora *Fortini-cani* di Danièle Huillet e Jean Marie Straub, ma lo colloca volutamente in questa «prima serie», insospettito dal silenzio pressoché assoluto della critica ufficiale e di quella «di sinistra» in particolare, e convinto che sia compito della rivista affrontare nella sua complessità il caso Straub come una sorta di risarcimento a un autore tra i più coerenti, rigorosi e tenaci del nostro panorama. Lasciare regolarmente Straub a *Filmcritica* è vergogna da riparare quanto prima. Discorso più o meno analogo va fatto per Jean Luc Godard di cui s'è visto a Parigi l'ultimo film *Numero deux* e che non può continuare ad essere sbrigativamente liquidato da parte nostra. Insieme a Straub e Godard bisognerà occuparsi in modo sistematico del giovane cinema tedesco: innanzitutto di Alexander Kluge, ma anche di Wenders (e degli apporti di Peter Handke a questo cinema), di Herzog, di Hauff, di Fassbinder, di Sinkel, di Fleischmann, di Schlöndorff. Inoltre cerchiamo di fare il punto sul cinema africano e su quello dei paesi arabi. Questo cinema è largamente maturo e vitale, non può più essere ignorato, specialmente da parte nostra.

Gli autori che abbiamo difeso e che abbiamo seguito negli ultimi tempi vedono riconfermata al nostra stima. Robert Altman lavora all'interno della grande baracca americana ma riesce ancora a farlo con risultati eccellenti: di *Nashville* s'è già detto, di *Buffalo Bill e gli indiani*, malgrado il taglio di venti minuti apportato dal produttore De Laurentiis all'edizione italiana, parliamo più avanti. E così pure di *Mr. Klein* di Joseph Losey, cineasta inesauribile. Orson Welles ha girato un film non perfettamente riuscito *F as fake* ma che si spera riesca a superare le maglie implacabili della censura commerciale italiana per poterne parlare con agio. Anche Ingmar Bergman va affrontato dal di dentro: *Il faluto magico* è un miracolo di equilibrio tra immagini e suono, un film che comunica piacere allo stato quasi puro, quale può essere consentito dal rituale di una sala cinematografica; *Immagine allo specchio* è invece il solito Bergman alle prese con i soliti temi, ma sono

pur sempre motivi attuali, presenti e vivi, specialmente per ciò che attiene a quel disegno di figure femminili che l'autore insegue da sempre all'interno di un'ottica borghese nei confronti della quale è bene esercitare la critica piuttosto che il silenzio dell'ignoranza.

E restiamo per un po' tra i cosiddetti «grandi» del cinema. Si sono visti uno stanco Hitchcock con *Complotto di famiglia*, a dispetto di quanto ne hanno scritto gli innamorati ciechi di sempre; un luminoso Kubrick con *Barry Lindon*, ulteriore sterzata atemporale di un regista che diventa tanto più bravo, sino al virtuosismo, quanto più riesce a distaccarsi dal presente; un malinconico e altalenante Kurosawa, con un film diseguale, *Dersu Uzala*, affidato più all'estro e alle grandi «composizioni» di qualche sequenza che all'organicità dell'insieme; un buon Wajda con *La terra promessa*, a riconfermare nel cinema polacco in genere e nel suo maggiore cineasta in particolare una vocazione moderna e drammatica all'analisi storico-politica; un discreto Kazan con l'unica riduzione cinefittgeraldiana di rispetto che si ricordi con *Gli ultimi fuochi* (ma perché non si è importato il suo film precedente, *The visitors*, girato a sedici mm, sulla violenza generata dalla guerra in Vietnam tra i reduci, film povero ma decisamente superiore a questo?).

In generale tutto il cinema americano, come si dice da più parti, è in fase di ripresa: a parte il suo gigantismo spettacolare che ha continuato ininterrottamente a sfornare colossi cinematografici «all stars», il prodotto medio hollywoodiano ha riaffermato un livello che non raggiungeva più da qualche anno e ha utilizzato al massimo le nuove leve arrivate al cinema dopo un breve ma intenso tirocinio all'interno delle reti televisive statunitensi. Spielberg, Penn, Pakula, Allen, Ashby, Scorzese, Mazursky, Coppola, Roy Hill, Pollack, Lumet, Aldrich, Peckinpah, hanno stabilizzato il cinema americano a un elevato livello tecnico-artistico. Tra questi autori, non tutti giovanissimi ma tutti ben saldi in sella, ce ne sono alcuni che a noi paiono altrettanti bluff — Scorzese soprattutto, ma anche Ashby, tanto per fare qualche esempio — ma tra essi molti sono già ora la continuità più genuina con quel cinema quasi perfetto — nel senso di una perfetta rispondenza tra le ragioni della cassetta e quelle della creatività, e in qualche caso, come in Billy Wilder o in Jerry Lewis, della genialità — che hanno contrassegnato per anni il cinema americano. Essi rappresentano l'esatto contrario — per chiarezza, evidenza, esibizione della loro interna trama commerciale e di mercato, linearità diretta tra autore e fruitore — di certo cinema «europeo» contraddistinto da buffonerie intellettualistiche e gusto per le belle immagini prive di senso, tra cui spiccavano un gruppetto di cineasti «barocchi» quanto «brocchi» che vanno sotto il nome di Arrabal, Makavejev, Borowczyk, Russell, e, «least but not lost», il nostro sperduto e sprovveduto Tinto Brass. Tutta gente che sa poco e fa di conseguenza molto fumo. Il cinema per ristrette cerchie di intellettuali è letteralmente agonizzante anche in Europa dove aveva trovato un terreno particolarmente fecondo: i pochi seri che sono rimasti si chiamano Jancso, Rivette, Carmelo Bene, e parte del cosiddetto underground.

