

**AttraversoEOltre**

Antonio Chiocchi

MOTO PERPETUO

---

DAI MOVIMENTI DEL '68  
ALLA MOBILITAZIONE MONDO

---

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI  
Via Fontanatetta, Parco Aquilone 9 - 83100 Avellino  
1<sup>a</sup> edizione giugno 2003  
2<sup>a</sup> edizione febbraio 2005  
3<sup>a</sup> edizione gennaio 2009  
[www.cooperweb.it/relazioni](http://www.cooperweb.it/relazioni)

## INDICE

|  |        |
|--|--------|
| Nota alla seconda e terza edizione                                       | pag. 3 |
| CAP. I   | 4      |
| I MOVIMENTI DEL '68:<br>QUADRI STORICI, DOMANDA SOCIALE E ARENA POLITICA |        |
| Note al primo capitolo   | 14     |
| CAP. II  | 18     |
| I MOVIMENTI DEL '68:<br>MODELI CULTURALI E MODELLI DI AGIRE              |        |
| Note al secondo capitolo   | 35     |
| CAP. III   | 40     |
| LA DIFFICILE IDENTITÀ:<br>TRA POLITICA, BISOGNI E DESIDERI               |        |
| Note al terzo capitolo   | 52     |
| CAP. IV  | 56     |
| DAI MOVIMENTI DEL '68<br>AI MOVIMENTI DEL '77                            |        |
| Note al quarto capitolo  | 61     |
| CAP. V   | 63     |
| GLI ANNI SETTANTA DAL PRESENTE   |        |
| CAP. VI  | 78     |
| LA MOBILITAZIONE MONDO   |        |
| Note al sesto capitolo   | 83     |

### **Nota alla seconda edizione**

La precedente edizione del 2003 di questo lavoro metteva insieme vecchi e nuovi contributi che avevano per oggetto i movimenti sociali.

La presente edizione mantiene questo criterio, ma rimaneggia, in parte, il cap. III e aggiunge il cap. IV.

Si propongono, inoltre, qui e là piccole correzioni formali che non incidono affatto sulla struttura e i contenuti dell'opera.

La cronologia della stesura dei capitoli è la seguente:

- a) il cap. I è stato scritto nel 1992;
- b) il cap. II, nel 1994;
- c) il cap. III, nel 1989-90;
- d) il cap. IV, nel 2003;
- e) il cap. V, nel 2002.

*(gennaio 2005)*

### **Nota alla terza edizione**

La nuova edizione che si presenta aggiunge il cap. V e trasforma l'originario cap. V in cap. VI.

Il nuovo capitolo V aggiunto raccoglie materiali sugli anni '70 scritti e pubblicati originariamente nell'estate/autunno del 2006 in un blog recante il medesimo titolo del capitolo; materiali riproposti nel nr. 35-36/2007 di "Società e conflitto".

Al capitolo VI (cioè: il vecchio cap. V) è stata apportata una variazione di significato e di senso importante: anziché di movimenti planetari (come nelle passate due edizioni) si parla ora di "mobilitazione mondo".

*(dicembre 2008)*

**CAP. 1**  
**I MOVIMENTI DEL '68:**  
**QUADRI STORICI, DOMANDA SOCIALE E ARENA POLITICA**

**1. Formazione e contesto dei cicli di lotta**

Nella situazione storica italiana degli anni '60 e '70, la colonizzazione politica della società, le trasformazioni del processo di governo e l'emergenza<sup>1</sup> hanno ingabbiato costantemente la società; civile; ma non sono mai riuscite a infeudarla integralmente. Linee di resistenza, fenomeni e processi di alterità alla situazione politico-culturale prevalente e dominante trovano modo di manifestarsi persino nel terribile periodo della "repressione silenziosa" degli anni '50. Tutto il "movimento delle riviste" degli anni '50<sup>2</sup>, pur con enormi limiti e anacronismi politico-culturali, è una preziosa traccia di questi sedimenti conflittuali sotterranei. Senza questo fermento sotterraneo difficilmente, con tutte le discontinuità pur registrate, avremmo avuto l'esplosione culturale delle riviste dei primi anni '60 e quella ancora più dirompente del 1967<sup>3</sup>.

Col movimento del "luglio 1960"<sup>4</sup> e con la mobilitazione di Piazza Statuto del 1962<sup>5</sup> questo sottosuolo a lungo compresso trova le prime significative forme di espressione. Possiamo, difatti, datare alle manifestazioni popolari di Genova, Roma, Reggio Emilia e altre città contro il governo Tambroni (appoggiato dal Msi e ispirato dal presidente della repubblica G. Gronchi) e alla rivolta degli operai torinesi contro la firma dell'accordo separato da parte della Uilm<sup>6</sup> la formazione di un ciclo di protesta che va assumendo sempre più un carattere collettivo e che si estende per più di un decennio e mezzo<sup>7</sup>. In questo ciclo collettivo di lunga durata e vario nelle sue modalità di espressione si formano e declinano i movimenti del '68. Possiamo, infine, assumere tale ciclo di protesta, sin dal suo atto sorgivo, come la resistenza aperta (prima) e l'aperta ribellione (dopo) della società civile contro la società politica.

Stando così le cose, dobbiamo immediatamente rilevare che incubazione e nascita del ciclo di protesta in questione accompagnano incubazione e nascita del centrosinistra. Le risposte del sistema politico e dei movimenti ai problemi della società italiana degli anni '60 si originano in parallelo. Certamente, si condizionano e interferiscono tra di loro. Però, evidenza storica e prudenza teorica impediscono di stipulare un nesso di causa/effetto tra crisi del centrosinistra e insorgenza dei movimenti collettivi. La crisi del centrosinistra non è la causa prima della crisi italiana esplosa negli anni '70 e nemmeno la ragione fondamentale della rottura dell'argine del controllo istituzionale operata dai movimenti collettivi. Altrimenti ragionando, da un lato, si finirebbe col far gravare sul centrosinistra assai più delle responsabilità storiche e politiche che gli competono, ignorando del tutto quei pochi elementi positivi che, pure, l'hanno contraddistinto; dall'altro, si ridurrebbero notevolmente il significato originale, il portato di autonomia e di identità, la carica di grande trasformazione culturale e sociale di cui i movimenti collettivi sono stati depositari in tutti gli anni '60 e '70.

Fin dall'inizio, la crisi del sistema politico e l'insorgenza dei movimenti collettivi sono due dei nodi di scorrimento principali dell'evoluzione del caso italiano. Siffatta assunzione ci fa uscire dagli schemi lineari delle teoriche del "blocco politico", della sociologia del mutamento e di molti filoni della sociologia dei movimenti, tanto divergenti nel "metodo" quanto convergenti nel "merito"<sup>8</sup>. Tali schemi, pur convincenti e utili sotto una molteplicità di aspetti, semplificano indebitamente una situazione che nella realtà sociale e nella trama teorico-politica è ben più complessa. Concepire i movimenti collettivi come mero effetto di risposta alla crisi del sistema politico o, all'opposto, come base causale della crisi del sistema politico e, ancora, come componente indotta delle logiche dello sviluppo (e del sottosviluppo) significa deprivere sia la dinamica dello sviluppo che il sistema politico e i movimenti collettivi del loro grado di relativa autonomia. Inoltre, così ragionando, si strappano imperiosamente a sistema politico e movimenti collettivi il ruolo e le funzioni di "attore" e di codeterminanti sistemiche dell'ordine e del disordine politico che, pure, essi hanno e che sempre esercitano, con fortuna, modalità e incisività che variano nel corso del tempo.

**2. Movimenti, sviluppo, conflitto**

Con l'inizio degli anni '60, l'azione collettiva dei movimenti emerge come nuovo soggetto sociale in tutta l'area capitalistica avanzata e nella stessa "area socialista" (vedi la "rivoluzione

culturale" in Cina, le lotte studentesche e operaie a Varsavia e in Cecoslovacchia); nello stesso periodo, si segnala l'emergenza di intensi cicli conflittuali in tutta l'area dei paesi dipendenti<sup>9</sup>. Negli anni '60, nel caso dei paesi capitalistici avanzati, sono falsificate le teorie dell'estinzione del conflitto sociale, incardinate sul postulato modernizzazione = integrazione; nel caso dei paesi dipendenti, le lotte di liberazione e i movimenti ant imperialistici fanno saltare in aria la fede superstiziosa nel passaggio lineare e indolore dall'arretratezza alla modernità. L'irruzione sulla scena di grandi movimenti sociali ha prodotto come effetto assolutamente non secondario la crisi dei patterns culturali ed epistemici entro cui l'azione collettiva era stata classicamente contestualizzata, spiegata e qualche volta esorcizzata. La crisi non risparmia soprattutto:

- a) la posizione marxiana;
- b) la posizione funzionalista.

Vediamole separatamente.

Come è noto, secondo Marx, le ragioni della rivoluzione sono indissolubilmente intrecciate al movimento delle contraddizioni strutturali del capitalismo. La struttura della rivoluzione<sup>10</sup> viene, così, strettamente causalizzata alla struttura del sistema: per così dire, oggettivata. L'oggettivazione della struttura della rivoluzione si trascina appresso una forma di "dissoluzione del soggetto", esemplarmente portata a compimento dallo strutturalismo francese; questo è, particolarmente, il caso del modello originario elaborato da Louis Althusser<sup>11</sup>. Tale traiettoria di indagine offusca, laddove non colloca in secondo piano, i processi di formazione dell'azione collettiva e il peso politico della soggettività interna ai movimenti sociali. Come acutamente fa rilevare Melucci, il principio di offuscamento della soggettività interna costringe il modello marxiano (e, dopo, ancor più quello leniniano) ad attribuire al partito le funzioni supreme della soggettività rivoluzionaria<sup>12</sup>.

Nell'approccio funzionalista, invece, i movimenti sono comportamentisticamente spiegati come una particolare forma reattiva delle "credenze collettive", laddove si delimita una disfunzione delle norme, dei principi e dei valori condivisi. Le definizioni generali sono riconducibili ai due teorici sommi del funzionalismo: T. Parsons e R. K. Merton; ma, come si sa, la prima applicazione concreta della teoria ai comportamenti collettivi si deve a N. J. Smelser<sup>13</sup>. L'accento viene posto sulle problematiche dell'equilibrio infranto, oppure in crisi; non già sull'autonomia di senso e sui sistemi di identità interni ai movimenti. La "funzione" che campeggia è quella della ri-strutturazione dell'equilibrio integrazionale, per il tramite degli adattamenti apportati, suggeriti o dedotti dall'azione collettiva. In tal modo, i movimenti vengono spogliati totalmente di ogni eventuale carica conflittuale o antagonista e ridotti al ruolo di selettori integrazionali. Laddove rifiutano di recitare siffatto ruolo o, per un complesso di ragioni, non riescono a svolgerlo, cessano di costituire un oggetto di rilevanza nella ricerca teorica e non trovano diritto di cittadinanza nella scienza politica.

Giova, a questo punto, tenere in conto le differenze che sussistono tra azione collettiva e movimenti. Se, da un lato, i movimenti sociali sono una forma di azione collettiva, non tutte le forme dell'azione collettiva sono equiparabili ai movimenti sociali. Osserva A. Melucci: "Perché ci sia un movimento occorre che l'azione collettiva provochi una rottura dei limiti di compatibilità del sistema nel quale si situa, regole e procedure nel caso di un sistema organizzativo o di un sistema politico, forme di appropriazione e di investimento nel caso di un modo di produzione"<sup>14</sup>. Laddove sussiste un conflitto intorno alle regole e alle procedure di funzionamento di un sistema, là esiste un movimento. In questo senso, un movimento è esattamente il titolare di una critica pratica che tende alla rottura del quadro dei vincoli, delle compatibilità e delle regole di un sistema dato. Cioè, tende alla ricostruzione del sistema intorno a nuove regole e procedure di funzionamento; oppure, in estrema ipotesi, alla costruzione ex novo di un altro sistema. L'azione collettiva, invece, per quanto possa essere conflittuale, non fuoriesce mai dal quadro delle regole e delle procedure del sistema entro il quale costruisce la sua azione ed esprime la propria identità. Ciò che differenzia qualitativamente un movimento dall'azione collettiva è, allora, la natura della posta in gioco<sup>15</sup>. Per i movimenti, la posta in gioco del conflitto è il superamento delle regole condivise del sistema; per l'azione collettiva, la posta in gioco non prevede che le cerchie del conflitto superino le frontiere delle regole condivise del sistema. Ne consegue che un movimento sociale non è la *risposta* ad una crisi " bensì l'*espressione* di un conflitto, tendente al valicamento dei limiti di compatibilità, dell'orizzonte assiologico e dell'equilibrio funzionale del sistema entro cui agisce e si esprime"<sup>16</sup>.

### 3. Movimenti e istituzioni

Sul nodo movimenti/istituzioni, come è noto, F. Alberoni ha prodotto una specifica teoria dei movimenti, nel corso di una ricerca che si distende per un venticinquennio<sup>17</sup>.

Nella teoria elaborata da Alberoni si trova la seguente definizione di movimento collettivo: "Noi definiamo movimento collettivo il processo che ha inizio con lo stato nascente e termina con la sua fine"<sup>18</sup>. O, ancora meglio: "I grandi movimenti sorgono solo quando nel sistema sociale sono maturate condizioni economiche, sociali e culturali che provocano, ad un certo punto, il simultaneo attivarsi di molti processi di stato nascente"<sup>19</sup>. Il collegamento da Alberoni operato tra "fenomeno collettivo di gruppo" e "stato nascente" (categoria esplicitamente derivata dall'opera di Max Weber, *"Economia e società"*), impone che si chiarisca il significato che viene attribuito al concetto di stato nascente: "La comparsa dello stato nascente è... una mobilità specifica della trasformazione sociale. La comparsa dello stato nascente non esaurisce tutte le forme di trasformazione sociale... Ma vi è una modalità specifica di trasformazione sociale che richiede un passaggio di stato, e questo passaggio di stato è rappresentato dallo stato nascente... Lo stato nascente è un'esplorazione delle frontiere del possibile, dato quel certo tipo di sistema sociale, al fine di massimizzare ciò che di quella esperienza e di quella solidarietà è realizzabile per se stessi e per gli altri in quel momento storico. Ogni volta il gruppo di uomini entro cui si costituisce uno stato nascente tenta di costruire una modalità di esistenza totalmente diversa da quella quotidiana e istituzionale: ma nel far questo, proprio per esplorare questa possibilità, è costretto a scontrarsi con le forze concrete e storiche presenti e a diventare in tal modo esso stesso istituzione"<sup>20</sup>. Ancora: "A livello dell'individuo, lo stato nascente è un'esperienza straordinaria che interrompe la trama della vita quotidiana e le imprime un nuovo corso. È la scoperta della propria vocazione più profonda, del proprio destino. È una chiamata o una rivelazione. Ma può essere anche la nascita di un amore, una conversione religiosa, un'ispirazione artistica irresistibile, una decisione irrevocabile. Lo stato nascente è un'esperienza conoscitiva. È un conoscere, un vedere, uno svelarsi di ciò che era nascosto, un rivelarsi di ciò che già esisteva. Ma è anche una esperienza emozionale straordinaria, sconvolgente, entusiasmante ed appassionante"<sup>21</sup>.

Sulla base di questi presupposti, possiamo individuare una differenza tra movimenti e stato nascente. Lo stato nascente, pur costituendo il loro atto di efflorescenza ed effervescenza sorgive, non si identifica con i movimenti. Il primo, a differenza dei secondi, non ancora richiama i temi e i problemi dell'organizzazione e dell'istituzione; anzi, si costituisce come disancoramento dai principi organizzativi ed etico-politici delle istituzioni vigenti. Lo stesso Alberoni è ben consapevole della circostanza: "... teniamo presente che il movimento, rispetto allo stato nascente, è già parzialmente istituzionalizzato"<sup>22</sup>. Il ciclo storico di un movimento ha come suoi terminali: (i) lo stato nascente, all'inizio; (ii) l'istituzionalizzazione o la sconfitta, alla fine<sup>23</sup>. Una istituzionalizzazione destrutturante rappresenta tanto una variante della sconfitta che una modalità particolare di istituzionalizzazione dei movimenti, come testimonia il caso italiano. Continuando a seguire la pista di ricerca di Alberoni, bisogna aggiungere che gli stessi personaggi/attori dello stato nascente e dei movimenti differiscono tra di loro: "... occorre tener presente che i soggetti storici del movimento non coincidono con quelli in cui si sono presentati gli episodi di stato nascente"<sup>24</sup>. Stante tutto quanto questo articolato analitico, possiamo concludere che *la natura dei movimenti è quella di ricostituire il campo della solidarietà*: ogni movimento "divide la società, crea fratture e contrapposizioni, però al suo interno costituisce un campo di solidarietà e di uguaglianza dove avviene il processo opposto alla 'mercificazione' prodotta dal mercato. Al suo interno produce valori, simboli, rifonda istituzioni"<sup>25</sup>.

Quello che, in definitiva, propone Alberoni è uno schema euristico tripolare che incardina su tre forze la struttura sociale delle democrazie pluraliste formatesi nell'occidente capitalistico, a partire dai secoli XVII-XVIII: (i) il mercato; (ii) i movimenti; (iii) lo Stato<sup>26</sup>. Il "gioco democratico" si regge qui sull'equilibrio, la competizione e la connessione tra queste tre forze: dove una schiaccia o riduce l'altra, vengono meno il pluralismo, la democrazia, lo sviluppo economico e culturale. L'azione di ogni singola forza, per risultare costruttiva anziché demolitiva, deve essere capace di spingere in avanti e mutare in meglio l'altra. In altri termini:

- a) il mercato deve fungere quale base dell'invenzione creativa;
- b) i movimenti debbono allargare i campi della solidarietà, facendoli penetrare nel meccanismo istituzionale;

c) lo Stato deve operare quale polo di universalizzazione dell'identità nazionale, riassorbendo le condotte del conflitto nel campo della solidarietà.