Il cinema svizzero è piuttosto noioso e monocorde, ma dice sempre qualcosa sul mondo di oggi, magari con troppo garbo, con troppa delicatezza, restando sempre e comunque con le mani pulite: è fatto da re-

gisti che hanno assimilato la lezione del cinema francese degli anni sessanta e sono stati capaci di riviverla con minore forza ma anche con una maggiore adesione alle problematiche attuali di una società a capitalismo ultramaturo come è la società elvetica. I tratti che rendono originale questo cinema sono soprattutto le spietate e sorridenti analisi che esso conduce a danno della piccola e media borghesia panciuta del nostro occidente (le lezioni di Goretta, Tanner, Soutter, ecc., valgono naturalmente assai di più per i paesi di lingua tedesca o per la Scandinavia che non per Italia, Francia, Spagna e via dicendo: insomma per le zone dove non si sa bene che cosa sia l'austerità in versione multinazionali-Berlinguer). Analisi simili ma cinema diverso e più stimolante conduce in perfetta solitudine John Cassavetes, di cui in Italia s'era visto solo *Ombre* nel lontano 1961 e che ora è tornato sui nostri schermi con *Minnie e Moskowicz*, il suo film più «in» e dunque quello che con maggiore facilità ha perforato la solida barriera delle esigenze di mercato. Cassavetes ha girato otto lungometraggi a soggetto, fa un cinema «da camera» molto povero, soprattutto in interni, molto parlato, con una parvenza di improvvisazione che è però frutto di ripetute e lunghissime prove prima di far entrare in ballo la macchina da presa e raggiunge effetti di «realismo» talvolta incredibili. *Minnie e Moskowicz* non è un grande film ma c'è da sperare che serva a favorire ad altre pellicole di Cassavetes l'ingresso in Italia, dato anche il discreto successo commerciale che è riuscito ad ottenere.

Poiché sinora siamo andati «a braccio» concludiamo queste note con un ulteriore minestrone: dalla Francia c'è da segnalare il film di René Allio *Io, Pierre Riviere...* tratto da un lavoro dell'équipe di Michel Foucault su una strage familiare avvenuta nel 1835 in Normandia e *Il manifesto rosso* di Frank Cassenti, sui ventitré del «gruppo Manouchian» fucilati in Francia il 21 febbraio 1944, film che mescola continuamente passato e presente e che, attraverso l'espedito di un gruppo di attori che ricostruiscono fasi della lotta dei gruppi di Resistenza Immigrata, consente all'autore un discorso assai ampio che spazia dalla guerra di Spagna alla attuale realtà fascista del Sudamerica.

Dall'Unione Sovietica: Andrei Tarkovskij ha fatto un altro film, *Lo specchio*, che è stato stroncato dalla critica stalinista e che non ha fatto un passo fuori della cortina repressiva, neanche negli altri paesi del blocco. Paradjanov, di cui da noi non s'è visto ancora niente e che si definisce «anarchico», è stato messo in carcere per omosessualità: il suo film *Sayat Nova*, terminato sin dal 1968, sembra essere un capolavoro che vedremo chissà quando e che comunque il pubblico sovietico non ha mai visto. Da Cuba: forse avremo l'ultimo film di Tomas Gutierrez Alea, *L'ultima cena*, opera non indegna ma prevedibile conferma della progressiva involuzione del cinema cubano che sempre più si rivolge al passato nell'incapacità-impossibilità di affrontare come un tempo i nodi del presente. Dalla Polonia: ha fatto una fugace apparizione in qualche cineclub italiano *Bilancio trimestrale* di Krzysztof Zanussi, un ottimo regista che sinora non ha letteralmente sbagliato un film e che continua testardamente ad approfondire le ragioni della scienza e del socialismo all'interno di una rigorosa visione marxista del mondo. Dall'Italia: s'è liberato dalle panie della censura il *Salò* di

Pasolini, di cui bisognerà parlare più in dettaglio nel prossimo numero; si è salutato un nuovo cineasta nella figura di Nanni Moretti autore di *Io sono un autarchico*, excursus critico-autocritico su certa genia di intellettuali romani ritratti con amore-odio ma con una notevole dose di ironia che sfrutta intelligentemente gli scarsi mezzi offertigli dal formato superotto.

Nel 1976 tutti i nomi di qualche prestigio del nostro cinema hanno brindato alla fine dell'anno con le bobine del proprio film nuovo di zecca sotto il braccio. Ferreri, Bellocchio, Rosi, Petri, Bertolucci, Fellini, Risi, Scola e via di questo passo, tutti hanno « girato ». Con risultati non uniformi ma con una totale uniformità di linguaggi. Il livellamento cui i ricatti dell'industria stanno conducendo il cinema italiano è dunque ben esemplificato dai loro film, nessuno dei quali si solleva da un ottimo livello tecnico e di mestiere per tentare strade diverse, magari pericolose, ma maggiormente autentiche e fertili.

Sandro Petraglia

NOVITA' MAZZOTTA

marzo 1977

Laura Conti CHE COS'E' L'ECOLOGIA

Capitale, lavoro e ambiente: da un'analisi scientifica delle aggressioni contro l'ambiente e la salute alle proposte politiche per una alternativa globale.

L. 2.000

Massimo Bonfantini e Marco Macciò LA NEUTRALITÀ IMPOSSIBILE

Un esame rigoroso dello sviluppo delle scienze moderne e dei rapporti tra scienza e ideologia.

L. 3.800

Claudio Tedoldi IL TELEFONO NEMICO Prefazione di Lucio De Carlini

Il grande sviluppo delle telecomunicazioni di fronte a scelte decisive.

L. 2.800

PROSPETTIVA SINDACALE 23 I congressi della CISL

L. 2.000

Enver Hoxha RESISTENZA E RIVOLUZIONE

Gli anni cruciali della lotta di liberazione e della scelta socialista negli scritti del presidente albanese, protagonista della resistenza contro il fascismo italiano e il nazismo.

L. 4.500

G. Cerruti, S. Zedda, L. Conti, C. Ceder- na, V. Bettini, C. Risé, E. Tabacco, E. Elena, M. Capanna, M. Fumagalli, G. Pecorella ICMESA

Una rapina di salute, di lavoro e di territorio.

L. 1.800

Renato Nicolai EMILIA RIFORMISTA E ITALIA GIOLITTIANA

Scioperi e repressione, rivoluzionari e riformisti tra Parma e Reggio Emilia all'inizio del secolo.

L. 2.000

Luisa Muraro

**La Signora del Gioco -
Episodi della caccia
alle streghe**

Feltrinelli, L. 3.000

Ecco un libro che le donne dovrebbero leggere e che, trattando di stregoneria e di secoli lontani, dice qualcosa sul sempre attuale confronto delle donne col potere.

Il libro, che in gran parte è formato dalla trascrizione dei verbali di alcuni processi e di altri atti, documenti e testimonianze che vi si collegano, ci riporta alla complessità della situazione in atto, restituendoci insieme la fisionomia psicologica delle donne accusate.

Attraverso l'analisi dei singoli episodi, distribuiti su un arco di tempo di trecent'anni (1390-1697), si delinea un quadro della caccia e delle cause che la sottendono che parte dal dato più appariscente, — ma spesso più problematico per gli storici — che cioè le vittime della caccia erano per lo più donne.

La paura delle streghe si alimenta su un terreno predisposto da tradizioni culturali misogine e dal modificarsi delle forme familiari medievali, che preparano alle donne quel « paradigma » per valutarle in cui verranno d'ora in poi confinate, la famiglia borghese.

Le trasformazioni dal Medioevo alla società moderna (l'affermarsi della borghesia) coincidono con un aggravamento della condizione della donna, di cui si ripropone la funzione arcaica, riproduttiva, svalutando d'altra parte le implicazioni magico-religiose che la civiltà contadina manteneva nel corpo fecondo della donna. L'antica soggezione viene riplasmata nella nuova società senza che alle donne sia concesso sfruttare le conoscenze mediche che già durante il Medioevo avevano perseguito e usato quale loro interesse diretto. « La società non cercò di colmare la divergenza che si era aperta fra la realtà nuova e le donne, che fu percepita maleamente, suscitando una irrazionale paura delle donne » (pag. 180).

La posizione di donne sole le mette nella condizione di acquisire i mezzi per sopravvivere, le espone agli attacchi di una società che vuole la loro integrazione (resa impossibile dalla loro eccedenza rispetto agli uomini) in famiglia e reagisce male ai loro nuovi bisogni. La repressione non muove dalla loro inutilità sociale o da una pericolosità dovuta al possesso di potere e sapere particolare, ma da una pericolosità fantastica che viene loro attribuita su presunti delitti riguardanti la sessualità (il Diavolo, lussuria smodata ecc.) e la riproduzione (malefici che insidiano la vita, poteri di morte ecc.), a confermare l'eterna sfera di competenza delle donne nella soria. Ambizione di alcune donne (v. anche *Tessadrella*, pag. 72) viene considerata sintomo di libidine senza freni e ascritta a una « sessualità letterale » che le priva di spessore e contorni sociali e permette il gioco di attribuzioni fantastiche.

Il lavoro che si compie nei singoli processi riproduce il decorso della caccia, dai primi episodi (V. *Sibillia* e *Pierina*, pag. 147) agli ultimi in ordine di tempo (Caterina Ross, pag. 38 ed Anna Maria Sertora, pag. 213). che prefigurano due diversi fini della caccia.

Il progressivo consolidarsi dell'apparato concettuale e repressivo del potere su un nucleo originario della stregoneria è testimoniato da alcuni passaggi fondamentali nei processi. Significativa è l'aggiunta e la sostituzione del Diavolo nel materiale

delle imputate, che fanno riferimento, piuttosto, a una figura femminile (La Signora del Gioco), dea e maestra di compagnie notturne. L'analisi dei processi non tende tanto a restituirci i frammenti di una cultura subalterna, cosa che trattandosi di donne sarebbe comunque problematica (v. anche pag. 120), quanto di far luce sul gioco drammatico che si svolge fra il giudice e l'accusata e comprendere di qui codificazioni e interessi della più ampia scena storica. Intessuti di sogno e realtà (la stessa società della Domina Ludi par essere un mondo di sogno, la descrizione di una società desiderabile) i racconti delle streghe condensano normali fantasie legate alla vita quotidiana.

Quello che ancora nel Canon Episcopi veniva attribuito ad illusione e miraggio diabolico (la partecipazione ai convegni notturni, gli incantesimi) viene poi considerato come effettivamente svolgentesi e pericoloso per la società (sempre sulla base di quel che le accusate dicono di fare, poiché il delitto di stregoneria « non può essere provato senza chiamare in causa l'imputata » pag. 50).