L'anomalia vera del caso italiano, osserva Alberoni, sta nel carattere imperfetto dell'identità nazionale e nella mancata laicizzazione dello Stato, in forza di cui le tensioni sociali non vengono mai riassorbite istituzionalmente, ma si accumulano e radicalizzano su scala crescente; tale è la questione cruciale: "...non rispondervi significa andare inconsciamente verso la guerra civile"<sup>27</sup>. Nel processo di costituzione dell'identità nazionale e nella formazione dello Stato repubblicano, fa rilevare Alberoni, è mancato "un processo di fusione in cui tutte le formazioni religiose, politiche, sociali precedenti e nuove vengono subordinate a un campo di solidarietà superiore. È grazie a questo processo che può essere riassorbita la tensione del progresso tecnico scientifico (la trasformazione non solidaristica), mentre la lotta di classe è costretta a svolgersi entro un sistema di regole del gioco superiore"<sup>28</sup>. In assenza di un processo di questo genere, non si dà né la nazionalizzazione dello Stato, né la nazionalizzazione dei movimenti: "La lotta di classe allora diventa minacciosa mentre i partiti sono delle vere e proprie società complete, delle specie di Stati in miniatura, autosufficienti e che colonizzano la loro parte di società... L'esistenza di un forte campo di solidarietà nazionale, l'esistenza di uno spazio specifico statale neutrale – la res publica – come effetto quello di nazionalizzare i movimenti. I movimenti cioè assumono come campo di azione praticabile l'orizzonte nazionale e le sue istituzioni e, così facendo, diventano forze ricostruttive sul piano istituzionale... In un campo politico nazionale un movimento può proporsi dei fini istituzionalmente raggiungibili e, una volta raggiunti, finire. Quando invece, come avviene in Italia, le maggiori istituzioni politiche hanno subito un processo di nazionalizzazione imperfetta, il movimento ne esaspera la componente universalistica, le denazionalizza ancora di più. Ogni movimento infatti prende alla lettera le istituzioni, prende alla lettera i suoi valori e i suoi simboli più profondi"<sup>29</sup>. Parimenti, vi può essere un uso dei movimenti da parte delle istituzioni, in vista del rafforzamento e del consolidamento del loro potere, anziché del mutamento: "Le grandi istituzioni si nutrono di movimenti, li conoscono, ne conoscono le debolezze e sanno quando e come intervenire. Esse sanno per esperienza che in tutti i movimenti collettivi vi è una fase di 'stato nascente' in cui prevale una dimensione utopica, poi un momento mobilitativo e di agitazione, e infine uno di istituzionalizzazione"<sup>30</sup>.

#### **4. Movimenti, rappresentanza, cittadinanza**

Spostata l'attenzione sulla società pluralista democratica, sale in primo piano la rappresentanza politica che, come ben si sa, è inestricabilmente collegata alla questione degli interessi. I movimenti possono essere configurati come titolari di interessi esclusi dalla rappresentanza. Su questo piano di indagine si muove S. Veca: "Vi sono casi in cui, sulla scena politica e sociale, individui detentori di interessi esclusi, non rappresentati e non soddisfatti intraprendono un'azione collettiva mirante allo scopo condiviso della inclusione, della rappresentanza e della soddisfazione degli interessi. Essi, si può anche dire, prendono la parola e danno voce a interessi e bisogni o desideri sino a allora muti, opachi e inespressi. Nelle società pluralistiche questi casi sono quelli in cui, per lo più, si generano identità nuove e movimenti collettivi. Hanno luogo conflitti di notevole intensità. Si elaborano e apprestano culture di protesta e contestazione. Si innescano confronti a volte violenti con le istituzioni e i loro responsabili"<sup>31</sup>. Quale rappresentante di interessi specifici che ambiscono all'inclusione nel meccanismo della rappresentanza politica, un movimento non manca di premere verso e contro il sistema politico, "inteso come centro elaboratore di decisioni e allocatore di vantaggi e svantaggi"<sup>32</sup>. Se può investire il sistema politico, un movimento può, a maggior ragione, incidere sul nodo istituzionale: "Inoltre, se i movimenti riescono a superare la soglia della repressione sino a elevarne il costo per le istituzioni vigenti e i governanti e guadagnano in tal modo la dimensione della durata e della stabilità nel tempo, generano a loro volta "istituzioni", cioè organizzazioni durevoli nel tempo"<sup>33</sup>. Con l'inclusione degli interessi esclusi, un movimento giunge all'esaurimento del suo ciclo: "Al termine del ciclo di protesta e di contestazione, può accadere che i 'nuovi' interessi siano inclusi; che si producano effetti di riforma e di rifondazione delle istituzioni e delle pratiche sociali; che risulti mutata la configurazione del sistema politico e la natura delle forme della rappresentanza; che la scena politica e sociale presenti i segni del cambiamento, a volte di intensità proporzionata al potenziale e alle risorse contestative e di minaccia accumulate, investite e consumate nel corso dell'azione collettiva"<sup>34</sup>.

Veca applica tale modello di lettura ai cicli di protesta del '68, avvalendosi delle indicazioni di A. Pizzorno<sup>35</sup>. Per lui, i connotati precipui dell'insorgenza dei movimenti del '68 non stanno nelle loro strutture politiche; piuttosto, negli elementi etici, civili e religiosi che li impregnano. Più che rivendicare l'inclusione politica, i movimenti inoltrerebbero istanze alle istituzioni, affinché esse riconoscano la loro identità etico-simbolica. Dice Veca: "Ciò, nella lontananza e nell'estraneità rispetto alla politica. Essi vogliono ottenere il riconoscimento simbolico e materiale di tali identità, non il potere per governare gli altri"<sup>36</sup>. E ancora: "(...) la richiesta di riconoscimento non era rivolta alla 'politica', alle istituzioni o alle forme del sistema della rappresentanza degli interessi. Essa rimaneva sostanzialmente estranea all'arena del potere, interpretando piuttosto un'esigenza civile di ridefinizione della mappa delle identità collettive (e quindi di una sorta di riclassificazione analitica degli interessi). (Ciò richiama l'attenzione sulla catena degli effetti non politici quanto piuttosto civili o sociali derivanti dal '68: e naturalmente, nei casi drammatici di sviluppo 'militare' o terroristico della protesta, sulla natura 'etica' o 'religiosa' piuttosto che politica del suo radicalismo)"<sup>37</sup>.

Ora, tematizzando la relazione movimenti/rappresentanza politica (prescindendo, per il momento, dall'interpretazione "impolitica" che del '68 fornisce Veca), occorre necessariamente prendere in considerazione che, in una società pluralista, il consenso dipende dalla capacità delle istituzioni pubbliche di dare soluzione alla domanda politica che si forma attorno alla mappa degli interessi. Il consenso è qui fattore di equilibrio politico, poiché "le concessioni fatte ai diversi interessi sono proporzionali alla forza con cui quegli stessi interessi si presentano, vale a dire al potere (politico) a disposizione dei diversi gruppi"<sup>38</sup>. In altri termini: "(...) i gruppi ottengono di più se sono in grado di far pesare minacce maggiori. Ciò che la società acquista da essi, in cambio di determinati benefici, è il consenso"<sup>39</sup>. L'interesse del gruppo sta nella sua legittimazione all'interno del sistema e nella legittimazione del sistema in funzione degli interessi dei gruppi: il gruppo concede consenso al sistema, a patto di ricavarne benefici e rafforzare il suo potere. Il sistema pluralista si regge su questo scambio di equivalenti, sul quale fonda il congegno della rappresentanza politica e i meccanismi del consenso. I gruppi di interesse si riconoscono vicendevolmente come facenti parte del sistema, in ragione diretta del loro monopolio sulle leve dell'inclusione/esclusione politica. Legittimano, cioè, il sistema, a condizione che spetti ad essi decidere chi siano gli "amici" e chi i "nemici". Le condotte dell'inclusione estrinsecano la decisione intorno all'"amico"; le condotte dell'esclusione, la decisione intorno al "nemico". Come osserva acutamente Pizzorno: "La legittimità, quindi, non è, pluralisticamente, una funzione della soddisfazione di interessi, ma piuttosto dell'identificazione di 'nemici'"<sup>40</sup>.

La definizione della rappresentanza degli interessi conduce, come si vede, agli inputs e outputs del sistema politico. Rileva C. Carboni: "Le forme di aggregazione pluralistiche risultano settoriali e particolaristiche e tendono a convergere nel mercato politico"<sup>41</sup>. Il punto è che: "In una società con uno Stato e un sistema politico democratici, l'arena politica diviene il luogo di competizione tra un'ampia gamma di interessi economici e sociali per ricavare vantaggi e benefici"<sup>42</sup>. Lo scavalco del mercato economico, per questa via effettuato e agevolato dall'uso in questa direzione fatto delle istituzioni del Welfare (in particolare, dalla seconda metà degli anni '70 in avanti), pone quella che Carboni definisce la questione della *cittadinanza sociale*<sup>43</sup>. Tanto più rimbalza la centralità della questione della cittadinanza, quanto più si approfondisce la relazione di crisi che fa da contesto al rapporto tra Stato e società. Secondo l'ermeneutica della cittadinanza sociale, si assiste a un fenomeno di questo tipo: "La lotta di classe è sempre più sostituita dai conflitti 'collettivi', 'sociali', 'di cittadini' che si manifestano con vari obiettivi riguardanti la sanità, l'abitazione, la politica fiscale, l'aborto, l'ecologia, la pace, ecc."<sup>44</sup>.

È noto che il concetto di "cittadinanza sociale" deve la sua elaborazione, sul finire degli anni '40, a T. H. Marshall<sup>45</sup>. La ripresa del concetto, negli anni '70, da parte della sociologia italiana consente di risolvere antiche aporie proprie degli approcci marxisti e neomarxisti: (i) da un lato, si afferma l'esigenza di un superamento dell'indagine in chiave eminentemente economica della struttura sociale; (ii) dall'altro, prende forza la necessità di un'analisi delle cause e degli effetti dell'allargamento della rete della cittadinanza. Per quanto attiene al primo punto, si registra la presa d'atto dell'intreccio stretto tra mercato economico e mercato politico, riscritto e ulteriormente articolato dalle politiche e dalle agenzie del Welfare; per quanto concerne il secondo, si tematizza con maggiore compiutezza la transizione dalla *cittadinanza industriale*

("new entry" della classe operaia nel sistema della rappresentanza agli inizi del XX secolo) alla *cittadinanza sociale* (inclusione, attraverso il Welfare, di nuovi "soggetti sociali")<sup>46</sup>.

Diversamente da quanto potrebbe a tutta prima sembrare, la cittadinanza sociale non gioca semplicemente funzioni integrative e/o anti-conflitto (posizione di T. H. Marshall); essa circo-scrive anche un'arena conflittuale e un mutamento di status irreversibile<sup>47</sup>. Le democrazie plu-raliste contemporanee hanno tutte avuto come origine una situazione politica in cui il popolo non era che l'insieme dei sudditi: in quanto tali, *soggetti* al potere incondizionato e inconfutabi-le del sovrano; nel corso dell'evoluzione storica e politica, i sudditi sono divenuti *cittadini* titola-ri di diritti universali e indisponibili: dove tali diritti sono conculcati o non vengono riconosciuti, si apre un campo di conflitto intenso e talora violento<sup>48</sup>. In sintesi, possiamo esprimere il pas-saggio nel modo che segue: il cittadino diviene soggetto di poteri e di diritti, cessando di esse-re soggetto al potere, alle sue volizioni e alle sue decisioni.

Nella misura in cui (i) i diritti di cittadinanza sono conflittuali nei confronti delle cerchie ri-duttive dei poteri costituiti e (ii) costituiscono l'oggetto e il tema della mobilitazione di un mo-vimento collettivo, (iii) le condotte della cittadinanza si riversano contro le selezioni della rap-presentanza politica.

Ora, come si sa, a partire dall'elaborazione di Marshall, il circuito della cittadinanza insiste su una scala tridimensionale: (i) la cittadinanza politica; (ii) la cittadinanza civile; (iii) la citta-dinanza sociale. Per solito, si è assunto il carattere di universalità della cittadinanza, facendo criticamente risaltare la sua bassa soglia di recezione del differenziale interno ed esterno agli individui, ai gruppi e alle classi sociali. In un qualche modo, il rilievo critico è calzante; tuttavia, presenta non lievi elementi di unilateralità. Difatti, la teoria della cittadinanza, implicando l'a-rea dei diritti (civili, politici e sociali), è tanto una teoria dell'universalità quanto una teoria del-le particolarità e delle differenze. Considerata sia sul piano epistemologico che su quello empirico, la cittadinanza si designa come indissociabile connessione di universale e particolare. Fondamentale, sul punto, è la lezione di Norberto Bobbio, al quale dobbiamo una ripresa e una rigorosa riconcettualizzazione dei diritti universali, quale fattore di implicazione delle sfere indi-sponibili e particolari dei diritti del cittadino, intesi come diritti della persona e degli individui<sup>49</sup>.

Gli stessi movimenti sociali vanno assunti come:

- a) un soggetto collettivo, delimitante un universo globalizzante;
- b) un correlato di differenze e stratificazioni di senso interne, delimitante il territorio di formazione ed espressione dell'identità;
- c) una rete di prestazioni, volizioni, istanze, desideri e bisogni dislocante sia l'arena dei di-ritti soggettivi che il campo dei diritti sociali.

Non sempre le teorie dei movimenti hanno costruito questa relazione critico-simbiotica con le teorie della cittadinanza; né, d'altra parte, le teorie della cittadinanza hanno dialogato, su questo piano, con le teorie dei movimenti. Tra struttura universalizzante della cittadinanza e contenuto differenziale dei movimenti è stata riprodotta linearmente la frattura che si distende tra l'universalità dei diritti sociali e la particolarità dei diritti soggettivi, senza riflettere adegua-tamente sull'indubbia circostanza che tra l'universalità degli uni e la particolarità degli altri sussiste anche una rilevante relazione comunicativa. È in virtù di questo legame-to comunicativo che le strutture della cittadinanza sociale (il Welfare) hanno potuto convertire l'area dei bisogni in nuovi diritti sociali istituzionalmente riconosciuti e soddisfatti<sup>50</sup>. È la crisi delle forme storiche e socio-istituzionali di questo legame-to che ha segnato il tracollo del Welfare, mandando in cortocircuito la struttura bipolare (universalità/particolarità) dei diritti. Da qui ha preso origine l'onda lunga della preminenza degli interessi sui diritti. Da qui monta l'esigenza di una riconiugazione del nesso cittadinanza/movimenti e della rielaborazione delle politiche del Welfare all'altezza del complicato nodo dei "diritti difficili" e in linea con l'emergenza dei "diritti diffusi". La "fine dell'epoca socialdemocratica" come non può "cancellare la socialdemocrazia"<sup>51</sup>, così (ri)apre con ancora più nettezza storica e politica l'"età

## 5. La mancata metabolizzazione del '68

Pervenuti, nella nostra ricognizione storico-teorica, alla "questione dei diritti", ci resta da sviluppare un tema ambivalente, da cui ricavare conseguenze etico-politiche stringenti. Nelle sue linee essenziali, il tema è in questo modo enunciabile: il sistema è una sfida per i movi-menti, così come i movimenti sono una sfida per il sistema<sup>53</sup>. L'arena dei diritti (la loro com-pressione o la loro estensione) è la posta in gioco della sfida tra movimenti e sistema. I movi-

menti sociali, pur originatisi entro un sistema dato di relazioni e comunicazioni, aprono nei suoi confronti un conflitto tendente a infrangerne "gioco" e "regole", introducendo nuovi diritti; il sistema, pur producendo i fattori nodali della costituzione dei movimenti sociali, si difende e chiude a confronto delle innovazioni più rivoluzionarie e dei diritti più radicali di cui essi sono portatori, aggiustando e flessibilizzando le "regole auree" del suo "gioco strategico". Rottura delle "regole" e permanenza delle "regole" delimitano il terreno specifico delle sfide e delle controsfide che reciprocamente sistema e movimenti si indirizzano. Sfidandosi e controsfidandosi, sistema e movimenti finiscono col condizionarsi più di quello che potrebbe a tutta prima sembrare. Le istituzioni del sistema, sotto l'incalzare della "sfida simbolica" dei movimenti, sono costrette a non indifferenti processi di mutazione; le condotte dei movimenti, sotto l'incalzare della controsfida del sistema, sono obbligate a confrontarsi, in un modo o nell'altro, con le istituzioni intorno allo specifico dell'arena politica delle controrivendicazioni conflittuali e dei diritti che proprio essi hanno immesso nel circuito della discussione pubblica<sup>54</sup>. Il gioco conflittuale è vinto dall'attore che riesce a raccogliere la sfida o la controsfida dell'altro; perde l'attore che resta senza mosse o contromosse di fronte alla sfida o alla controsfida dell'altro. Il punto essenziale non è rappresentato da chi fa partire l'iniziativa; bensì da chi la assume o riassume nel corso dello sviluppo e della trasformazione del ciclo di protesta. L'attore che lancia la sfida si trova indubbiamente in una posizione di vantaggio, in quanto anticipa e costringe la controparte a giocare sul terreno da lui scelto e su cui, più degli altri, va definendo/ridefinendo ed esprimendo la propria identità. Tuttavia, tale vantaggio non può essere giocato nei termini di una "rendita di posizione"; deve, piuttosto, esprimersi in un mutamento reale delle "regole del gioco" e in un arricchimento del "gioco", se vuole evitare i contraccolpi del riflusso, della smobilitazione e della destrutturazione che trovano il loro punto di applicazione nelle politiche istituzionali di svuotamento e smobilitazione dei diritti. Quanto meno sono incalzate e rinnovate sul piano politico-culturale e amministrativo-organizzativo, tanto più le istituzioni sono smobilitanti e svuotanti, tradendo l'intreccio posizionale

Questo scenario teorico, in larga parte, descrive l'evoluzione dei cicli di protesta negli anni 60 e '70 in Italia, caratterizzati dalla originaria capacità di assunzione dell'iniziativa da parte dei movimenti sociali, i quali finiscono col subire, nella fase intermedia e in quella finale, la controiniziativa e le contromosse risolutive delle politiche istituzionali<sup>56</sup>.