La traduzione dell'esperienza soggettiva delle imputate nel linguaggio del giudice comporta il sottile operato per portare alla confessione, senza la quale non si fa una strega, (e in specifico la confessione del commercio carnale con Satana e della seduzione del Maligno). Sulle emozioni, le fantasie delle accusate il giudice agisce catalizzando gli elementi utili, e il confronto ravvicinato con l'accusata, la sproporzione di potere, il ridursi delle differenze fra i due nelle sequenze del processo, ricreano nel presente la situazione passata, la seduzione. Quel che si cerca nel processo è che le donne facciano da cerniera nel gioco dei rimandi fra l'onnipotenza attribuita alle streghe (evidente nei casi in cui sull'imputata pesa una generazione maledetta) e il potere reale. « E possiamo, coniando un'espressione nuova chiamare deduzione istituzionale il procedimento per cui ad una preistoria emotiva irrisolta, soltanto rescissa si dà successivamente l'impronta (le impronte) di esigenze e richieste istituzionali » (pag. 235).

Procedimento questo nella stregoneria richiesto da cambiamenti storici di grossa portata, ma che rappresenta l'iniziazione delle donne al sociale, « il modo normale di integrare le donne nella società ». Per nostra fortuna mai concluso, perfetto, in ragione degli impulsi aggressivi, che non ricevono alcuna sistemazione e « del carico di emozioni che vengono da una preistoria che non le ha elaborate ».

Siamo alla fine della caccia; nell'evidenza dell'esercizio del potere, smascherato anche agli occhi del giudice, si configurano nuovi ruoli (il medico, l'isterica) e l'indisponibilità delle donne alla violenza del momento.

Le precisazioni e le risposte nuove che questo testo fornisce alla nostra identificazione con le streghe dipendono in gran parte dall'uso degli strumenti psicoanalitici che una parte del movimento da tempo ha valorizzato, e che in questo caso ci preservano dal farci false immagini del peso e del ruolo delle donne nella storia.

Nonostante i diversi lavori apparsi al riguardo (v. Mitchell, Irigaray) la psicoanalisi è ancora per molte compagne un continente oscuro e la pratica dell'inconscio il "nonsisacosa" di quelle che possono praticarla, quasi che si volesse misconoscere, per il solo fatto che si vorrebbe altrimenti, qual'è il fondamento della nostra presenza sociale, che sappiamo essere il corpo, la sessualità, e quanto sia importante per noi decifrarne il linguaggio e indagarne la preistoria, per una rilettura del passato che parte dal presente e dai nostri nuovi bisogni.

Alcuni temi che ci interessano — il rapporto con la madre, la seduzione, gli ostacoli alla sublimazione ecc. — li vediamo applicati a una situazione concreta, in un lavoro che scava nell'esperienza, nella sofferenza di alcune donne e ce la restituisce intatta nel suo valore.

Pat Mingoni

G. Re, G. De Rossi

**L'occupazione
fu bellissima**Edizioni delle donne
L. 2.500

Mi pare che la lettura di questo libro possa offrire una serie di spunti concreti ed interessanti al dibattito che si sta estendendo nel movimento femminista intorno ad alcuni nodi teorici come quello della divisione sessuale del lavoro e del rapporto tra emancipazione e liberazione.

In un momento in cui in molte ricerchiamo la complessività del nostro femminismo riconfrontandoci con l'esterno come dato interno a noi, come nostra globale condizione di vita, dobbiamo ricominciare

a guardare con occhi diversi (naturalmente senza smanie interventiste) anche le altre donne. Per renderci conto di quanto molteplici e variegati siano i percorsi verso il femminismo, di quanto dialettico sia il rapporto tra movimento delle donne e movimento femminista. Per non impoverire il confronto sulle diversità tenendo conto soltanto delle differenze di condizione materiale, di cultura, di linguaggio ecc. interne al movimento.

« *L'occupazione fu bellissima* », in questo può aiutarci molto, perché è il libro delle più diverse ed emarginate, di quelle che subiscono la triplice oppressione di donna, di classe e di emigrata ma anche e soprattutto perché è un libro di donne che, anche se per un breve periodo, sono uscite dalle cucine e si sono imposte come soggetti attivi di una lotta che loro definiscono con orgoglio, bellissima.

Il libro è molto bello, non si tratta di un noioso trattato sulla condizione della donna proletaria ma di una raccolta di interviste ad una ventina di donne occupanti della Falchera fatte da due compagne che avevano imparato a conoscerle lottando con loro.

La scelta delle autrici di lasciare pressoché inalterato il testo registrato rende estremamente vivo ed efficace il libro e ci permette di capire e di sentire profondamente in quel linguaggio immediato e ricco di immagini, oltre che la storia e la condizione di queste donne, l'intreccio tra rassegnazione e voglia di riprendersi la vita che è il dato centrale della loro esistenza.

Le donne della Falchera nell'intervista non entrano mai nella logica della risposta precisa ad una domanda precisa ma parlano a lungo e con foga di sé, hanno una gran voglia di tirar fuori tutte quelle cose che la solitudine del lavoro casalingo e l'indifferenza dei mariti non permettono quasi mai di esprimere. Quelle sposate, descrivono con angoscia ma con estrema lucidità la disumanità della loro condizione, la noia e la fatica delle loro giornate. Esprimono il desiderio di un lavoro salariato stabile e ricercano le condizioni necessarie perché esso non comporti il doppio lavoro ed il dover trascurare i figli. Denunciano il vuoto e la violenza del matrimonio mettendo anche in guardia le più giovani come fa la mamma di Pina sentenziando sempre: « Primo anno cuore a cuore, secondo anno culo a culo, terzo anno calci in culo! ».

Parlano degli innumerevoli aborti clandestini e dei parti dolorosi subiti, dalla ignoranza del proprio corpo, di una sessualità tutta vissuta come violenza e dovere coniugale, della traumatica prima notte di nozze: « ... lui mi ha preso, non ho capito più niente, i gridi si sono sentiti fino in mezzo alla strada... In seguito pensare di andare a dormire era una cosa terribile per me. Ho avuto figli sì, ma nessuna soddisfazione. ... Oh madonna mia gli faccio, ti voglio bene ma dormiamo. Vuoi fare? Fai da solo, io non partecipo, ti sbrighi e dormiamo », Racconta Gilda. Quando si comincia a parlare dell'educazione delle loro figlie il rifiuto e la vergogna della sessualità ed i tabù appaiono altrettanto evidenti, non riescono a parlare di queste cose, vissute come sporche e tremende, con le loro figlie, pur non avendo il mito della verginità i pregiudizi meridionali le spingono a proporgliela come condizione indispensabile per trovare un marito.

Le ragazze più giovani descrivono con sofferenza l'isolamento di un quartiere dormitorio come la Falchera, la mancanza di amici, di discoteche e di svaghi, la repressione familiare che le tiene chiuse in casa. Come le loro madri tutte conoscono poco e niente della propria sessualità e non ritengono legittimi per una donna i rapporti prematrimoniali. Voglio conquistarsi una vita diversa da quella delle loro madri conoscere la realtà che le circonda, lavorare, sentirsi indipendenti. Sognano viaggi e vagabondaggi per il mondo, non vorrebbero sposarsi o almeno non presto.

La lotta per loro è stata importantissima e soprattutto divertente: la vivacità la tensione ed i casini dell'occupazione le affascinarono: « Sono passati in fretta, quei giorni. Ci siamo divertite tanto. A me piacevano le riunioni, sentire la gente parlare, quando si arrabbiavano e poi anche quando dovevano andare alle manifestazioni, ci bisticciavamo persino per andarci. Mi piaceva stare in mezzo a tanta gente. Ho imparato delle cose. Prima non ci badavo niente alla politica, quando ero nell'altra casa, ero anche piccola, invece adesso ci ho vissuto dentro a queste cose mi sembra un'altra vita », racconta Maria. Per alcune la lotta ha comportato anche una maggiore apertura dei genitori nei confronti delle loro esigenze.

Dalle cose che tutte, giovani e sposate dicono sull'occupazione risulta chiaro non solo la sua funzione emancipatoria e politicizzante ma soprattutto il fatto che per una donna la lotta implichi il conquistarsi il diritto di lottare. Come il farsi soggetti attivi rispetto ad un bisogno pur non specifico come quello di una casa più decente possa aprire una serie di contraddizioni e portare ad una presa di coscienza più generale della propria condizione di donna. Come una lotta condotta a partire dal ruolo di casalinghe possa contenere in sé elementi di messa in discussione del ruolo stesso ed evidenziare la contraddizione uomo donna.

Le donne della Falchera durante l'occupazione sono uscite dall'isolamento delle cucine; non solo perché dalle case occupate con qualche materasso non potevano essere oggettivamente luogo di oppressione domestica; lottare e discutere collettivamente, trovarsi in una dimensione diversa di vita, scontrarsi con i mariti che non erano entusiasti di una loro eccessiva partecipazione alla lotta, le ha fatte uscire psicologicamente dal ruolo, pur se parzialmente.

Hanno cominciato con l'obiettivo della casa e ne hanno immediatamente individuati altri più specifici. Hanno occupato ed autogestito un asilo, hanno raccolto le firme per la depenalizzazione dell'aborto, hanno creato un consultorio autogestito. Si sono date un momento autonomo di organizzazione, il comitato di lotta delle donne per discutere dei loro problemi personali ed affermare collettivamente i loro bisogni specifici, per affrontare con più forza anche il comitato di lotta centrale, nel quale sono riuscite ad imporre il loro peso politico. Hanno acquistato fiducia in se stesse, nella loro forza, nella possibilità di cambiare le cose.

Le donne della Falchera, dopo la lotta, nelle cucine ci sono ritornate ma si sono rinchiuse poi tutte le contraddizioni?

Il loro è senz'altro uno dei percorsi più difficili verso la liberazione, gli ostacoli sono tanti: una storia di sacrifici e di abnegazione, la difficile possibilità di sopravvivenza economica e psicologica al di fuori della famiglia che le fa sottostare più di qualsiasi altra donna maggiormente emancipata alla violenza ed ai ricatti dei mariti, i pregiudizi meridionali... Il fatto però che dopo l'occupazione abbiano cercato di andare avanti, che funzioni il consultorio ginecologico, che continui la prassi delle riunioni di sole donne, che si faccia autocoscienza sta a testimoniare che una volta che si è cominciato ad alzare la testa non la si riabbassa più tanto facilmente; come dice Vincenza: « Bisogna continuare a lottare, perché ci sono tante donne che sono come ero io prima, hanno gli occhi chiusi... ».