Le spinte innovative dei cicli di protesta trovano spiazzate le istituzioni politiche, economiche, culturali e sociali. All'origine, la modernità è dalla parte dei movimenti; l'arcaicità, dalla parte delle strutture istituzionali pubbliche e dei centri di potere privato. Il '68 riceve queste spinte e le esalta in maniera diffusiva e intensiva, prolungandone l'azione oltre la sua barriera temporale. Esso raccoglie matrici sedimentate negli anni '40 e '50 e produce culture e prassi inedite. Per entrambi questi motivi, rappresenta più di un anno circoscritto; ma apre e designa un'intera epoca nuova, destinata a caratterizzare e segnare in maniera duratura e profonda la storia della società italiana contemporanea.

Il '68 è:

- a) punto di passaggio/trasformazione, nel senso che attiva nella situazione storico-politica e simbolico-culturale una transizione verso cambiamenti irreversibili;
- b) lunga durata, nel triplice senso che: (i) i suoi elementi di incubazione vanno ricercati nei decenni precedenti; (ii) i suoi effetti si prolungano a tutti i "movimenti del '77" che, pure, innestano non lievi linee di frattura nei confronti dei movimenti del '68<sup>57</sup>; (iii) la sua eredità, per quanto offuscata e rimossa, costituisce ancora uno dei dilemmi non risolti della democrazia italiana.

Il '68, pur essendo stato sconfitto e pur avendo esaurito la sua "spinta propulsiva", come sfida/controsfida al sistema politico-istituzionale rimane ancora una figura presente. Con lui saremo obbligati a convivere, fino a che le sue domande di senso e i suoi interrogativi intorno ai diritti di democrazia e libertà resteranno inevasi. Nello sconfiggere il '68, il sistema politico-istituzionale ne ha eluso e vanificato le istanze; meglio: per sconfiggere il '68, il sistema politico-istituzionale ha contrastato, smorzato e destabilizzato le sue controrivendicazioni conflittuali e le sue domande di senso. Cosicché:

- a) i movimenti del '68 sono stati smobilitati per linee interne e sconfitti con un duro scontro frontale;
- b) le strutture istituzionali hanno tagliato sotto i piedi della società politica il potenziale di ricambio, di crescita, di emancipazione e liberazione che saliva dalla società civile.

Il dispotismo del dispositivo costituzionale bloccato si è ingigantito, alimentato anche da una pulsione paranoica di potere. La società civile in sofferenza, per parte sua, è stata gettata in pasto ad una massmediazione che ne ha progressivamente e inarrestabilmente imbarbarito i costumi; sino agli inquietanti fenomeni di razzismo, di fanatismo etnico, di aggressività sociale e di incrudelimento delle relazioni intersoggettive che (non solo in Italia) hanno rappresentato uno dei più drammatici spaccati degli anni '80 e che all'inizio dei '90 trovarono ulteriori fattori di alimentazione.

Dobbiamo trovare nuove risposte di senso alle domande del '68. Che esso sia stato sconfitto non vuole dire che, con lui, siano morte le sue domande. Con lui, è morta l'indigenza delle sue risposte; non la vitalità e il calore delle sue domande. Rendere onore al '68 vuole dire proprio questo:

- a) trovare le risposte alle sue domande;
- b) formulare nuove domande, uscendo dalle sue risposte;
- c) ricercare altre domande ancora.

Il '68 è stato anche una sfida lanciata ai movimenti dall'interno dei movimenti; non esclusivamente una sfida indirizzata al sistema politico e istituzionale. Come non hanno saputo raccogliere la controsfida del sistema, i movimenti non hanno saputo metabolizzare e gestire fino in fondo la sfida del '68. Sino a che questa sfida non sarà raccolta e superata, saremo condannati a non essere abbandonati dal '68 e a non poterlo abbandonare. Anche per questo, il '68 è una linea spezzata che va ricomposta, per una radicale presa di commiato che ci conduca altrove, in un altro tempo e in altri luoghi.

Oggi parlare propriamente di luoghi del '68 può solo significare introdurre una cesura materiale, simbolica e politica a confronto delle risposte fornite dal '68. Si tratta di trovare quei luoghi che il '68 non è stato capace di trovare. Sino a che questi luoghi non saranno rinvenuti, la storia del '68 resterà preda di una scissione schizoide: la sua morte corrisponderà alla sua incompiutezza e il venir meno della sua "spinta propulsiva" coabiterà con il suo "profilo dimezzato". Portare a compimento la vita e la morte del '68 vuole dire riportarne in luce le domande più vitali e, insieme, inquietanti, per dar loro finalmente risposta. La risposta della costruzione passionale e rigorosa di nuovi diritti di libertà e di democrazia; non della stroncatura interessata, del ripiegamento, dell'oblio, della superficialità o della furia.

Chi è sconfitto, non per questo ha necessariamente torto. Le sue ragioni possono essere state più deboli della forza dell'avversario; lui stesso può essere stato più debole delle sue ragioni. Altrimenti opinando, i potenti sarebbero per definizione i giusti e loro le ragioni della verità; all'opposto, gli oppressi sarebbero gli ingiusti e le loro ragioni il falso. Giustizia e verità assumerebbero, allora, il significato falso di conquista e vittoria. Secondo questo orrendo e devastante metro di misura (riflesso nel giudizio etico-politico del calcolo della razionalità strumentale), il genocidio di intere razze e di interi popoli sarebbe il sigillo della più cristallina verità e della più indefettibile giustizia.

La cifra del '68 è più importante e preziosa della sua sconfitta. Del '68 rimane qualcosa che sopravvive alla sua sconfitta, di cui noi abbiamo smarrito il nome. Non può essere il nome che gli abbiamo attribuito ieri, caducato e falsificato dalle indigenti risposte ieri fornite, prima ancora che sconfitto dall'avversario. Del '68 dobbiamo trovare i nomi nuovi. Cioè, riaprirlo, per coronare la sua storia e uscirne fuori definitivamente. Uscire fuori dalle risposte indigenti del '68 significa uscire fuori dalla sconfitta del '68.

Riflettere sulle ragioni, le cause, le responsabilità di una sconfitta non ha apprezzabili contenuti di senso, se rimane unicamente sguardo riversato sul passato, mancando di sventagliarsi sul presente e di proiettarsi verso il futuro. Ripensare la sconfitta vuole, prima di ogni altra cosa, dire rielaborarla in vista del cambiamento. A partire dal cambiamento della propria identità politica e personale. Ognuno ricomincia, andando avanti; ma guardando anche alle proprie spalle. Tutto questo è cosa diversa dalla freudiana "elaborazione del lutto". Non si tratta solo di "lutto"; più al fondo, è questione di ritrovare nella sconfitta i motivi della *vittoria* e nella vittoria i motivi della *sconfitta*. Ciò per un doppio ordine di motivazioni:

- a) non fare della propria e altrui sconfitta una prigione eterna;
- b) non fare della vittoria altrui e propria un'autocombustione senza fine.

Bisogna partire da un *pensiero della sconfitta* che sappia darsi e farsi ragione di sé e che dalla condizione di "vinto" ripensi la storia, oltre la cortina gelatinosa delle celebrazioni dei "vincitori". E oltre quella perdita di identità che conduce all'afasia esistenziale e politica. Bisogna, altresì, elaborare un *pensiero della vittoria* che sappia ancorarsi nelle zone in cui i diritti di

giustizia, di eguaglianza, di democrazia e di libertà restano opere incompiute, in cui più necessario è alimentarli e farne proseguire il cammino, senza celebrazioni trionfistiche e lo scatenamento della forza simbolica e materiale. Se è vero che le ragioni dei "vinti" fanno saltare il continuum della storia, altrettanto vero è che la storia, scritta come è dalla parte dei "vincitori", è sin troppo incline a offendere popoli, classi e soggetti deboli. Occorre che le ragioni dei "vinti" divengano esse stesse storia. Storia dalla parte dei "vinti", dei nove decimi dell'umanità che soffre. Storia che non ammetta più né vinti e né vincitori; ma unicamente differenti e differenze in dialogo e in conflitto.

Ricostruire le ragioni della sconfitta e della vittoria acquista il senso di scrivere, fare e sperimentare la storia del passato, del presente e del futuro. Nella genealogia del tempo dobbiamo ritrovare e inseguire la nostra genealogia. Ritrovare il proprio nome nel presente non può che significare partire dalla genealogia che lo ha segnato. Quella del nome è una questione cruciale: ne va della nostra identità, del nostro riconoscimento e della nostra appartenenza. In che misura apparteniamo alle nostre sconfitte e alle nostre vittorie? E in che altra alle sconfitte e alle vittorie degli altri?

Dai linguaggi che rielaborano la sconfitta, ma anche le conquiste, si cava fuori la possibilità di nomi nuovi. Più chiare ci diventano le ragioni degli sconfitti e più chiari i loro errori; soprattutto, quando nelle schiere degli sconfitti rientriamo noi stessi. Il loro nome possiamo salvarlo solo se troviamo un nome nuovo alle loro e alle nostre battaglie, agli ideali e ai principi che li hanno e ci hanno guidato. È il nostro nome che dobbiamo salvare dal grigiore impastato della nebulosa che tutto vuole avvinghiare ed evirare.

Allora, con nuovi linguaggi dobbiamo interrogare il tempo. Nuovi debbono essere i linguaggi con cui tentiamo di fare da gestanti ai nomi nuovi. V'è l'esigenza di calarci in quelle fessure del tempo da cui le zone rinascenti dei linguaggi possano rispingerci verso le terre vergini di una parola e di un dialogo più intimi con quelle verità dell'esistenza che uniche possono fecondare la nostra vita, liberandola dai tormenti che la mutilano. E occorre scoprire da capo queste verità in nervature dell'esperienza umana essenziali: prima mai accostate, oppure solo lontanamente intraviste.

Il problema, in definitiva, è quello di ritrovare un nome proprio al nostro presente e al nostro passato e da qui avviarsi verso i nomi propri del futuro. E in questa ricerca che si può mettere la *parola* fine alla storia del '68 e aprire a una storia nuova. Fondare una storiografia di un passato (prossimo) vuole dire dischiudere verso un futuro di libertà la storia del presente. Non è soltanto questione di metodiche e di difficoltà epistemologiche. È che quello che più intensamente urge è una *fondazione* della libertà, diversamente orientata rispetto alla pluralità oppressiva che ci circonda.

Così direzionata, l'investigazione ci spinge verso i nodi di fondo della storia della società italiana in questo ultimo mezzo secolo. Il carattere incompiuto e non risolto del '68 è, per l'appunto, uno dei più grossi nodi della democrazia italiana. L'incapacità dei conflitti degli anni '60 e '70 di mutare in positivo la qualità della democrazia italiana costituisce una delle cause fondamentali della sconfitta del '68. Dalla sconfitta di quel ciclo di lotte è derivato un restringimento del quadro democratico e un drastico scadimento della qualità della democrazia. Il reaganismo imperante in tutti gli anni '80 è stato l'equivalente del "Congresso di Vienna" del XIX secolo: la Restaurazione vestita a nuovo, diffusa al punto da divenire stile di vita; si pensi all'"edonismo reaganiano".

A chi è stato, in vario modo, attore di quei cicli conflittuali toccano l'onere e la responsabilità di riflettere sul senso di quella sconfitta. A chi, poi, ha operato la scelta delle armi toccano responsabilità e oneri più gravosi: la riflessione autocritica sulla lotta armata non può non saldarsi inestricabilmente con l'analisi del ruolo da essa giocato sia nell'inaridimento e nella deviazione del potenziale di conflitto che nell'ulteriore spostamento a destra del baricentro della situazione politica. A chi è venuto dopo e a chi ancora verrà è fatto obbligo di cimentarsi con le inconclusioni, i limiti, gli errori e le degenerazioni, ma anche con le speranze, le attese e gli obiettivi mancati di eguaglianza, libertà e democrazia di quei cicli di lotta. A ben guardare, è a questi cicli di lotta che occorre dare soluzione. Ora, dare soluzione ai cicli di lotta degli anni '60 e '70 significa:

- a) superare il '68 e uscire dalla sconfitta;
- b) uscire dai limiti della democrazia italiana, dal dispositivo della costituzione bloccata, dalla colonizzazione politica della società, dal congegno stritolante della sovranità dell'emergenza.

Occorre riaprire quei cicli, trovando risposte all'altezza delle domande e lontane dalle risposte del '68. Ricominciare da qui ha il senso di cercare un altrove per pensiero e prassi della politica, al di là delle linee di frontiera dei cicli di lotta degli anni '60 e '70.

Quei cicli non possono essere chiusi ora, al presente. Il passato li ha occlusi e il presente li ha sepolti e ibernati. Possono soltanto essere recuperati. E il recupero è possibile unicamente, se si riesce a rileggerli criticamente dal presente, nel presente riancorandoli; se, con riflessione critica, ci riconduciamo a loro e li riconduciamo alle onde dell'attualità e alle tendenze del suo sottosuolo, al patrimonio di senso che oggi la mobilitazione collettiva esprime tra detto e non detto, tra eventi e allusione di eventi.

La soluzione dell'incompiutezza politica e culturale del '68 non *chiude* i cicli di lotta sociale degli anni '60 e '70; al contrario, li *riapre*. Questa riapertura, a sua volta, è parte costitutiva di una rielaborazione e di una risperimentazione della prassi della trasformazione, ancorando strettamente il tema della rivoluzione al tema della libertà, passando per la riconiugazione del "primato dei diritti". Ripensare le culture e le prassi della trasformazione, della libertà e della rivoluzione vuole anche dire ripartire da quella storica sconfitta, metabolizzarla e assumerla come tradizione culturale a cui richiamarsi e da cui profondamente distaccarsi.

Le più fertili prese di distanza dal passato sono quelle che più profondamente e dolorosamente lo riaprono e squarciano. Che più densamente ne conservano memoria e impronta. Che più si consapevolizzano della sua angustia e della sua improponibilità. Ma, proprio per questo, lo conservano come un prezioso patrimonio genetico, poiché assieme ai limiti e agli errori ne memorizzano gli slanci, le speranze e le ansie di giustizia. L'apertura di questa fenditura strappa la soluzione delle domande del '68 alla residualità e la riconsegna palpitante all'attualità. Il disoccultamento e il superamento del '68 non costituiscono la "questione delle questioni"; ma semplicemente uno dei tanti conflitti del presente che nel presente stentano a trovar voce, a trovar espressione, a trovar comunicazione. Uno dei tanti conflitti resi invisibili dai processi di rimozione e mimetizzazione su cui si disloca oggi la complessità e la capillarità dei poteri.

### Note al primo capitolo

<sup>1</sup> Per il complesso di tali processi, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 3, 1994; segnatamente, il cap. X, §§ 1.1, 1.2, 1.3, 1-4.

<sup>2</sup> Sul dibattito culturale della sinistra dal dopoguerra alla fine degli anni '50 e sulle principali riviste che quel dibattito caratterizzarono (a partire dal "Politecnico" di Vittorini) cfr. AA.VV. *Il Politecnico* (ristampa), Torino, Einaudi, 1975; N. Ajello, *Intellettuali e Pci*, Bari, Laterza, 1979; G. Falaschi, *Fermenti anti-idealistici 1945-1950*, "Ideologie", n. 7, 1979; F. Fortini, *Dieci inverni 1947-1957, Contributi a un discorso socialista*, Milano Feltrinelli, 1957; Chiara Fugazza, *Il marxismo nel dopoguerra. La rivista Società*, "Classe", n. 17, 1980 (l'intero fascicolo è dedicato agli "anni delle riviste"); R. Luperini, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione*, Roma, Edizioni di Ideologie, 1971 (originariamente in "Ideologie", n. 8/9, 1969); R. Luperini, *Marxismo e intellettuali*, Venezia, Marsilio, 1974; G. Luti-P. Rossi, *Le idee e le lettere. Un intervento su trent'anni di cultura italiana*, Milano, Longanesi & C, 1976; Elisabetta Mondello, *Gli anni delle riviste*, Lecce, Milella, 1985; Anna Panicali, *Il trasformismo degli intellettuali. Contributi sulla formazione della cultura di sinistra dal fascismo ad oggi. Vittorini e l'alienazione degli anni Trenta*, "Ideologie", n. 7, 1969; M. Sabbatini, *Sul blocco corporativo degli intellettuali di sinistra*, "Ideologie", n. 7, 1969; Marina Tancredi, *Il "Politecnico" di Fortini*, "Ideologie", n. 7, 1969.