Paola Righetti

Joseph Losey
Mr Klein

1) Dalla prima sequenza Losey presenta credenziali materialistiche. Primo piano di donna nuda a una visita medica. Volto senza espressione, corpo appesantito dagli anni e dal lavoro, entità vegetale in attesa di classificazione: la voce neutra fuori campo che ne elenca le misure antropometriche definisce l'immagine come « soggettiva » del medico razzista. Primo piano del medico. Con freddezza misura i tratti somatici, sostenendo l'ipocrita scientificità dei suoi giudizi con un'ossessiva atonia vocale: « sog-

gettiva » della donna terrorizzata e impotente. Squallido stanzone d'ambulatorio: sul fondo, l'una di fronte all'altro, donna e medico, sintesi oggettiva e impietosa di un rapporto di potere.

Ancora una volta il cinema di Losey si rivela cinema di idee e di analisi che si incarnano lucidamente nell'astrazione determinata dell'immagine. Sottolineare la cifra materialistica del suo linguaggio cinematografico, su cui torneremo più avanti, ci sembra premessa metodologica indispensabile a questo ultimo film, che presenta elementi di diversità ma non di opposizione rispetto alle sue opere precedenti.

2) La fredda violenza di rapporti di potere nel quotidiano rimanda dal « preludio » sopra descritto alla prima apparizione del protagonista. Al cospetto della giovane amante, che rimugina in solitudine il proprio destino di donna-oggetto, e dell'ebreo in miseria, costretto a svendere un quadro d'autore, Robert Klein veste i paramenti ideologici del libero scambio e officia il rito del potere borghese contrabbandando per naturale e neutrale un rapporto sociale di sfruttamento.

A violare questa falsa neutralità basta però un giornale ebraico, che gli è stato inviato per un misterioso scambio di indirizzi con un omonimo Mr. Klein, di origine semita. Nella Francia di Petain, percorsa da furiose campagne razziali, l'equivoco può rapidamente tramutarsi in condanna. Le indagini avviate dal protagonista per « discolarsi » agli occhi del regime, se da un lato mettono a nudo inconsci pregiudizi di classe e strani imbarazzi, che si precisano via via sempre più come coscienza della propria indifferenza, dall'altro gli permettono di penetrare nel mondo « altro » del Robert Klein n. 2. Le penombre di una stamberga che cova violenza, le luci di una villa dove il tempo sembra essersi fermato, la nevrosi materna dell'« affittacamere-canguro », il fascino ambiguo di Florence, se non sono indizi sufficienti per delineare la complessa personalità del Klein n. 2, romantico partner-ebreo errante — raffinato intellettuale — militante comunista, lasciano d'altra parte intravedere rapporti sociali fondati su presupposti più umani di quelli assai crudi del potere. Scatta a questo punto, coordinata e lubrificata con scrupolosità nazista, l'operazione antisemita del Vélo d'Hiver. Klein potrebbe attendere in disparte i documenti che ne attestano l'identità ariana, oppure, quando la situazione appare ormai precaria, riparare all'estero senza problemi. E invece resta per proseguire la caccia al suo omonimo, caccia tragica quanto inutile sul piano difensivo, che lo precipita nella trappola senza uscita del Velo d'Hiver.

3) A proposito dell'intricato sviluppo narrativo c'è chi ha parlato di contraddizione problematica tra la prima parte, dove l'indagine di Klein si configura come analisi critica di comportamenti e valori borghesi, e quella finale, dove la stessa assume le cadenze kafkiane di una metafisica ricerca di identità.

Va detto subito che questa interpretazione risulta naturalistica e riduttiva dal momento che considera la « ricerca » del protagonista come espediente narrativo, ora realistico in rapporto alla disamina politica della classe borghese ora metaforico in relazione alla scoperta psicanalitica di un io sepolto, in ogni caso puro e semplice *espediente*. Ad essa sfugge la centralità del fatto che l'analisi e la demistificazione della realtà avviene *in rapporto e attraverso* il borghese Robert Klein, sfugge cioè il rapporto *oggettività-soggettività*, che rappresenta l'unità dialettica del film.

In rapporto a Klein. La dimensione ideale alternativa rappresentata dal Klein n. 2 dà al protagonista la consapevolezza di vivere in una monade sociale senza finestre sulla storia, microcosmo di false amicizie e falsi amori mosso soltanto da leggi di mercato. Dalla falsa coscienza al rimorso, vera e propria scoperta della propria insensibilità di classe: Klein non può più tornare nel limbo sereno del perbenismo borghese né tantomeno soffermarsi compiaciuto nella terra di nessuno dell'autocritica; avverte invece inconsciamente il bisogno di un'identità diversa, in qualche modo in rapporto al modello ideale impersonato dall'altro Klein, che riesce a malapena ad intuire non certo ad afferrare. Soltanto a partire di qui si può intendere perché « conoscere » l'altro Klein diventi per lui più importante di una libertà senza identità.

Attraverso Klein. Nel tentativo di ricostruire la personalità del suo omonimo Klein non parte dalle ragioni sociali e politiche che ne hanno determinato le scelte ma insegue piste psicologiche malcerte che riducono l'investigazione a un « fatto personale » (come dice egli stesso al suo avvocato per spiegare la ragione del suo ritorno finale). Dunque il procedimento conoscitivo attraverso cui Klein nega la sua identità di classe risulta viziato in partenza dall'incapacità di analizzare in termini politici la propria soggettività e la realtà storica. In Klein l'essere consapevole della sua indifferenza interiore non diventa mai concreto rifiuto della stessa così come la scoperta di un inconscio razzista non lo spinge più in là del rimorso. Perciò, anche se il mondo borghese che lo circonda suscita in lui un ironico disprezzo, egli può ancora ridere di gag e vignette antisemite, e se le leggi fasciste lo privano di ogni bene riesce anche a stupirsi perché quelle leggi « non lo riguardano ». Il bisogno di liberazione del protagonista si limita perciò a contrapporre al *modello ideale borghese il nuovo modello* incarnato dal Klein n. 2. Questa ottica idealista è lo specchio più fedele di una borghesia che vuole rinnovarsi ma non rinuncia alla sua concezione individualista e astratta della conoscenza, non si misura con la storia, non rimette in discussione se stessa.

4) Losey analizza dunque i rapporti sociali borghesi *in relazione* a Robert Klein e alla sua resistibile ascesa; ma al tempo stesso, poiché la loro critica e la ricerca del nuovo risultato filtrati *attraverso* lo stesso personaggio si distanzia politicamente da questo analizzando *il carattere borghese della sua psicologia e della sua conoscenza*. Di qui il recupero del principio di « straniamento » brechtiano, che si articola anche stilisticamente nella costante dialettica tra piano della *realtà oggettiva* e quello della *soggettività* del protagonista.

Il piano oggettivo della narrazione esclude a priori motivazioni psicologistiche nella relazione tra personaggi, quasi sempre ridotta all'essenziale di un rapporto di potere, eppure mai schematica nel sottolinearne le specifiche caratteristiche. Il linguaggio realistico di Losey non riflette passivamente ciò che è dato ma lo analizza con pochi tratti espressivi, spesso una sola inquadratura, un solo dettaglio, che danno caratura politica alla sequenza.

Le monete d'oro gettate sprezzantemente sul quadro, smascherano di colpo l'ipocrita filosofia del libero scambio che Klein impartisce all'ebreo in miseria; il colpo secco di mani, che cadenza l'alternarsi dei cresimandi all'altare, svela il rito religioso come insulsa messinscena del sacerdote-burattinaio.

Alla concretezza delle immagini rimanda anche l'analisi del processo psicologico soggettivo di Klein: queste però si discostano dal piano dell'oggettività attraverso un'accentuata deformazione del realismo.

Obsessioni, incertezze, nostalgie e rimorsi di Klein diventano personaggi, cose, situazioni, ambienti, estremi e oggettivanti. In questo senso le insistenti aperture simboliche e espressionistiche così come certe apparenti inverosimiglianze di sequenze non riducibili al piano oggettivo ma all'ottica soggettiva del protagonista.

E la logica narrativa lascia in questi casi spazio ad una analisi della psicologia di Klein tutta risolta in immagini: presenza ossessiva come il rimorso, il cane del suo omonimo, sbucato non si sa da dove non si sa perché; immagine di un sogno, di un amore che si sarebbe voluto diverso, l'amante che rincorre il treno già in

movimento e lo prega di restare; paura di violenza trasferita fuori di sé l'espressione terrorizzata e isterica che il protagonista legge sul volto dell'affittacamere. Anche gli oggetti funzionano spesso come « segni » del ribaltamento psicologico avvenuto in Klein: nel finale il quadro, all'inizio merce quantificabile in centimetri di tela scrupolosamente misurati, sarà l'unico valore a cui non si può rinunciare, e lo spartito dell'Internazionale l'ultima carta di identità politica attribuibile al suo misterioso omonimo.

5) Losey affina con rigore il suo linguaggio cinematografico, affida alla materialità delle immagini non soltanto l'analisi della realtà sociale ma anche quella della soggettività, utilizza il dialogo non come surrogato ma come elemento espressivo in rapporto alla messa in scena, pone insomma le migliori premesse per la trasposizione cinematografica della *Recherche* di Proust che si propone da tempo di realizzare.

Anche la problematica loseyana presenta in *Mr. Klein* un'articolazione rinnovata. L'ottimismo rooseveltiano di film come *Il ragazzo dai capelli verdi*, *Linciaggio*, *Hal-lucination*, che presentavano ancora personaggi positivi in antitesi a una società in disfacimento, è ormai alle spalle, così come l'universo negativo de *Il servo* e *Per il re e per la patria*, dove tutti sono « egualmente colpevoli e egualmente intrappolati in maniere diverse dalla stessa realtà ».

In questo ultimo film si avvertono maggiori assonanze con *Messaggero d'amore*, dove il positivo riemerge come *bisogno d'amore* di un adolescente, che resterà però per sempre frustrato dall'ipocrisia della classe dominante. In *Mr. Klein* ritorna l'elemento del *bisogno radicale*, depurato però del carattere ancora « naturale » che conservava in *Messaggero d'amore*, tutto calato nella storia e trasformato quindi in *bisogno ideale e politico*. L'« altro » Robert Klein, bandito da ogni inquadratura perché del tutto estraneo alla società classista descritta nel film eppure sempre presente come *possibile positività alternativa*, fa saltare l'identificazione deterministica di realtà e bisogni ancora presente ne *Il servo*, senza d'altra parte rinnegarne il pessimismo storico di fondo. Anche per l'« altro » Klein è in attesa fuori del Velo d'Hiver un vagone blindato.

Stefano Rulli

SCENA

rivista bimestrale, anno II, n. 1, febbraio 1977

Gruppi di base (A. Attisani); La sceneggiata: Situazioni e forme (M. Bello, S. De Matteis), Uccisa dalla storia e dai neofiti (G. Fofi); Tre interventi sull'Odin Teatret (F. Taviani, S. Ferrone, A. Attisani); John Arden, non riconciliato (P. Bertinetti); Incontro con Jacques Lecoq (A. Galante Garrone). Spettacoli: Vestire gli ignudi (R. Tessari), Vasilcò da Sade a Proust (F. Angelini), L'anatra selvatica (S. Ferrone). Libri, lettere; notizie.