<sup>3</sup> Sulla cultura e le riviste della nuova sinistra, dagli anni '60 ai '70, cfr. AA. VV., *Contro la scuola di classe*, Padova, Marsilio, 1968; AA.VV., *Università: l'ipotesi rivoluzionaria*, Padova, Marsilio, 1968; A.A.VV., *Quaderni rossi 1961-1965* (ristampa), Milano, Sapere, 1970; AA.VV., *Classe operaia 1964-1966* (ristampa), Padova, Nuovi Editori, 1974; AA.VV., *Potere operaio 1967-1969* (ristampa), Padova, Cooperativa Libreria Calusca, 1979; A. Agosti-Luisa Passerini-N. Tranfaglia (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68*, Milano, Angeli, 1991; G. Bechelloni (a cura di), *Cultura e ideologia della nuova sinistra*, Milano, Comunità, 1973; L. Bobbio, *Lotta continua. Storia di un'organizzazione rivoluzionaria*, Roma, Savelli, 1979, Milano, Feltrinelli, 1991; L. Castellano, *Autonomia operaia. La storia e i documenti. Da Potere operaio all'Autonomia operaia organizzata*, Roma, Savelli, 1980; F. Ciafaloni, *Sul manifesto e altro*, "Quaderni piacentini", n. 42, 1973; Collettivo "il manifesto", *Tesi per il comunismo*, "il manifesto" (rivista), n. 9, 1970; D. Degli Incerti (a cura di), *La sinistra rivoluzionaria in Italia*, Roma, Savelli, 1976; R. Luperini, *Da Potere operaio a Lotta continua. Note di cronaca e appunti per un bilancio critico*, "Nuovo Impegno", n. 17/18, 1970, successivamente in *Marxismo e intellettuali*, cit; A. Mangano, *Le culture del*

Sessantotto. *Gli anni Sessanta, le riviste, il movimento*, Pistoia, Centro di Documentazione, 1989; Maria Grazia Meriggi, *Composizione di classe e teoria del partito. Sul marxismo degli anni '60*, Bari, Dedalo, 1978; Movimento Studentesco (a cura di), *Documenti della rivolta universitaria*, Bari, Laterza, 1968; C. Oliva-A. Rendi, *Il Movimento Studentesco e le sue lotte*, Milano, Feltrinelli, 1969; P. Ortoleva, *Saggio sui movimenti del 1968 in Europa e in America*, Roma, Editori Riuniti, 1988; Potere operaio (a cura di), *Documenti della scuola. Contro la scuola di classe dominante*, Milano, Libreria Feltrinelli, 1968; Rossana Rossanda, *L'anno degli studenti*, Bari, De Donato, 1968; Roberta Tomassini, *Ideologia, intellettuali, organizzazione. Note sul "neomarxismo" degli anni Sessanta*, Bari, Dedalo, 1977; G. Vettori (a cura di), *La sinistra extraparlamentare in Italia*, Roma, Newton Compton, 1973.

<sup>4</sup> Sui fatti del luglio 1960, cfr. R. Del Carria, *Proletari senza rivoluzione*, vol. V, Roma, Savelli, 1977; A. Illuminati, *Lavoro e rivoluzione. Produttivismo e lotte operaie, 1945-1973*, Milano, Mazzotta, 1975; D. Montaldi, *Il significato dei fatti di luglio*, "Quaderni di unità proletaria", n. 1, 1960, ripreso in "Socialisme ou barbarie", n. 31, 1960; P. G. Murgia, *Il luglio '60*, Milano, Sugar, 1968.

<sup>5</sup> Per una valutazione a caldo degli eventi di Piazza Statuto, cfr. Anonimo, *Alcune osservazioni sui fatti di Piazza Statuto*, "Cronache dei 'Quaderni rossi'", n. 1, 1962; Grazia Cherchi, *Cronaca dei fatti di Piazza Statuto attraverso la stampa*, "Quaderni piacentini", n.7/8, 1963. Per un'approfondita analisi dell'evento, cfr. D. Lanzardo, *La rivolta di Piazza Statuto*, Milano, Feltrinelli, 1979. Per un'indagine del quadro di insieme, oltre all'appena citato lavoro di D. Lanzardo, si rinvia a R. Del Carria, *op. cit.*; A. Illuminati, *op. cit.*

<sup>6</sup> Assai significativa la testimonianza che dà, 15 anni dopo, G. Benvenuto: "Il 7 luglio 1962, centinaia di lavoratori, in gran parte 'uillini', assaltarono la sede della Uil a Torino per protestare contro l'accordo separato firmato con la Fiat. Mi ricordo che sia io che Ravenna fummo contrari a quell'accordo, mentre i più decisi nel realizzarlo erano Corti e Vanni. Io dissi che era una pazzia; anche Ravenna si battè con accanimento ma senza risultati concreti. Ma quell'accordo separato fu anche uno shock positivo e rappresentò la fine degli accordi separati. Fu la fine della discriminazione tra sindacati 'democratici' e sindacati 'socialcomunisti'. Non solo. Ma i metalmeccanici, che nel luglio di quindici anni fa manifestarono contro la rottura del fronte unitario di lotta, forse non si resero conto che con quell'azione impressero un mutamento di rotta ai rapporti fra le tre organizzazioni sindacali, avviando un processo di rinnovamento e di trasformazione non solo della Uilm, ma anche della Fiom della Fim. Da allora infatti le tre organizzazioni cominciarono ad impostare una politica di unità d'azione sempre più stretta" (in A. Forbice *Austerità e democrazia. Intervista a Giorgio Benvenuto*, Milano, SugarCo, 1977, p. 20). Nell'occasione, Benvenuto non fa che confermare un giudizio formulato già sei anni prima: "Torino, luglio 1962, piazza Statuto. Una data significativa che costituisce una svolta nella storia sindacale del nostro paese. È infatti il principio della fine degli accordi separati, È la fine della discriminazione tra sindacati 'democratici' e sindacati 'socialcomunisti'. I metalmeccanici che in quella torrida estate manifestarono a Torino ... forse non si resero conto che con quella azione e con quella lotta iniziarono quel processo di rinnovamento che ormai sta trovando il suo sbocco nell'unità organica" (*Le tappe di sviluppo del processo unitario: fra i metallurgici*, "Quaderni di rassegna sindacale", n. 29, 1971).

<sup>7</sup> D. Montaldi fa risalire a qualche anno prima la formazione di questo ciclo di protesta; esattamente, agli scioperi che, dall'estate del 1958, si protraggono fino ai primi due mesi del 1959 (cfr. S. Merli, *L'altra storia. Bosio, Montaldi e le origini della Nuova Sinistra*, Milano, Feltrinelli, 1977). Sulla figura di D. Montaldi, oltre all'appena citato lavoro di S. Merli, cfr. il bel saggio di M. Grazia Meriggi, *Coscienza di classe e istanza di partito dentro i comportamenti proletari. La ricerca sociologica e storica di Danilo Montaldi*, in *Composizione di classe e teoria del partito*, cit. Una periodizzazione che fa partire dal 1960 la nascita del ciclo di protesta che perviene al 1968 e si prolunga oltre di esso si trova già espressa in A. Mangano, *Origini della Nuova Sinistra: le riviste degli anni '60*, Messina-Firenze, D'Anna, 1979; A. Giannuli, *Premessa a Il Sessantotto. La stagione dei movimenti (1960-1979)*, Roma, Edizioni Associate, 1988; A. Mangano, *Le culture del Sessantotto ...*, cit.

<sup>8</sup> Per una critica di molti dei filoni delle teorie dei movimenti, in particolare degli approcci di ascendenza marxista-strutturalista e di quelli ispirati al "convenzionalismo politico" e al "collective behavior", si rinvia alla decennale e corposa opera di A. Melucci; per i temi qui richiamati, cfr. *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Milano, Feltrinelli, 1977, 1989; *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino, 1982.

<sup>9</sup> Cfr. A. Melucci, *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, cit., p. 87 ss; *L'invenzione del presente*, cit., p. 12 ss.

<sup>10</sup> Per un'analisi critica più approfondita della struttura della rivoluzione in Marx, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; segnatamente, cap. III, §§ 3-4.

<sup>11</sup> Di L. Althusser, sul punto, è particolarmente importante *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974 (ma 1965). Gran parte del discorso parte da una ricezione oggettivistica del "Capitale" di Marx, su cui cfr.:

L. Althusser-E. Balibar, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1968; L. Altusser, *Introduzione al I Libro del Capitale*, Parma, Pratiche Editrice, 1977.

<sup>12</sup> A. Melucci, *L'invenzione del presente*, cit., p. 13.

<sup>13</sup> N. J. Smelser, *Il comportamento collettivo*, Firenze, Vallecchi, 1968.

<sup>14</sup> A. Melucci, *op. ult. cit.*, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 15-19. Il tema è discusso anche in A. Chiocchi-C. Toffolo, *Passaggi. Scene dalla società italiana degli anni '70 e '80*, Quaderni di "Società e conflitto", n. 7, 1995; segnatamente, il cap. I.

<sup>16</sup> A. Melucci, *op. ult. cit.*, pp. 17-20. Melucci anticipa quest'ordine di considerazioni in *Per l'analisi dei nuovi movimenti*, in C. Carboni (a cura di), *Classi e movimenti in Italia 1970-1985*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 142 ss; originariamente titolato *Dieci ipotesi per l'analisi dei nuovi movimenti*, "Quaderni piacentini", n. 65-66, 1978.

<sup>17</sup> I punti culminanti della ricerca di Alberoni sono rappresentati da: *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino, 1977; *Genesis*, Milano, Garzanti, 1989, Milano CDE Edizione, 1990. Oltre a questi due lavori, numerosi altri sono i testi prodotti dall'Autore sull'argomento. Ai più importanti non mancheremo di fare riferimento. Il tema movimenti/istituzioni, con stretto riguardo ai movimenti sociali degli anni '60 e '70, è stato organicamente discusso in A. Chiocchi, *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Quaderni di "Società e conflitto", n. 9, 1996; in part., i capp. II, III e IV.

<sup>18</sup> F. Alberoni, *Movimenti e istituzioni nell'Italia tra il 1960 e il 1970*, in L. Graziano-S. Tarrow (a cura di), *La crisi italiana*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1979, p. 235.

<sup>19</sup> F. Alberoni, *Genesis*, cit., p. 17.

<sup>20</sup> F. Alberoni, *Movimenti e istituzioni...*, cit., pp. 235-236. L'esposizione più organica di questo punto di vista si trova in F. Alberoni, *Statu nascenti*, Bologna, Il Mulino, 1968.

<sup>21</sup> F. Alberoni, *Genesis*, cit. p. 17.

<sup>22</sup> F. Alberoni, *Movimenti e istituzioni ...*, cit., p. 245.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>25</sup> F. Alberoni, *Movimenti sociali e società italiana*, in C. Carboni (a cura di), *op. cit.*, p. 114; originariamente in "Rassegna italiana di Sociologia", n. 3, 1979.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>31</sup> S. Veca, *Alcune congetture sull'insorgenza della contestazione. I ragazzi del '68 e le trasformazioni della democrazia pluralistica*, "Teoria politica", n. 3, 1986, p. 152.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> A. Pizzorno, *Il sistema pluralistico di rappresentanza*, in S. Berger (a cura di), *L'organizzazione degli interessi in Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>36</sup> S. Veca, *op. cit.*, p. 155. L'autore citato da Veca è A. Pizzorno, *op. ult. cit.*, p. 411. Circa la dominanza dell'elemento culturale su quello politico ha insistito la più intelligente e acuta sociologia conservatrice americana, di cui D. Bell, costituisce il migliore rappresentante. Come osserva P. Ortoleva: "Anche D. Bell, in diverse occasioni ha parlato della ribellione studentesca come di un movimento culturale che credeva di essere un movimento politico" (*Saggio sui movimenti del 1968 ...*, cit., p. 212, nota n. 20). In una prospettiva di ricerca che mette l'accento sulla componente simbolico-culturale, ma non trascura di considerare i risvolti politici si muove A. Melucci: "Una componente importante dei nuovi movimenti è la loro non focalizzazione sul sistema politico. Le nuove forme dell'azione collettiva non sono orientate essenzialmente alla conquista del potere politico o dell'apparato dello Stato, ma piuttosto al controllo di un'area di autonomia o di indipendenza dal sistema. L'immediatezza delle domande poste, la mancanza di una strategia globale, sono caratteristiche spesso rimproverate ai nuovi movimenti. Ma in esse si manifesta, secondo me, la specificità di queste forme emergenti di azione collettiva: la riappropriazione dell'identità dell'individuo e del gruppo avviene attraverso il tentativo di sfuggire al controllo invadente degli apparati, anche di quelli politici" (*Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, cit., pp. 153-154). Nella prosecuzione della sua ricerca, Melucci metterà progressivamente meglio a fuoco gli elementi del senso e dell'identità dei "nuovi movimenti", fino ad arrivare alla "sistematizzazione" più coerente e compiuta nel testo di dieci anni dopo: *Libertà che cambia. Un'ecologia quotidiana*, Milano, Unicopli, 1987. La stessa ricerca di Alberoni, come dimostra la sua "summa" (*Genesis*, cit.), tende a sottolineare le componenti di modificazione del senso e di trasformazione dei processi costitutivi delle identificazioni collettive e nazionali presenti nei movimenti. Un'attenta ricognizione delle teo-

rie dei movimenti rientranti nel "paradigma orientato all'identità" (A. Touraine, A. Melucci, Z. Hegedus, M. Wiewiorka, F. Dubet, A. Pizzorno) si trova in Jean L. Cohen, *Strategia o identità: nuovi paradigmi teorici e movimenti sociali contemporanei*, "Problemi del socialismo", n. s., n. 12, 1987; in tale lavoro è possibile reperire anche una puntuale ricostruzione critica delle teorie dei movimenti che applicano il paradigma della "mobilitazione delle risorse" (J. E. McCarthy, M. N. Zald, C. Tilly, A. Oberschall, S. Tarrow). Quest'ultimo filone è densamente passato in rassegna, in parallelo al suo contraltare teorico costituito dalle teorie della "privazione relativa", anche da A. Pizzorno, *Considerazioni sulle teorie dei movimenti sociali*, "Problemi del socialismo", n. s., n. 12, 1987, pp. 16-22. Per un'analisi ravvicinata - e spesso critica - di tali tematiche, si rinvia al prossimo capitolo. Sull'argomento, altresì, si rimanda ad A. Chiocchi, *Movimenti...*, cit.; in part., i capp. I-V.

<sup>37</sup> S. Veca, *op. cit.*, p. 155.

<sup>38</sup> A. Pizzorno, *Identità e interesse*, in Loredana Sciolla (a cura di) *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983, p. 140.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> C. Carboni, *Classi e movimenti. Percorsi della sociologia italiana 1970-1985*, in C. Carboni (a cura di), *op. cit.*, p. IX.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. IX; corsivo nostro.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. XIII, XXIX ss. Cfr. anche l'altro contributo di Carboni presente nello stesso volume da lui curato: *Cittadinanza sociale, classi e movimenti*. Utili anche: a) l'agile e puntuale rassegna di Giuliana Zincone *Cittadinanza* (voce), in G. Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987; b) il fascicolo monografico *La strategia della cittadinanza: "Democrazia e diritto"*, n. 2/3, 1988. Nelle prossime pagine emergeranno meglio sia le convergenze positive che gli scostamenti nei confronti dei testi sui movimenti, sulla cittadinanza e sulla rappresentanza che siamo venuti citando nelle ultime note e che sono stati assunti come referente critico dell'analisi.

<sup>44</sup> C. Carboni, *Classi e movimenti...*, cit., p. XXX. Le "fonti" bibliografiche su cui Carboni fonda la sua argomentazione sono:

- Maria Luisa Boccia-Tamar Pitch, *Movimento femminista, cultura della sinistra e crisi del sistema politico*, "Quaderni del Socialismo", n. 19, 1980;

- B. Commoner-V. Bettin, *Ecologia e lotte sociali*, Milano, Feltrinelli, 1976;

- Donatella della Porta, *I nuovi movimenti sociali*, "Il Mulino", n. 2, 1981;

- P. Isernia, *I nuovi movimenti per la pace: per una realtà in divenire*, "Il Mulino", n. 2, 1983;

- L. Manconi, *Movimenti e nuovi movimenti*, "Quaderni piacentini", n.s., n. 8, 1983.

<sup>45</sup> H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976.

<sup>46</sup> Carboni, *Cittadinanza sociale, classi e movimenti*, cit., p. 262 ss.

<sup>47</sup> A. Giddens, *La società europea negli anni '80: divisioni di classe, conflitti di classe e diritti di cittadinanza*, in AA.VV., *Le società complesse*, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>48</sup> Cfr. R. Bendix, *Stato nazionale e integrazione di classe*, Bari, Laterza, 1969.

<sup>49</sup> A titolo puramente indicativo, si rinvia ai seguenti testi di N. Bobbio: *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984; *Stato, governo, società*, Torino, Einaudi, 1985; *Questioni di democrazia*, "Sisifo", n. 17, 1989; *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1991.

<sup>50</sup> Sulla trasformazione welfaristica dei bisogni individuali in diritti sostanziali, cfr. Ota De Leonardis, *I diritti difficili*, "Democrazia e diritto", n. 2/3, 1988, p. 72 ss.

<sup>51</sup> R. Dahrendorf, *Al di là della crisi*, Bari, Laterza, 1984, p. 12.

<sup>52</sup> Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit. Sul primato dei diritti, anche in funzione della critica del liberalismo, della democrazia e del comunismo, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto*, cit.; in particolare, il cap. II.

<sup>53</sup> Il tema dei movimenti come "sfida simbolica" è stato concettualizzato da A. Melucci soprattutto in due testi: a) *Il conflitto come teatro: dai personaggi ai segni*, in A. Bolaffi-M. Ilardi (a cura di), *Fine della politica?*, Roma, Editori Riuniti, 1986; b) *La sfida simbolica dei movimenti contemporanei*, "Problemi del socialismo", n. s., n. 12, 1987.

<sup>54</sup> Sui movimenti sociali come sfida ai limiti delle politiche istituzionali, cfr. C. Offe, *I nuovi movimenti sociali: una sfida ai limiti della politica istituzionale*, "Problemi del socialismo", n. 12, n. s., 1987.

<sup>55</sup> La tematica è discussa in, *Movimenti...*, cit; in part., capp. I-IV. Per un approfondimento, cfr. Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell'Italia degli anni '70*, Milano, Angeli, 1986; A. Chiocchi, *Note sulla democrazia italiana*, Quaderni di "Società e conflitto", 1989, in particolare il cap. IV.

<sup>56</sup> Si rinvia ai testi richiamati alla nota precedente.

<sup>57</sup> La discontinuità tra '68 e "movimenti del '77" è tematizzata, particolarmente, nei capp. III-IV.

**CAP. 2**  
**I MOVIMENTI DEL '68:**  
**MODELLI DI CULTURA E MODELLI DI AGIRE**

**1. Dall'agire comunicativo all'agire emarginativo**

Come è noto, l'indirizzo più propriamente antropologico, che ha in Tylor il suo precursore<sup>1</sup>, fornisce della cultura una concettualizzazione universalizzante, in un duplice senso:

- a) configurandola come totalità onnicomprensiva, ricca di sfaccettature e determinazioni interne;
- b) categorizzandola come concetto/situazione avente una relazione non di alterità, ma di isomorfismo con la civiltà, della quale sarebbe un costrutto semantico intercambiabile; l'approccio filosofico, storicistico e sociologico, dall'inizio del XX secolo, si incaricherà di capovolgere tale assunto, incuneando un contrasto irrimediabile tra cultura e civilizzazione<sup>2</sup>.

Molto dell'impostazione antropologico-culturalista resiste e viene recuperato nel dibattito sociologico e informativo-comunicazionale che si è andato affermando negli ultimi decenni.

Negli anni '60 e '70, con propaggini che arrivano alla prima metà degli anni '80, si è sviluppata un'accesa e non univoca discussione intorno alla nozione di cultura, a lato delle trasformazioni sistemico-ambientali intervenute nelle società industriali avanzate. In Italia, questo dibattito viene prontamente recepito e dà luogo a indirizzi variamente motivati e in competizione tra di loro<sup>3</sup>. Probabilmente, un discrimine di tale discussione è stata la riflessione, sul punto, proposta da E. Morin, dagli anni '50 alla prima metà degli '80<sup>4</sup>.

Come si sa, per Morin, a partire dalla modernità, nelle società occidentali si sono insediati tre *tipi* di cultura:

- a) la *cultura umanistica*;
- b) la *cultura scientifica*;
- c) la *cultura di massa*<sup>5</sup>.

Non intendiamo qui discutere il paradigma tripolare di Morin. Ci interessa, invece, riflettere sulle considerazioni che, in particolare, egli formula sulle concatenazioni semantiche tra i diversi tipi di cultura e sui caratteri di senso della cultura di massa. Siamo indotti a ciò dalla registrazione di un'evidenza empirica: con l'avvento della cultura di massa e la planetarizzazione degli stili di vita e dei modelli di consumo da essa veicolati, i fenomeni di emarginazione sociale e culturale sono andati, da un lato, approfondendosi e, dall'altro, assumendo crude e impensate forme di espressione.

Prerogativa della cultura di massa, osserva Morin, al pari di quella scientifica, è l'elaborazione di una mole impressionante di informazioni. Ma, diversamente da quella scientifica, la cultura di massa non dà luogo a rappresentazioni logico-matematiche; bensì trascrive *informazioni non strutturate* sotto forma di *rumore*: «Nella cultura di massa una nuova nube di informazione scaccia via quella del giorno prima»<sup>6</sup>. Il rumore elevato dalla cultura di massa si erge come un muro di interdizione elevato di contro alla riflessione sistematica e globale, antico requisito della cultura umanistica. Al contrario, la cultura scientifica inibisce la riflessione, attraverso la proliferazione degli specialismi. La cultura nelle società contemporanee, conclude Morin, sia nelle forme umanistiche che in quelle scientifiche e di massa, si caratterizza per la sua sistematica a-riflessività:

In definitiva, il nodo della tragedia culturale moderna è la tragedia della riflessione. Mentre la conoscenza sembrava destinata a essere pensata, discussa, riflessa, per essere incorporata nell'esperienza della vita, la *riflessione si degrada dappertutto*, anche nella cultura umanistica, il cui mulino gira a vuoto, non potendo più afferrare i materiali della cultura scientifica per rifletterli. Anche tra filosofia e scienza le comunicazioni sono diventate molto rare. La difficoltà di acquisire il sapere scientifico specializzato rende impossibile alla cultura umanistica svolgere il suo ruolo di riflessione sulla conoscenza dell'uomo nel mondo. Nella cultura scientifica, l'accumulazione delle conoscenze nelle anonime banche dati, il lavoro al computer fanno correre il rischio, anche in tal caso, che lo spirito umano venga espropriato del sapere; e fanno temere l'irruzione di un nuovo tipo di *ignoranza per accumulazione di conoscenze*.

La cultura di massa, infine, dà il colpo di pollice a questa degradazione della possibilità riflessiva. Del resto, questa degradazione corrisponde nella società a una promozione di tecnocrati, tecnocrati, esperti specializzati; e assistiamo al paradosso di una cultura come la nostra che ha aspetti molto ricchi nella sua pluralità, perché mantiene insieme tre tipi di cultura molto vivi; e la tempo stesso produce sviluppi di barbarie, oltre al *gran vuoto culturale* sul terreno del quotidiano e della vita sociopolitica. Qui c'è una *terra di nessuno culturale*. Alcuni commentatori radiotelevisivi, cercando di riflettere non solo sui fatti di ieri, ma anche su piccoli fatti della civiltà (droga, alcolismo, insicurezza, ecc.), riempiono un po' questo vuoto, ma alla svelta. I pedagoghi e gli istitutori non sono capaci di riflettere questa cultura che appare loro concorrenziale, perché sanno che gli alunni preferiscono la televisione ai loro compiti. A parte il fatto che la vita politica rimane sotto il dominio dei miti, delle illusioni, degli errori, del rumore e del furore...

La *reintroduzione di una comunicazione* fra queste tre culture è la grande necessità culturale del nostro secolo. E questa comunicazione sarà reintrodotta soltanto se ci sarà un movimento critico autoriflessivo all'interno di ognuna di esse<sup>7</sup>.

Ora, è proprio in questo vuoto culturale, in questa terra di nessuno culturale che germina e nidifica la polisemia del concetto di cultura, che ricontestualizza in un ambito multidimensionale i tre tipi di cultura isolati da Morin. Ambito che, di fatto, riamalgama in sé, differenziandole in subcodificazioni funzionali, tutte le concettualizzazioni "fondazionali":

- a) l'approccio culturalista *organico*: cultura come sistema compiuto e dotato di senso specificamente umano, in contrapposizione agli habitat e ai codici della natura;
- b) l'approccio culturalista *residuale*: cultura come condotta selettiva e differenziata che raccoglie tutto ciò che non rientra nelle scienze umane e sociali e che si concentra nell'ambito sensibile-psicologico;
- c) l'approccio culturalista *esistenzialista*: cultura come modalità dell'esistere.

Puntualmente, Morin coglie il *senso strutturante* dei primi due approcci e il *senso esistenziale* del terzo. Ciò indurrebbe a considerare la «cultura come un sistema che mette in comunicazione, dialettizzandole, un'esperienza esistenziale e un sapere costituito»<sup>8</sup>.

L'approccio di Morin, con tutta evidenza, sospende i paradigmi separatisti della tradizione sociologica, per i quali la cultura è un *unicum* di valori e principi, in relazione contrappositiva ed escludente con la civiltà che stratificherebbe, invece, i suoi dati e i suoi attributi per accumulazione oggettiva e impersonale<sup>9</sup>.

Inoltre, Morin, concependo la cultura come *sistema metabolico*<sup>10</sup>, di fatto, indirizza una critica puntuale sia alla posizione marxista che a quella funzionalista: proprio in quanto circuito metabolico, la cultura ricongiunge l'infrastrutturale al sovrastrutturale, il reale all'immaginario, il mitico al pratico<sup>11</sup>.

La conseguenza pratica dell'approccio è rilevante. Quanto più la cultura è metabolizzante, tanto più interconnette dimensioni di senso differenziate: vale a dire, tanto più il profilo dei contesti sociali e di senso tra/e dentro i quali avviene la metabolizzazione culturale si specifica per la sua *policulturalità*. A differenza delle società arcaiche, osserva, Morin, la società complessa è una società *policulturale*<sup>12</sup>.

Possiamo, anzi, dire: il tratto specifico che differenzia e connota la complessità sociale è la policulturalità. Ciò non solo e non tanto nell'accezione individuata da Morin: policulturalità come compresenza (in un unico pattern globale differenziato per intrecci e antagonismi interni) della cultura umanistica, delle culture nazionali, delle culture religiose, delle culture politiche e della cultura di massa; quanto nel senso che la situazione di policulturalità diviene veicolo di *trasversalità culturale*.

Nelle condizioni della differenziazione comunicativa e della complessità sociale, la compresenza ravvicinata e proliferante di matrici culturali diverse potenzia oltremodo i processi della *trasversalità culturale*. Non a caso, uno dei tratti distintivi del procedere delle investigazioni in tutti i tre "tipi fondamentali" di cultura è quello della *narrazione metaforologica*. Paradigmi e figure mitopoietiche vengono transiletterati da un campo culturale all'altro e sempre più gli stessi saperi specialistici fanno un uso progressivamente dirompente di costrutti fondazionali che si qualificano per aver rotto il cordone ombelicale con le logiche rigide della predicibilità ra-

zionale, assegnando un posto relevantissimo al caso, all'imprevedibile, all'oscuro, al latente e/o al virtuale. La filosofia della scienza e l'epistemologia vanno sciogliendo il loro statuto in avvolgenti codificazioni simboliche, definitivamente sottratte al modello cartesiano e post-cartesiano di razionalità scientifica, in tutte le sue possibili varianti e riattualizzazioni<sup>13</sup>. Morin medesimo, con alcune sue opere fondamentali, è stato uno dei pionieri nell'apertura di questi nuovi orizzonti di ricerca<sup>14</sup>.

Ora, policulturalità e trasversalità culturale, differentemente da quanto a tutta prima si è portati a ritenere, velocificando i flussi comunicazionali tra "generi", "tipi" e "contesti" culturali diversi, conducono ad un innalzamento dei tassi di conflittualità e interconflittualità disciplinare tra/e nei vari campi e soggetti culturali.

Si apre un fenomeno doppiamente connotato.

La fluidificazione policulturale:

- a) da un lato, migliora la comunicazione e comunicatività del messaggio di ogni singolo campo/soggetto, contaminandone e arricchendone l'identità con apporti provenienti da altri campi/soggetto;
- b) dall'altro, accentua le pulsioni tendenti alla difesa ad oltranza della propria identità, minacciata proprio dall'urto del flusso della contaminazione culturale.

I due fenomeni non sono in alternativa l'uno all'altro; ma convivono permanentemente nello stesso campo/soggetto. Anzi, è proprio questa compresenza a determinare le condotte principali attraverso cui passano i processi di formazione e consolidamento dell'identità (singola e collettiva) nella società globale e planetaria attuale, caratterizzata come è da una situazione permanente di trasversalità culturale.

La policulturalità è, nello stesso tempo:

- a) veicolo dialogico e, dunque, espressione di avvicinamento e di vicinanza;
- b) fattore disseminatore di differenze e, dunque, elemento moltiplicatore di antagonismi.

I processi dissociativi che, dalla caduta del muro di Berlino, stanno proliferando a livello planetario e all'interno di ogni singola comunità nazionale e/o locale trovano in ciò una delle loro cause scatenanti. La fine del bipolarismo, ben lungi dal segnare "pace, ordine e sicurezza", ha dato luogo all'esplosione di violenti conflitti sul piano regionale ed ha aperto, nel contempo, una competizione simbolica irriducibile tra rappresentazioni orientali e occidentali del mondo e della vita.

Nella società planetaria interamente occidentalizzata, diversamente da quanto alcuni avevano desiderato e altri pronosticato, non reggono più gli stili di vita, le culture e gli archetipi che la civiltà occidentale, dalla scoperta dell'America in avanti, è andata diffondendo in tutto il mondo e nelle coscienze dei singoli.

Quanto più la società complessa occidentale si è scoperta policulturale, tanto più ha rappresentato l'urgenza di una valorizzazione delle differenze che, a tutti i livelli, costituiscono l'elemento precipuo che ne definisce il profilo. Ma omettendo di riconoscere pienamente e fino alle estreme conseguenze l'autonomia e le sfere di libertà delle differenze, la società globale occidentale ha consentito che la loro difesa e la loro espressione potessero avvenire esclusivamente nelle forme del *fondamentalismo culturale*.

La policulturalità a cui è approdata la civiltà occidentale, non prolungandosi in pieno e totale riconoscimento dell'Altro, si è andata capovolgendo in una variante ultramodernizzata di fondamentalismo. L'atteggiamento di superiorità culturale, tipico della civiltà occidentale, ha, così, trovato modo di esprimersi in forme ancora più invasive e autoritarie.

Laddove la policulturalità non viene presa sul serio, i conflitti tra identità non trovano canalizzazione, esplodendo in maniera virulenta sotto forma di fondamentalismi. La policulturalità e il trasversalismo culturale, da occasione per il superamento dell'emarginazione dell'Altro, si trasformano in situazione di guerra e sottomissione dell'Altro. Gli antagonismi non si parlano, ma si scontrano violentemente; meglio: si parlano, attraverso lo scontro violento.

I mezzi della comunicazione (interculturale e policulturale) sono quelli che più degli altri palesano tale evidenza. Si pensi agli scenari di guerra, di sofferenza e di morte che in questi ultimi anni, grazie all'uso massivo e capillare dei media, sono entrati dolorosamente nel campo di esperienza di tutti, tracciando un crudele, se non sadico, "spirito dei tempi".

Un flusso comunicativo-simbolico tragico a sequenza illimitata parte da questi avvenimenti e irrompe nelle nostre coscienze, accerchiandole. L'orrore che ad essi si accompagna, con il suo letale deposito simbolico, invade il nostro vissuto personale, a misura in cui noi facciamo esperienza del *medium* che li diffonde e mette nel circuito della informazione e comunicazione. Ep-

pure, proprio per l'asetticità con cui il *medium* avvolge il messaggio, sono polarmente lontani e irraggiungibili dalla nostra responsabilità e dalla nostra esperienza diretta.

L'uso fondamentalista e, insieme, pervasivo del *medium* incute terrore nelle nostre coscienze, gratificandole con forti dosi di *deresponsabilità*. Siamo posti così vicini e, nel medesimo istante, talmente lontani dall'Altro da non ritenerci affatto responsabili del suo destino.

L'Altro qui vive per noi solo come una doppia minaccia:

- a) ci inquieta, per la carica di alterità che connota la sua identità;
- b) ci terrorizza, per la fine cruenta che il "destino" gli ha assegnato.

Siamo, perciò, indotti a sentirci talmente vicini a lui, da rifuggirlo imperiosamente. Soltanto mantenendolo lontano, potremo evitare di patire la sua stessa fine: cioè, potremo continuare a vivere. Non si tratta qui di staccarsi dall'Altro; al contrario, dopo averne sentito e visto l'agonia mortale, occorre decisamente e decisamente evitare che lui ci raggiunga, ci "tocchi" con la sua sofferenza e con il carico dei suoi interrogativi. Ognuno si condanna e condanna l'Altro a rimanere nella posizione in cui già è collocato: qui il Sé e l'Altro sono uniti solamente dall'impossibilità ad agire il cambiamento, pena il dolore, l'infelicità o la morte addirittura.

Il dolore e la morte si elevano qui a *medium* comunicativo supremo. Col che la policulturalità, anziché un "agire comunicativo", mette in campo un *agire emarginativo*. A questo estremo limite spingono quei fondamentalismi che si nutrono materialmente e simbolicamente dell'emarginazione dell'Altro, vanificando tutte le occasioni di trasversalità e policulturalità pure rese possibili dal tempo storico. In ballo non sono unicamente i "fondamentalismi islamici", come i sistemi mediatici dei paesi avanzati amano accreditare. Le responsabilità della civiltà e delle culture occidentali sono, in proposito, relevantissime.

L'agire emarginativo obbedisce alla razionalità del dominio e della discriminazione; anche nel senso che finalizza l'esercizio del potere e le sue condotte simboliche alla crescita delle diseguaglianze sociali. Le aree dell'emarginazione, così amplificate, vengono trattate con i codici culturali dello stigma e le strategie politiche della ghettizzazione sociale. Qui i fenomeni dell'esclusione sociale non solo vengono giustificati culturalmente e incoraggiati politicamente; ma divengono la base materiale dell'oppressione dei soggetti emarginati. Al punto che, nel circuito culturale ufficiale, opzioni discriminatorie ed escludenti sono metabolizzate come *comportamenti normali*. La risultanza più inquietante sta proprio nell'assunzione dell'agire emarginativo come agire normale. I paradigmi della *democrazia multiculturale*, al pari del "sogno americano" del *melting pot* e di tutti i modelli di democrazia politica che abbiamo finora conosciuto, si rivelano un puro orpello formale, assolutamente incapaci di fare i conti con i montanti fenomeni di razzismo e xenofobia che stanno invadendo il mondo<sup>15</sup>. Le varie operazioni di "pulizia etnica" in opera nel pianeta non sono che la punta di iceberg di un più generale processo di accumulazione di forme ipermodernizzate di *fascismo etnico* che nell'etnocidio sembrano trovare uno dei loro principali canali di espressione nel rapporto con l'Altro. I casi dell'ex Jugoslavia e del Ruanda non fanno che rendere palese un processo latente, dispiegatosi in profondità dagli anni '60 in avanti, con il proliferare di nuove forme di colonialismo, basate sul controllo politico-economico delle ex colonie da parte non solo delle "potenze madri", ma anche di organismi sovranazionali quali il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale.

La differenza, in quanto tale, viene condannata e isolata, prima ancora che socialmente e politicamente, sul piano culturale e simbolico. Una catena discriminante ed opprimente stringe tutti i diversi: il diverso fisico (handicappato, minorato, malati in genere); il diverso razziale (negro, ebreo, extracomunitario); il diverso sessuale (donne, omosessuali); il diverso mentale (psicopatico); il diverso generazionale (anziani, bambini); il diverso territoriale (meridionale, contadino, straniero); il diverso professionale (professioni umili e/o basse); il diverso espressivo (analfabeta, semianalfabeta, straniero)<sup>16</sup>.

La relazione comunicativa assume una modalità emarginante: il *medium* e il *messaggio* comunicano emarginazione ed esistono in quanto veicolo di emarginazione. L'agire emarginativo si va, così, ad incardinare sul codice binario amico/nemico, facendo propri gli assi portanti del pensiero decisionista e realista che, dal Cinquecento al Novecento, hanno largamente caratterizzato il modo d'essere della relazione politica, sul piano dell'ordine interno e degli equilibri internazionali.