Editrice SCENA - Via Farini, 57 - 20159 Milano — Un numero 1.500 lire.
 Abbonamento annuale 8.000 lire.

COMUNICATO

UNA *è una nuova etichetta discografica
è la prima parola della frase UNA SORS
CONIUNXIT*

*è la certezza che ci sono ancora tante cose
da cantare tante voci da ascoltare tante
testimonianze da registrare*

UNA *è una diversa impostazione economica
è due artisti in un solo disco
è una produzione della IT
è nata nel marzo del '77*

UNA *è ora l'emissione di tre 45 giri*

1. LINO RUFO Ancora i nostri errori
VITTORIO MARINO Il rock non muore mai

2. ALBERTO BELTRAMI Venezia
GORAN KUZMINAC Io

3. EMILIO LOCURCIO Giovanna labbromorto
GEPPI PATOTA Fiore delicato uccello forte

UNA *a settembre sarà soltanto il meglio di ogni
artista in un 30 cm a 45 giri ad un prezzo
ragionevole
è nell'aria e anche nei negozi
è la certezza che non dare spazio a chi ha
qualcosa da dire sarebbe un grave errore
politico*

Aprile '77

A cura dell'Ufficio stampa IT

Lo spettacolo

Enciclopedia di
cinema
teatro
balletto
circo, TV
rivista



Notizie e informazioni critiche su:

autori e interpreti, teorici e registi di ogni tempo e di ogni paese

movimenti, generi e forme e lessico dello spettacolo

500 riassunti di opere cinematografiche e drammatiche

760 pagine, 6000 voci, 500 riassunti,
oltre 1100 illustrazioni, 6500 lire

Garzanti

**IL PANE
E LE ROSE**

SAVELLI

WOODY GUTHRIE

QUESTA TERRA E' LA MIA TERRA

**IL ROMANZO
AUTOBIOGRAFICO
DI UN INTELLETTUALE
RIBELLE**

**TRADUZIONE
DI CRISTINA BERTEA
PRESENTAZIONE
DI PEPPINO ORTOLEVA**

**INTRODUZIONE
DI ALESSANDRO PORTELLI**



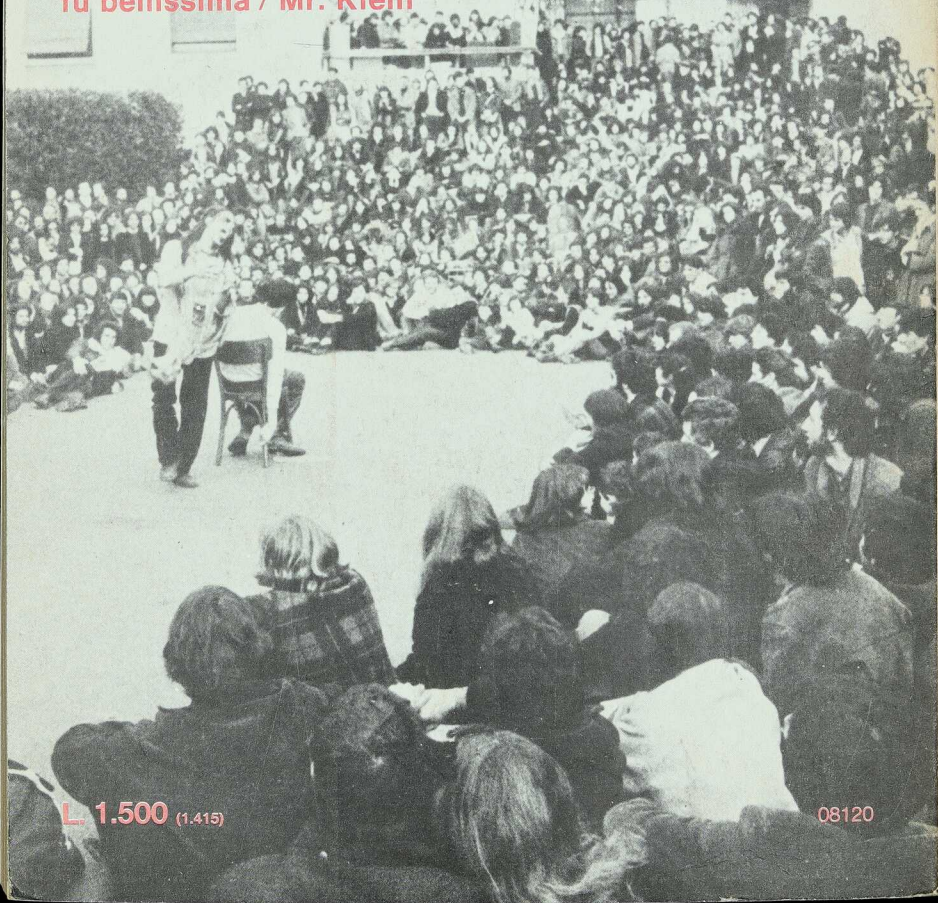
**Sul movimento di lotta nelle università
Autonomia del politico e compromesso storico**

**Donne e politica
Dibattito sulla sessualità**

**Animazione / Radio libere / L'anno
cinematografico 1976**

Poesie di Patrizia Cavalli

**La Signora del gioco / L'occupazione
fu bellissima / Mr. Klein**



L. 1.500 (1.415)

08120