Ciò che deborda il sistema delle codificazioni ufficiali viene metabolizzato come alterità culturale. L'altero culturale non è altro che una maschera del "nemico" e, perciò, è qui posto sotto il controllo coattivo delle strategie dell'emarginazione.

All'interno della formazione della soggettività critica, registriamo proprio a questo livello uno scardinante processo controintenzionale. Nella intersezione epocale in cui siamo collocati, i codici e i simboli della tecnologia elettronico-informatica si prolungano in maniera invasiva, soprattutto nelle coscienze infelici di chi autorappresenta la propria identità come alterità assoluta del *medium*. E ciò in un duplice senso:

- a) sia perché non è possibile sottrarsi alla signoria semantica, simbolica e comunicativa del *medium*;
- b) sia perché la vittima sacrificale per eccellenza del *medium*, per ovvi motivi, è proprio il campo/soggetto altero al sistema metabolico culturale dominante<sup>17</sup>.

È possibile lottare (o perlomeno resistere a) i poteri complessi e pervasivi dei media, unicamente assumendo la loro esistenza come radicale punto di svolta e di non ritorno della civiltà (occidentale). Occorre, in altre parole, fare i conti con i sistemi di comunicazione e i retrostanti circuiti metabolici culturali, attrezzandosi ad un livello maggiore di complessità, senza riporre alcuna speranza in archeologie salvifiche e fondamentalismi etici, politici, etnici e religiosi. Il fondamentalismo, anzi, è una sottospecie rozza dell'agire emarginativo che si sprigiona dai media, nei cui selettori razionali finisce risucchiato e neutralizzato.

La risorsa estrema in mano al fondamentalismo è la guerra, in tutte le sue forme: da quelle simbolico-culturali a quelle coercitivo-militari. Ma è proprio tale estremo limite ad essere susunto e rielaborato dai poteri informatici. In primo luogo, perché nella società globale planetaria chi è in grado di mettere in campo i poteri e i mezzi *comunicativi* più complessi si trova a godere, in *qualunque tipo* di guerra, di una posizione di inestimabile vantaggio. In secondo, perché il ricorso alle *forme* della guerra non fa che sovralimentare e cristallizzare come dato ontologico proprio le condotte dell'agire emarginativo. In terzo, perché tutte le contraddizioni, le diseguaglianze e le ingiustizie, dal piano culturale e simbolico a quello sociale e politico, vengono surrettiziamente spostate in un ordine di discorso in cui la soluzione emarginatoria e discriminatoria viene mistificata come ineluttabile. È a questo punto che l'agire emarginativo corona il suo disegno strategico manipolatorio: porsi quale modalità esclusiva della relazione con l'Altro e della relazione comunicativa *tout court*.

## 2. Alfabetizzazione dell'ignoranza e agire identificativo

Le condotte dell'agire emarginativo hanno, dunque, processi retrostanti di formazione e alimentazione culturale. Ecco perché il pensiero critico e tutte le forme di espressione dell'arte radicale hanno sferrato una critica acuminata alla cultura, ai suoi archetipi e ai suoi codici. Col che incrociamo un poco indagato paradosso: *l'uso della cultura, per la contestazione della cultura*.

La contestazione della cultura è stato un tema forte di alcuni filoni dell'Illuminismo, delle avanguardie artistiche nei primi decenni del '900, della "teoria critica" di matrice francofortese, del situazionismo e del post-situazionismo, della "macchina di sapere" messa a punto da Foucault e, per avvicinarci ad alcune delle tonalità politiche più caratteristiche del nostro recente passato, dei movimenti degli anni '60 e '70, con in testa il Maggio francese<sup>18</sup>; tanto per fare solo qualche illuminante esempio.

Negli anni '60 e '70, la contestazione della cultura a mezzo di cultura diviene, ben presto, precondizione (culturale) della stessa *rivoluzione politica*. Ma qui la *rivoluzione culturale* non soltanto è un "a priori" ontologico ed epistemologico della rivoluzione politica; più esattamente, la eccede. Il campo di incidenza di questi "modelli culturali" si allarga a tutto il pianeta: poteva essere diversamente nel "villaggio globale"? I temi della rivoluzione culturale dall'ambito europeo e nordamericano si trasferiscono ai modelli della rivoluzione politica cinese, partorendo il modello della "rivoluzione culturale proletaria".

Non è nostra intenzione entrare nel merito della massa dei fenomeni che abbiamo stringatamente evocato che, tra l'altro, mantengono tra di loro non trascurabili differenze. Vogliamo esclusivamente sottolineare quanto nella società globale la circolazione dei discorsi e la messa in opera delle prassi avvenga in tempi iperveloci e su scale spaziali planetarie. Ciò, ovviamente, non cancella e omologa le differenze; bensì si *nutre* delle differenze, dirottandole verso aree di senso sussunte sotto poteri sapienziali assai complessi e smisuratamente freddi.

Dobbiamo prendere in considerazione una delle intenzionalità politiche più significative della contestazione della cultura (a mezzo della cultura) dei movimenti degli anni '60 e '70: *trasmettere cultura, per reintegrare nell'uso della lingua e della parola chi ne è escluso ed emargina-*

to<sup>19</sup>. Entra in gioco un tema tanto cruciale quanto delicato: quello del linguaggio e dell'identità. I fenomeni dell'esclusione e dell'emarginazione, prima ancora che essere causalizzati a dinamiche sociali e politiche, vengono ricondotti a motivazioni di ordine culturale. L'esclusione e l'emarginazione sono ritenute dislocate al livello primario dell'*inibizione alla lingua* e l'identità emarginata che consegue da tale interdizione si palesa come identità a cui, con la lingua, è sottratta la *parola*. La contestazione della cultura si pone l'obiettivo dichiarato di *includere* nella lingua, per *restituire* alla parola i soggetti emarginati. Da qui l'intenso, vario e non-conformista uso che i movimenti fanno, soprattutto per opera delle ali cosiddette "creative", di tutti gli strumenti culturali, artistici e comunicativi che la società globale mette a loro disposizione. Le "università critiche" e/o "alternative", i "controcorsi" nelle loro varie forme di espressione (da Berkeley a Berlino, da Nanterre a Trento), procedono alla messa in forma di un vero e proprio processo di *culturizzazione*, avente espliciti obiettivi di contestazione sociale. Meglio: mettono al centro dei processi di culturizzazione i soggetti sociali culturalmente emarginati, non solo e non tanto per stimolarli o recuperarli all'azione, quanto per porli nelle condizioni di costruire in autonomia e in libertà la loro identità e la loro azione.

Così stando le cose, non si assiste ad un mero progetto di recupero e integrazione dell'emarginazione culturale e dell'esclusione sociale; bensì ad una rottura del totalizzante e soffocante ordine del discorso culturale dominante, scardinato per linee interne dall'irruzione di soggetti, tattiche, strategie e progetti in posizione di alterità rispetto alle codificazioni esistenti. Ecco perché i processi e i progetti della *critica della multiversità* e della *presa di parola* sono tra i fuochi interni più vitali dei movimenti del '68 in America e in Europa.

Da essi dobbiamo ripartire, rianalizzandone in breve le attribuzioni di senso più prossime al campo dei significati oggetto della nostra ricerca. In prima istanza, isoleremo i loro punti forti; successivamente, cercheremo di individuare i loro limiti.

Tattica e strategia della critica della multiversità partono da un convincimento base: l'alienazione (degli studenti) non trova il suo punto di ancoraggio in processi socio-economici, bensì ha come sua molla motivazionale centrale il *processo educativo*<sup>20</sup>. Il fatto è che l'alienazione è una componente essenziale ed insostituibile di qualunque processo educativo che, attraverso la devitalizzazione delle coscienze, esiste in funzione della manipolazione dei fatti, per puri fini di dominio e controllo. Ciò è individuato con estrema chiarezza da S. Golin, giovane studente della Brandeis:

Fino al momento della laurea noi siamo edotti di una serie di fatti separati dal loro significato... Nessuna meraviglia quindi che i nostri corsi, salvo poche eccezioni, ci appaiano insignificanti per la nostra vita. Nessuna meraviglia che siano così noiosi. *La noia è condizione necessaria per ogni tipo di educazione che miri alla manipolazione dei fatti, astraendoli dal loro significato*<sup>21</sup>.

Il processo educativo devia e, quindi, concentra una quantità crescente di attenzione, informazione e saperi su temi e problemi che nella realtà vanno costantemente perdendo di rilevanza<sup>22</sup>, per cui finisce con l'incuneare delle profonde cesure tra i processi acquisitivi di conoscenza e la vita reale, tra il soggetto/oggetto del processo educativo e la realtà. Ora, quanto più tale modello di educazione/formazione si massifica, tanto più le coscienze sono investite da un processo di depauperizzazione cognitiva e la manipolazione dei dati reali si va progressivamente approfondendo ed estendendo. Con l'avvento della cultura di massa e le ibridazioni triangolari da essa inverte con la cultura umanistica e la cultura scientifica, il fenomeno dell'alienazione culturale si stratifica in maniera diffusiva nell'orbita di tutte le relazioni sociali. Inoltre, quanto più si intensifica l'alienazione culturale, tanto più si dilata l'alienazione linguistica: il soggetto del processo educativo viene gettato in un campo relazionale e comunicativo, in cui stenta a procurarsi le parole attraverso le quali dire e rappresentare la propria mutilazione identificativa, smarrendo progressivamente se stesso.

Il senso delle biografie personali si va rivelando in tutta la sua indigenza, sotto l'imperio di codici di dispotismo culturale e sociale che trasformano i processi di educazione in *industria del sapere*, finalizzata, come ogni industria che si rispetti, all'accumulazione di potere e profitto per ristrette élites. In virtù di tali meccanismi, istanze di pianificazione economica, programmi di sviluppo tecno-scientifico, strategie di controllo politico si saldano in un congegno unitario, solcato da una rete di articolazioni funzionali: la *multiversità*. Alla multiversità sono riconducibili tutte le prestazioni imputate al "sistema universitario" che, dagli anni '50 e '60, vanno creando nuove professioni intellettuali: assistenti e tecnici di ricerca, consulenti

ando nuove professioni intellettuali: assistenti e tecnici di ricerca, consulenti industriali, impiegati per l'amministrazione, dirigenti per i progetti di ricerca, ecc. Per rendersi conto della rilevanza del fenomeno, basti pensare che, negli Usa, già nel 1959 ben il 20% del lavoro di "Ricerca & Sviluppo" avviene direttamente nelle università<sup>23</sup>. Nessuna meraviglia, dunque, se, su questa base: «... la multiversità diventa l'avanguardia dello *status quo*, chiave per introdurre senza scosse un Nuovo Ordine alla 1984»<sup>24</sup>.

La multiversità del dispositivo di comando è saldamente intrecciata all'unidimensionalità del flusso comunicazionale e dei suoi imperativi culturali. Giustappunto, la compenetrazione tra la *multiversità* del contesto e l'*unidimensionalità* del messaggio costituisce, come per primo intuito da Herbert Marcuse<sup>25</sup>, la sostanza letale delle tecnologie del controllo repressivo nelle società avanzate. Il contenuto unidimensionale dei processi educativi della multiversità è presto detto: *alfabetizzare l'ignoranza*. Prende lena da qui un immane processo di *acculturazione dell'adattamento* acritico allo *status quo* che, per questa via, intenderebbe risolvere alla radice il problema e la sussistenza stessa dell'emarginazione e dell'esclusione sociale<sup>26</sup>.

La critica della dimensione culturale dei processi di alienazione, attraverso i "controcorsi" e le "università alternative", riverbera tre importanti conseguenze:

- a) la "fondazione culturale" della mobilitazione politica;
- b) la connessione indissociabile tra attività di ricerca teorica e azione politica;
- c) l'autorganizzazione delle risorse culturali e politiche, all'interno di un progetto/prassi di cambiamento radicale della società e della vita degli esseri umani.

Tutti e tre questi processi fanno intersezione tra di loro e danno luogo ad una vera e propria efflorescenza di iniziative culturali dal basso che, di volta in volta, anticipano, direzionano, seguono o sono influenzate dalla mobilitazione collettiva.

La ricomposizione del momento politico col momento culturale, della dimensione della teoria con quella della prassi costituisce:

- a) la confutazione conseguente della multiversità strumentale del sistema universitario, quale perno dell'alfabetizzazione dell'ignoranza e della docilizzazione conformistica delle intelligenze;
- b) la base di sviluppo di un fenomeno ancora più esplosivo: la *presa di parola*<sup>27</sup> dei soggetti per l'innanzi esclusi ed emarginati dal circuito della comunicazione politica e dell'espressione culturale<sup>28</sup>.

Intendiamo i processi di presa di parola, affermati dai movimenti degli anni '60, come una "componente di senso strategica" che attraversa tutte le modalità d'essere e di espressione della mobilitazione collettiva di quegli anni; non unicamente il campo circoscritto e limitato delle strategie, dei mezzi e delle attività di comunicazione in senso stretto. Con la presa di *parola*, non si passa semplicemente da una posizione storica di invisibilità ad una, invece, di visibilità; da una situazione di non-comunicazione e incomunicabilità ad un'altra di comunicazione e comunicatività, acquisendo padronanza e rielaborando le tecnologie della comunicazione sociale. Più esattamente, la presa di parola è indicativa della tensione ad afferrare i rivoli sparsi delle identità collettive e di quelle singole, riconoscendo l'Altro come identità differente e il Sé come identità propria; identità entrambe da verificare, ricostruire e rimettere in dialogo in permanenza. Riaccedere alla lingua e alla parola significa poter finalmente riscoprirsi liberi, costruire e riconoscere in autonomia la propria e l'altrui libertà. Pensarsi, sapersi e costruirsi in libertà sono i tre fuochi di una nuova modalità dell'agire: *l'agire identificativo*.

La presa di parola affranca dalla condizione di emarginazione culturale ed esclusione sociale e, nel contempo, situa nel vivo del flusso delle relazioni sociali, là dove esse erompono e ribollono. Non soltanto si dà il distanziamento critico dai selettori dell'agire emarginativo; ma trova anche puntuale demistificazione la razionalità dell'agire comunicativo<sup>29</sup> che postula una riappropriazione/reinvenzione del linguaggio e della dialogica interumana, senza andare ad incidere criticamente nel cuore infetto di quei processi culturali di alienazione che incubano emarginazione ed esclusione, "limitandosi" alla critica della razionalità strumentale e della ragione sistemico-funzionale.

L'agire identificativo insedia tre vettori direzionali, i quali integrano un'area di senso così articolata:

- a) il campo dell'autoidentificazione;
- b) il campo dell'identificazione dell'Altro;
- c) il campo dell'identificazione da parte dell'Altro.

L'area di senso così delimitata non disloca soltanto problemi comunicativi. Anzi:

- a) nel loro atto sorgivo: i problemi della comunicazione si costituiscono come problemi di identificazione;
- b) nel loro farsi e operare: i flussi comunicazionali si danno sempre tra identità in autocostruzione e in metamorfosi; nel duplice senso che si rimodella e va costantemente ripensato non solo il rapporto con l'Altro e l'altrui identità, ma anche e soprattutto con il Sé e l'identità propria.

Il *problema dell'identità*, dunque, si pone come questione prioritaria. In questo senso, l'agire identificativo precede ed eccede l'agire comunicativo. O, per meglio dire: la comunicazione è relazione dell/all'identità, nel triplice percorso del Sé verso stesso, del Sé verso l'Altro e dell'Altro verso il Sé. Forme e modi del comunicare rinviano sempre ad un che di preconstituito, in via di costituzione e/o di ridefinizione costante: i processi di formazione e variazione dell'identità. L'occlusione e/o la repressione delle condotte di formazione ed espressione dell'identità ostruiscono i canali di espressione della comunicazione, sino a porli in uno stato di eterodirezione culturale, politica e sociale. Libertà del comunicare è prima di tutto libertà delle identità in comunicazione o che, più esattamente, si vanno cercando nel campo identificativo prima ancora che in quello comunicativo. Il controllo della comunicazione è ciò che registriamo a valle di un processo iniziato a monte, come controllo dell'identità. Ecco perché le ricerche decennali di Foucault sulle tecnologie di controllo e repressione della soggettività acquisiscono una particolare rilevanza<sup>30</sup>. Non a caso, Foucault è tra i primi (e tra i pochi) a individuare che il problema dell'identità è la questione politica centrale sollevata dalle lotte studentesche degli anni '60<sup>31</sup>.

### 3. Dialogica della memoria e dell'identità

Dopo aver circoscritto sinteticamente il territorio di senso positivo delimitato dai movimenti del '68, dobbiamo procedere all'identificazione dei limiti; beninteso, continuando a rimanere ancorati al campo investigativo che ci siamo riproposti di scandagliare<sup>32</sup>.

La contestazione della cultura a mezzo della cultura, proprio nel suo insopprimibile tendere verso una permanente "rivoluzione culturale", dà luogo a neomodelli culturali, nella forma di "contromodelli": le "università alternative" e i "controcorsi" non sono che alcune delle forme perspicue, così, elaborate. Più in generale ancora, il neomodello culturale, instaurando una relazione di antagonismo nei confronti della cultura accademica, va cristallizzandosi in un movimento di *controcultura* che è, insieme, confutazione radicale della cultura ufficiale e suo ricambio potenziale in atto. Da questo lato, la "controcultura" è molto di più che un semplice troncone interno ai movimenti studenteschi<sup>23</sup>.

Ma i neomodelli culturali rivoluzionari:

- a) talora in maniera coerente e altre in modo controintenzionale, sono attraversati da tensioni universalizzanti e centralistiche, al pari dei modelli culturali vigenti;
- b) sono fisiologicamente governati da una relazione schizofrenica di amore/odio verso la cultura<sup>34</sup>;
- c) oscillano nel situare la cultura ora in "funzione di servizio" della politica rivoluzionaria, ora nella posizione di determinante centrale della prassi rivoluzionaria;
- d) pendono ora verso i modelli della "cultura alta" (il momento della "ricerca teorica"), ora verso quelli della "cultura popolare" (il momento della mobilitazione e della propaganda).

Le aporie interne appena segnalate discendono da alcuni vizi strutturali:

- a) un modello statico di "rivoluzione culturale";
- b) un'epistemologia ristretta di critica culturale;
- c) una nozione monca dell'agire.

Vediamo meglio, con ordine.

Il modello di "rivoluzione culturale" configurato e messo in prassi si risolve in una rotazione semplice: nel senso che tende a rimpiazzare integralmente quello ufficiale, attraverso slittamenti critico-surrogatori. La rotazione culturale descrive un movimento da "polo" a "polo", esaurendo in ciò le sue funzioni. Le culture per l'innanzi emarginate ambiscono, in tal modo, a stabilizzarsi, occupando il "centro" della scena comunicativa e del teatro culturale. La "rivoluzione culturale" qui si specifica, per l'appunto, come rotazione dal polo dell'emarginazione al polo dell'inclusione. Emerge, a quest'altezza, un doppio limite:

- a) la "rivoluzione culturale" si traduce in una mera inversione di posizione e di segno tra polarità dell'emarginazione e polarità dell'integrazione;
- b) il movimento di "rivoluzione culturale", così, codificato si ipostatizza come termine finale della rivoluzione: o, meglio, come ultima rivoluzione necessaria e possibile.

In tutti e due i casi, in maniera tanto coerente quanto controintenzionale, la "rivoluzione culturale" si svela come un movimento finalistico-salvifico teso insopprimibilmente alla cancellazione della rivoluzione dall'ordine del giorno del calendario politico e dell'immaginario simbolico-culturale. Il corollario più in vista (e più esiziale) di un esito siffatto è, così, riassumibile: il potere rivoluzionario (della politica e della cultura rivoluzionarie) non abbisogna (più) di rivoluzione alcuna. Statica della rivoluzione e dinamica della storia e della vita degli esseri viventi finiscono letalmente col coincidere.

I punti di approdo di tale parabola rendono più espliciti un secondo e non meno rilevante limite di fondo: la dimensione della critica culturale è letteralmente espunta dall'orizzonte concettuale e dalle determinazioni dell'agire. Non solo il modello di rivoluzione qui messo in codice omette flagrantemente di ritornare su se stesso, smarrendo l'autoriflessività critica; ma delegittima e impossibilita la critica in quanto tale, espellendola dal campo del pensiero e della prassi. I due movimenti si intrecciano, congiurando verso inquietanti scenari, entro i quali la rivoluzione (culturale), proprio in quanto tale, è sempre dalla parte della ragione. Pertanto, in linea ontologica, non è assoggettabile alle categorie della critica.

Il campo della critica, come si vede, patisce una indebita restrizione epistemologica:

- a) tutto è criticabile *a partire* dalla rivoluzione;
- b) niente è criticabile *discutendo* la rivoluzione.

In realtà, il contenuto di senso più autentico di ogni rivoluzione (culturale) e la struttura epistemologica di ogni sapere critico-rivoluzionario prevedono geneticamente la costante rimessa in questione delle idee e delle culture rivoluzionarie, sia attraverso l'attivazione dell'autoriflessione critica, sia per il tramite dell'irruzione della soggettività critica, nelle forme materiali e culturali che si vanno determinando storicamente. Il concetto di "rivoluzione permanente" (elaborato da Marx e ripreso da Trockij e dalla stessa "rivoluzione culturale proletaria" cinese) tiene, in un qualche modo, conto di questo campo problematico; anche se omette di svilupparsi coerentemente in "rivoluzione *nella* e *della* rivoluzione". "Rivoluzionare la rivoluzione", sottoporre costantemente ad interrogazione critica il "certo", il "dato", il "sensibile", le forme di sapere "presupposte" e le culture "metabolizzate", anche a rivoluzione avvenuta, costituisce la struttura epistemologica della cultura rivoluzionaria e della rivoluzione della cultura. In questo senso, "rivoluzione culturale", è anche (o soprattutto):

- a) critica delle *idee* e delle *culture* della rivoluzione;
- b) libertà *dalla* rivoluzione.

Solo in tal modo, può trovar modo di affermarsi la libertà *della* rivoluzione.

Proprio questo reticolo epistemologico, prima ancora che politico-esistenziale, ha reso sempre oltremodo difficile, se non ardua, la relazione tra rivoluzione e cultura, tra potere rivoluzionario e arte. Da qui l'esigenza avvertita dall'arte e dalla cultura, per sfuggire alla presa stritolante dei poteri normativi e totalizzanti della rivoluzione, di pensare e praticare la sovversione culturale degli archetipi e degli stilemi rivoluzionari: «Sade, il revolver surrealista, Artaud, conducono l'assalto contemporaneamente ai rivoluzionari»<sup>35</sup>. Ma è il movimento *dada* a costituire il primo punto di solidificazione della sovversione dell'arte e della rivoluzione a mezzo dell'arte e del richiamo utopico alle correnti profonde e arcane della vita reale. Il *detournement* situazionista non fa che allocarsi intimamente in questi rivoli sotterranei e, non a caso, anticipa, accompagna e segue l'esplosione del Maggio del '68. Per non parlare della resistenza culturale e artistica avverso il "sistema del socialismo reale", a cominciare dalla tragica sconfitta del futurismo libertario ed inventivo di Majakovskij.

I movimenti del '68, da un lato, costituiscono gli eredi autentici di queste tendenze; dall'altro, ne arretrano gli assi culturali, cognitivi ed epistemologici, con il loro non venire a capo della relazione critica/rivoluzione. L'arretramento è particolarmente significativo e gravido di conseguenze negative, poiché le condotte dell'agire identificativo, pur travalicanti l'agire comunicativo, rimangono spossessate, per linee interne, delle loro risorse poetiche migliori. L'impossibilità di trascendere l'orizzonte politico della rivoluzione; l'inibizione della messa in discussione e del superamento dell'identità della rivoluzione e del soggetto rivoluzionario; la cristallizzazione normativa ed esistenziale delle culture, delle idee e dei comportamenti rivoluzionari cancellano, dalla teoria e dalla prassi, il movimento ininterrotto, vario e assolutamente li-

bero della creazione e della creatività. L'agire identificativo viene privato della sua dimensione poetica in senso stretto, dovendo costantemente arretrare rispetto ai codici della "rivoluzione culturale". Se l'agire comunicativo si mostrava orfano dell'agire identificativo, qui l'agire identificativo si rivela monco dell'*agire poetico*. La soppressione della relazione poetica introduce una situazione limite letale: la dialogica tra identità differenti corre il rischio tragico di congelare in linea contrappositiva soggettività altere, irriducibili a qualunque presa di contatto. Non vengono, così, smarrite unicamente le vie della comunicazione; piuttosto, è il Sé che perde le strade del proprio autoriconoscimento e, tanto più, si accanisce sull'Altro ed è preso d'assalto dall'Altro. I *conflitti di identità*, in tal modo, operano una secessione dalle sfere della dialogica, allocandosi in quelle della competizione concorrenziale per il potere (interno o esterno che sia). Tutti i conflitti di identità non risolti, originatisi ed esplosi rovinosamente entro il seno delle varie componenti dei movimenti studenteschi e tra questi e gli altri movimenti e le istituzioni partono da qui.

Il depotenziamento della dimensione poetica è causa di un rapporto indigente tra *reale* ed *immaginario*, anche per la decisiva circostanza che è l'immaginario della rivoluzione fattasi realtà che infeuda sotto di sé l'immaginario individuale e collettivo tout court. Ora, la prevalenza titanica dell'immaginario rivoluzionario non è che la faccia speculare dei fenomeni di derealizzazione e culturalizzazione della società affermatasi su scala allargata, a partire dagli anni '50 e '60, con l'irrompere della crisi di tutti e tre i tipi fondamentali di cultura (cultura umanistica, cultura scientifica e cultura di massa) e delle ibridazioni a cui essi avevano dato luogo<sup>36</sup>. Già Debord e i situazionisti, sulla base della geniale analisi marxiana del "carattere di feticcio della merce"<sup>37</sup>, avevano colto le tendenze alla spettacolarizzazione immanenti nei processi di cosificazione propri alle società superaccumulate: la *società dello spettacolo*, da questo lato, non è che l'incubazione esemplare dell'integrale mercificazione e derealizzazione dell'habitat della vita sociale e relazionale. Siffatti processi, in questo ultimo trentennio, a fronte della planetarizzazione degli stili di vita, dei costumi e dei consumi e della mondializzazione della produzione, dell'informazione e comunicazione, sono letteralmente esplosi, accentuando vertiginosamente i fenomeni di implosione delle coscienze e delle intelligenze. In tutto ciò un ruolo rilevante è giocato dalla pubblicità<sup>38</sup>, soprattutto quella visiva, che si rivela un formidabile veicolo di raccolta di profitti e di consenso ideologico-culturale. La *mercificazione globale*<sup>39</sup> con cui conviviamo e che subiamo è qualche cosa di più e di diverso dalla "società dello spettacolo" che pure l'ha partorita, a partire dall'*etica cinico-amorale* che secerne in ogni istante/luogo, coscienza/intelligenza aggrediti dalla sua invasività e pervasività.

L'immaginario della rivoluzione non fa che offrire un contesto di significati altrettanto derealizzati e derealizzanti. Se è vero che la cifra del '68, da questa angolazione di osservazione, si gioca prevalentemente sull'immaginario<sup>40</sup>, è altrettanto rispondente al vero che l'immaginario del '68 ha un contrassegno altamente reificante: non tanto perché impoverisce e appiattisce le proprie virtualità più ricche di senso, ma soprattutto poiché rimane prigioniero, suo malgrado, dei contesti di derealizzazione e culturalizzazione sociale che, pure, intende fieramente combattere.

L'apparato delle strutture di senso del '68, giusto perché mutilato del dispiegamento del proprio potenziale poetico, nella generale derealizzazione della società tenta di conficcare l'immaginario della rivoluzione ridotta ad immagine. I moduli culturali della rivoluzione immaginata, in tal modo, ritengono di poter venire a capo della realtà alienata, prendendo su di essa il sopravvento. Qui, allo stesso modo con cui la poesia (da *dada* in avanti) si va pensando come *praxis*, la rivoluzione immaginata si pensa come *realtà*<sup>41</sup>.

Entro l'ambito della "rivoluzione culturale", il rapporto di congruità tra politica e realtà salta dall'interno, poiché è la relazione cultura/immaginario che si frange; fino a dimidiarsi, nella società del segno e del simbolo, dando luogo alla prevalenza dell'immaginario sulla cultura. Non diversamente, ma secondo genealogie e metamorfosi di senso speculari, accade all'interno del campo della cultura ufficiale e delle istituzioni cui essa è imputata. Con la prevalenza dell'immagine sulla cultura, viene positivamente messa in crisi la funzione rivoluzionaria dell'avanguardia (politica e culturale). Non essendo più imputata di alcuna funzione culturale, ma avendo da svolgere un mero ruolo di immagine, l'avanguardia, in quanto tale, vede franarsi sotto i piedi la sua base di esistenza.

Pertanto:

- a) o si costringe alla dissolvenza nella prassi e/o nell'immediato;

- b) oppure riproduce tutti gli arcaicismi politici e culturali delle proprie funzioni esterne di comando.

Così, la fine dell'epoca del dominio del reale sull'immaginario non diventa, come pure era largamente possibile, l'occasione per una messa a punto di una relazione poetica più stringente tra reale ed immaginario, tra teoria e prassi, tra cultura e politica, tra critica e rivoluzione. Resta senza soluzioni all'altezza un altro e ben più dirompente problema storico: il tramonto irreversibile del monopolio del 'politico' sul reale e sulla società. A fronte della sovversione storica del flusso relazionale tra reale e immaginario, tra politica e cultura e politica e società, la politica e la rivoluzione, le culture e le prassi della rivoluzione andavano non semplicemente pensate e immaginate *su se stesse*, ma *ricostruite*, partendo e ripartendo da *altro* e da *altrove*: il potenziale di senso di libertà e di liberazione di cui storia e soggetti sociali erano i contraddittori depositari e portatori.

Le domande di libertà e di liberazione inoltrate dal tempo storico, dalla situazione epocale, dalle identità singole e collettive, dai soggetti sociali non trovano una puntuale recezione. Una sorta di strabismo culturale ed epistemologico le accoglie, curvandole verso il passato e inchiodandole al presente, nel momento stesso in cui le si proietta verso un futuro derealizzato che, più che essere il frutto di un'*immagine viva* e di un *immaginario ardente*, è la proiezione dei desideri e dei sogni del passato. Non che il presente e il futuro debbano rimanere orfani dei sogni e dei desideri del passato; al contrario. Ma desideri, sogni, pulsioni e tensioni utopiche del passato possono essere recuperati solo a partire dalla capacità di desiderare, sognare e costruire il presente verso il futuro. È sempre e solo un presente diverso e radicalmente trasformato che può recuperare il passato, rilanciarlo e vivificarlo sull'asse del futuro; è solo e sempre un presente aperto al *suo* futuro (cioè: radicalmente altro dal passato) che può "catturare" e rielaborare il *suo* passato.

La mutilazione dell'agire poetico, a quest'approdo, si rivela essere una cesura irrimediabile e fatale delle complesse relazioni di *continuità/discontinuità* dello spazio e del tempo, delle categorie della metamorfosi storica, della genealogia delle culture, della disseminazione della soggettività sociale. Il campo di ogni condotta umana, di ogni determinazione storica, di ogni istanza politica e di ogni attribuzione culturale è sempre insieme:

- a) un *continuo* di *discontinuità*;
- b) un *discontinuo* di *continuità*.

Le rotture più radicali sono quelle che fanno *reinterrogare* la storia e il passato; soprattutto, la *loro* storia e il *loro* passato. E fanno ciò per separarsene radicalmente, senza, tuttavia, azzerare o seppellire nell'oblio il loro senso e il loro significato. La memoria e l'identità del presente e del futuro nascono da una dialogica ininterrotta con la memoria e l'identità del passato. La memoria del tempo e delle identità che lo solcano è sempre (anche) la riscoperta attualizzata dell'onda calda delle origini e, insieme, dei loro atroci limiti. Portiamo sempre con noi le stigmate delle nostre origini e sempre ad esse dobbiamo volgerci, patendone la miseria e traendo da esse lo slancio e il desiderio indomabile della svolta.

Laddove si interrompe o destabilizza la *dialogica* della *memoria* e dell'*identità*:

- a) il "marginale", al termine di un processo di rotazione culturale, tende ad assolutizzarsi come "centrale";
- b) l'emarginazione culturale si fa movimento unidimensionale, tendente ad assurgere quale orizzonte normativo "altro" dell'integrazione culturale;
- c) l'esclusione sociale pone in essere conflitti di identità irresolubili che hanno come loro risultante la soccombenza dei "soggetti deboli";
- d) la soggettività critica viene riassorbita e destrutturata attraverso i selettori via via più larghi dell'inclusione culturale e le procedure di istituzionalizzazione del conflitto politico, in funzione di conservazione dello status quo.

L'agire identificativo, deprivato della dialogica della memoria e dell'identità, rimane orfano dell'*agire dialogico*. Ciò lo getta in pasto alle sue aporie interne; sino al punto di non riuscire nemmeno più a valere come critica coerente e dispiegata della razionalità illuministica dell'agire comunicativo. Le istanze di superamento degli specialismi e dell'unidimensionalità della multiversità; l'esigenza di assestare la proposta politica su un discorso culturale critico; la tensione a ricondurre ricerca teorica e azione politica entro un contesto unitario; l'autorganizzazione delle risorse culturali e politiche in funzione di un progetto/processo di cambiamento del reale restano sospese a mezz'aria. Pur palesandosi come giuste intuizioni di rottura, non riescono a perforare, del tutto, il manto delle codificazioni culturali vigenti. La va-

nificazione dell'agire dialogico le mette in cortocircuito. Uniche loro vie d'uscita restano l'implosione o l'esplosione, a seconda del loro moto pendolare tra:

- a) cultura come matrice di rivoluzione;
- b) politica rivoluzionaria come matrice di cultura rivoluzionaria.

E tuttavia, i movimenti e le culture del '68, fermi rimanendo questi loro profondissimi limiti, hanno il merito considerevole di porsi le domande giuste, a cui assai sovente forniscono risposte impercorribili. Tra tutti, uno dei pregi che si lascia più apprezzare è quello di aver prefigurato concettualizzazioni e partizioni più pregnanti delle categorie dell'agire, attraverso le dislocazioni dell'*agire comunicativo*, dell'*agire identificativo* e dell'*agire dialogico*. Tali dislocazioni, pur rimaste grandemente deficitarie sul piano teorico e largamente incompiute su quello pratico, vanno assunte come ineludibili strutture di riferimento critico, per una nuova semantica e una nuova esperienza della libertà e della liberazione.

#### **4. Surplus dell'agire difensivo e proiettivo; deficit dell'agire propositivo**

Ma il ciclo della conflittualità sociale degli anni '70 è un importante banco di prova, per ulteriori e articolate "prove di scavo".

Sul finire del 1970, con la chiusura dell'autunno caldo, si apre un altro ciclo di lotte operaie che si compie tra il 1971 e la primavera del 1973. Il nuovo ciclo di lotte operaie segna: (i) il tracollo dell'ipotesi repressiva del governo neocentrista Andreotti-Malagodi; (ii) il tramonto definitivo dell'operaio massa. Registriamo a questo tornante storico l'apice delle conquiste operaie. La dinamica salariale, per l'effetto combinato della contrattazione collettiva di categoria e di quella articolata aziendale, si impenna verso l'alto, portando a coerente coronamento le premesse e gli esiti del ciclo di lotte degli anni '60 e del biennio 1969-70. Aumenti egualitari e automatismi salariali sconvolgono definitivamente le cornici e l'assetto del sistema delle relazioni industriali edificato negli anni '50 e nei primi anni '60. Il controllo dell'ambiente di lavoro e la lotta alla nocività si saldano con importanti conquiste culturali (le "150 ore") e politico-sindacali (le assemblee retribuite durante l'orario di lavoro). Il modello di disciplina aziendale e le relative procedure e scale gerarchiche precipitano in una crisi comatosa. Il monte delle ore di sciopero mantiene i picchi raggiunti durante l'autunno caldo. La concomitanza di tutti questi fattori intacca pesantemente i margini di produzione e riproduzione del profitto imprenditoriale. Dimostra, altresì, l'estrema precarietà della base su cui si è fondato il modello italiano di sviluppo capitalistico: (i) compressione intensiva del salario operaio; (ii) messa ai margini del conflitto operaio e sociale quale fattore entropico.

La già carente cultura industriale della classe politica e del ceto imprenditoriale, a fronte di queste risultanze critiche, è costretta a subire una sferzante rimessa in questione. Al punto che, da più parti, si è sostenuto che il conflitto operaio dei due cicli 1969-70 e 1971-73 abbia, di fatto, indotto/prodotto la maggiore "modernizzazione" del sistema industriale italiano e dei corrispettivi modelli organizzativi e gestionali.

In realtà, siffatto processo di modernizzazione/ristrutturazione procede più per la strada del riaggiustamento/conferma che della trasformazione/disconferma del modello originario; anzi, la ristrutturazione e il decentramento produttivo degli anni '70 esaltano, in maniera estrema ed estremistica, i tratti fondanti (e, dunque, i vizi strutturali) del modello di sviluppo italiano, perseguendo il triplice obiettivo di:

- a) gonfiare la dinamica produttivistica;
- b) intensificare i tassi di sfruttamento del lavoro (operaio, marginale, precario e informale);
- c) azzerare il conflitto operaio e sociale<sup>42</sup>.

Il nuovo ciclo di lotte operaie e sociali che, dal 1974 al 1979, si apre è una *conseguenza* dei processi ristrutturativi in atto e, al tempo stesso, una *risposta critica* contro di essi indirizzata. Il che conferisce a tali lotte un carattere, per metà, *difensivo* e, per l'alta metà, *proiettivo*. Da qui un'ulteriore e non meno rilevante risultante: il mancato trascorrere della proiezione delle lotte in *proposta* politico-istituzionale. Il campo di senso delle lotte assume, così, un profilo interno strutturalmente irrisolto, quando non scisso. La mancanza di proiettività (nel caso dei "soggetti forti" tradizionali) e l'assenza di proposta (nel caso dei "soggetti emergenti") non solo determinano il rinculo e il rinserrarsi delle lotte in un ambito angusto, ma soprattutto fanno sì che esse rimangano avvolte e consunte in un deficitario livello di interscambio, comunicatività e comunicazione sociale. Si delineano i contorni di una situazione tipica, entro cui al *surplus*

dell'*agire difensivo e proiettivo* fa eco il *deficit* dell'*agire propositivo*. Sono, per l'appunto, questi i contorni che delineano la sconfitta dei cicli di lotta operaia e sociale degli anni '70.

La proliferazione e l'allargamento del "fronte sociale" del conflitto non aprono un'adeguata socializzazione dei soggetti in causa, i quali spesso non comunicano e altre, addirittura, agitano tematiche e problematiche tra di loro confliggenti. Da un lato, i "nuovi movimenti sociali" (giovani, donne, disoccupati, pacifisti, ecologisti, contro il nucleare, ecc.) premono verso nuovi orizzonti di senso della mobilitazione collettiva; dall'altro, i movimenti sociali storici (classe operaia, ecc.) sembrano pietrificare le opzioni, le strategie, i comportamenti e gli atteggiamenti del passato. Ora, diversamente da quanto a tutta prima si potrebbe arguire, ciò che manca non è tanto una *saldatura* quanto una *dialogica* tra "movimenti vecchi" e "nuovi movimenti"; una dialogica che sia *interna* ai singoli soggetti sociali, prima ancora che *esterna*, verso tutti gli altri soggetti della mobilitazione collettiva. La rappresentazione emblematica di questo deficit è data dalla sconfitta:

- a) del *movimento difensivo* della classe operaia, con il contratto del 1979 i "35 giorni" alla Fiat;
- b) dell'*istanza isolazionista* dei "movimenti (proiettivi) del '77".

I nuovi soggetti sociali occupano per intero la scena, caratterizzandola culturalmente e politicamente; ciononostante, non riescono a trasformare la loro *proiezione* in *proposizione*, per i limiti dialogici di cui si è detto e per una costituzionale carenza di organizzazione e realizzazione politico-istituzionale della rete di domande e "bisogni" di cui sono portatori; fenomeno che, a più riprese, abbiamo cercato di descrivere in questo e negli altri capitoli di questo lavoro. Sicché, se il loro insorgere segna il tracollo definitivo della sinistra rivoluzionaria, il loro progressivo spegnersi e la loro sconfitta lasciano senza sbocchi costruttivi l'opposizione di sinistra, anche in virtù del progressivo avvicinarsi del Pci all'area di governo. Proprio il vuoto e il silenzio apertisi a sinistra, a partire dal 1974, penalizzano fortemente i "movimenti del '77", ultimo ciclo di "lotta offensiva", di fatto, prodotto dal decennio. Per il suo isolazionismo interno e l'afasia della sinistra istituzionale e rivoluzionaria, tale movimento resterà drammaticamente senza interlocutori politici, sociali e culturali, fino ad essere trasformato in un "problema di ordine pubblico": affrontato con i blindati, anziché con flessibili e adeguate risposte politiche e culturali.

I processi ristrutturativi degli anni '70<sup>43</sup> sono stati una delle cerniere mobili di questa evoluzione della conflittualità operaia e sociale. Essi hanno inciso simultaneamente sull'area dell'integrazione e dell'esclusione: la prima è andata restringendosi e la seconda allargandosi. Inoltre, in parallelo alla dislocazione del decentramento produttivo, tra le due aree è stata disseminata una fitta serie di filtri e zone intercomunicanti, a diverso grado di integrazione/esclusione. Dal centro alla periferia del sistema tutti i processi, gli attori e i comportamenti sono subordinati e vincolati dalla gerarchia dei valori e delle priorità che l'interesse di impresa ridisegna. Cosicché sia la contrazione dei livelli occupativi nei "settori centrali" (e il conseguentemente intensificarsi dello sfruttamento del lavoro operaio) che il dirottamento pilotato di forza-lavoro verso i cicli precari, marginali e informali non solo obbediscono alla medesima logica, ma sono *elementi interni attivi* del sistema che li periferizza, il quale può cumulativamente nutrirsi tanto dei soggetti inclusi quanto di quelli esclusi. I processi, gli attori e i comportamenti dei cicli periferico-informali vengono *fagocitati* dalle logiche e dagli interessi produttivi e di controllo del "cuore centrale" del sistema sociale delle imprese proprio in ragione diretta del loro livello di precarizzazione e periferizzazione: quanto più sono precari e periferici, tanto più sono funzionali e produttivi, conformi alla razionalità sistemica della ristrutturazione e del decentramento produttivo.

Impattiamo, dunque, contro un modello di *esclusione fagocitante*; esclusione che incardina i (crescenti) livelli di *securizzazione* del capitale sui (crescenti) livelli di *insecurizzazione* del lavoro e dei diritti sociali. Da questo lato, la patologia strutturale del modello di sviluppo originario<sup>44</sup> viene condotta a coerente deflagrazione. Ciò, inevitabilmente, conferma ed esalta gli interessi forti della "grande impresa", in virtù del ruolo di guida da essa assunto dei processi ristrutturativi in corso. In determinazione ulteriore, ma non secondariamente, soffoca l'esercizio dei "diritti di cittadinanza" e del "pluralismo politico".

"Dentro" e "contro" i processi di fagocitazione appena descritti si muovono e agitano le lotte operaie e sociali nel ciclo 1974-1980. Esse sono, ad un tempo, in relazione di *continuità* con il modello di sviluppo e, nel contempo, ne squarciano le linee di continuità e determinatezza: ne mostrano impietosamente, per una parte, i limiti storici, politici e culturali; per l'altra, scavano profonde *discontinuità proiettive*, le quali rimangono sospese a mezz'aria, prive di implementa-

zione storica, politica, istituzionale e culturale. Il grande merito storico, politico e culturale dell'operaismo teorico degli anni '60 e '70<sup>45</sup> è quello di aver incentrato l'analisi su tali discontinuità; ma da qui, nel contempo, si dipana il suo limite più rilevante: di esse viene, difatti, fornita una lettura enfatica e unidirezionale. Come l'operaismo teorico degli anni '60 colloca la lotta operaia tutta fuori del capitale, così l'operaismo teorico degli anni '70 situa la lotta sociale immediatamente fuori e contro (la crisi del)lo sviluppo capitalistico e (del)lo Stato che ne è il supporto. Sviluppo capitalistico e Stato, conseguentemente, risultano essere configurati e posizionati sempre all'inseguimento delle lotte, da queste ultime per intero determinati e modellati. Col che risultano essere semplificate non solo le relazioni e le contraddizioni tra le classi, ma anche e soprattutto (i) le forme economiche dello sviluppo e le (ii) forme politiche dello Stato e del sistema istituzionale, le quali vengono tutte e totalmente deprivate della loro autonomia relativa. Con un effetto controfattuale, tanto coerente quanto sorprendente, la dinamica dei cicli di lotta viene, così, letta senza dare adeguatamente conto del suo contraddittorio profilo, irrisoltamente sospeso tra elementi difensivi, proiettivi e apologetici.

Il senso più profondamente destrutturante dei processi di esclusione fagocitante alimentati e territorializzati dalla ristrutturazione e dal decentramento produttivo sta nella neutralizzazione e nel rovesciamento della "centralità delle lotte operaie" affermata dai cicli di lotta sociale precedenti: ora, sia al "centro" che "in periferia", tutto è plasmato e funzionale alla razionalità dell'interesse di impresa. La costruzione dei processi di identificazione collettiva viene, così, destabilizzata per linee interne, generando un clima di frustrazione diffusa, sia nelle figure "centrali" dei cicli produttivi che in quelle "periferiche", "marginali" e "informali". Il senso di frustrazione si accompagna ad un'impotenza di natura sradicante. L'esempio tipico della terribile trama disegnata da queste fenomenologie è dato dal disadattamento acuto in cui precipitano le migliaia di operai collocati in cassa integrazione che, in casi assai frequenti, arrivano all'atto estremo del suicidio. Con l'ottimizzazione maniacale della securizzazione del capitale, i processi di insicurezza del lavoro si prolungano in insicurezza crescente dell'identità e della vita stessa dei lavoratori, dei precari, dei marginali e dei disoccupati.

L'insicurezza dell'identità e della vita degli inclusi e degli esclusi dai cicli lavoratori rappresenta il punto estremo verso cui si spingono, in Italia, i processi di integrazione/esclusione sociale. I modelli attivi di esclusione fagocitante affermatosi negli anni '70 sono il terminale e, ad un tempo, il denudamento di alcune delle logiche spossessanti che, fin dall'inizio, accompagnano la genesi e l'evoluzione del modello di sviluppo (economico-politico) italiano. In questo senso, sono anche l'anticamera logica e temporale degli orizzonti ancora più spoliatori e pauperizzanti messi in scena dagli anni '80 e '90.

## 5. Alcune considerazioni conclusive

L'esigenza di un ripensamento profondo delle categorie e dell'esperienza della libertà e della liberazione pare particolarmente intensa in questo nostro tempo; più di ogni altro, tempo di transizione, di crisi e di guerre. È proprio in occasioni di questo tipo che con più forza emerge l'insostituibile posto e ruolo dei movimenti nella storia. Sia perché i movimenti possono essere "movimenti di rivolta" e "movimenti di liberazione"; sia perché possono essere "movimenti di restaurazione" e "movimenti di stagnazione". I movimenti - come il conflitto - hanno sempre parlato nella storia, anche quando paiono in preda ad un grande silenzio.

Ciò non semplicemente perché il silenzio stesso è una modalità di espressione e comunicazione; ma per il fatto che in periodi storici di restaurazione politica e culturale la manipolazione dell'opinione pubblica tende a trasformare la massa in maggioranza vocante: incarnazione invertebrata dell'evacuazione della critica e della rimozione del conflitto. Le pratiche e le discipline dell'evacuazione, le procedure e i codici della rimozione del conflitto tendono ad occludere il passaggio che conduce da massa a movimento di liberazione. Ostruito questo passaggio in avanti, se ne apre uno all'indietro: la regressione della massa a *maggioranza silenziosa vocante*.

La funzione delle maggioranze silenziose è quella della rilegittimazione dei poteri in crisi di legittimità: le prime delegano ai secondi decisioni incontrollate e incontrollabili; questi ultimi, alle prime lo spazio/tempo comunicativo dell'aggressione simbolica e fisica all'alterità<sup>46</sup>. La "massa silente in rivolta" è agli antipodi della maggioranza silenziosa senza che, per questo, essa possa linearmente accedere alla situazione di movimento di liberazione<sup>47</sup>.

Un complicato e articolato circuito di rapporti, di rimandi e di contrasti disegna una doppia sequenzialità. Ad un polo, la progressione: massa verso movimento di liberazione; al polo opposto, la regressione: massa verso maggioranza silenziosa. Se la massa è assorbita dalla maggioranza silenziosa o da sue modalità di aggregato equipollenti, i processi di rimozione del conflitto si chiudono regressivamente. Se, all'inverso, la massa accede alla condizione di movimento, i processi di espressione e comunicazione del conflitto possono costituire un'occasione di libertà e liberazione.

Tra le due polarità, però, si distende una "zona grigia": quella della *resistenza passiva e appartata* che, spesso, segna i comportamenti individuali e collettivi<sup>48</sup>. Le categorie del 'politico' non valgono a gettare luce su queste fenomenologie complesse. Anzi, qui va delimitandosi un territorio ad esse interdette; così come avevamo già avuto modo di registrare nei riguardi della multiversità delle regioni del senso e dell'indicibile. Osserva pertinentemente Maffesoli: «Esiste una passività che non si lascia integrare in nessuna classificazione o azione politica, ma che non per questo è meno sovversiva rispetto alle imposizioni dei poteri»<sup>49</sup>. Immediata è l'associazione formulabile con le formidabili riflessioni di Canetti su "massa e potere" e di Levinas sulla "passività", anche se Maffesoli si muove, chiaramente, in un diverso universo di discorso. Per Maffesoli, è l'*impoliticità sovversiva* della passività a rappresentare il dato rilevante. Per lui, la resistenza ha un'incidenza immediata nella definizione della categoria e della situazione della socialità: «Ci sembra che questa resistenza passiva, questo *ventre molle* del sociale, sia un elemento importante della socialità»<sup>50</sup>. Sicché, per altre vie, ritorniamo ad un punto cruciale su cui abbiamo lateralmente insistito in questo e nel capitolo precedente: il paradigma della socialità non è esclusivamente definibile attraverso le categorie aristoteliche dello *zoon politikon*; né quelle della socievolezza politica dei Sofisti, di Socrate e Platone (fatte salve, ovviamente, le debite distinzioni).

Del resto, il tentativo di concettualizzare la socialità per via non politica non costituisce novità. Ricordiamo che il più rilevante e, per molti versi, grandioso approccio alla nozione di socialità e alla socievolezza, transitando per categorie non politiche, ma mitico-simboliche, religiose-immaginative e antropologico-culturali è stato coniugato dal grande G. B. Vico<sup>51</sup>. Nel Novecento, approcci del genere alla questione si sono succeduti numerosi, fino ad arrivare, in casa nostra, a recenti riformulazioni<sup>52</sup>.

Il consistente telaio di problemi e di autori che siamo venuti approssimativamente evocando rende immediatamente percepibile la rilevanza della costellazione di senso entro cui si va muovendo la categoria della "resistenza passiva". Essa, ci ricorda Maffesoli, ha una funzione simbolica attiva che, indirettamente, si riversa anche nello spazio del legame politico. Per intanto, si ribella ai codici della politicizzazione integrale; inoltre, esprime lo stato sorgivo di alcune problematiche profonde della vita e del tempo. Sulla scorta dell'analisi di Durkheim, Maffesoli collega la cogenza della solidarietà che si esprime nella "resistenza passiva" con l'attributo di rigidità che impregna ogni forma (micro o macro che sia) del legame sociale. La "resistenza passiva", cioè, fa massa intorno alle ragioni e agli interessi di solidarietà dei gruppi sociali ed etnici che l'esprimono. In questo senso, appare come una forma di legame sociale e, insieme, una modalità di espressione critica dell'esistenza della massa.

La massa, dunque, si configura come legame sociale in rivolta silenziosa, ma efficace; non viene, pertanto alla luce soltanto nell'espressione di "maggioranza silenziosa". Tra la massa silenziosa in rivolta e la "maggioranza silenziosa" si istituisce, dunque, un discrimine preciso; ciò non emerge dalla riflessione di Maffesoli. Assunta questa chiave di lettura, è possibile identificare le forme di razionalità e intenzionalità del *far massa* da parte della *resistenza passiva*. Nello sviluppo del discorso, ritorniamo a far uso delle categorie di analisi di Maffesoli: «si può parlare di un "saper fare incorporato", di una quasi intenzionalità, di una salute sociale che individua molto bene il cammino da seguire»<sup>53</sup>. Un "saper fare" che diventa un "cammino", non certamente preordinato, ma pure votato a perseguire, tra molti zig zag e difficoltà, i propri obiettivi di socialità e di salvezza.

Il cammino della resistenza parte da un nucleo atomico: "lo spirito di corpo", la "solidarietà organica"; nucleo che, per Maffesoli, «costituisce *strictu sensu*, la massa»<sup>54</sup>. È importante osservare che rinveniamo tali forme e tali modelli di comportamento sin dalle società primitive. Secondo quest'interpretazione, la massa è un gioco di relazioni e intrecci tra forze al fondo solidali che, però, possono anche collidere. Il nesso relazionale solidale/collisivo rappresenta una delle più consistenti forme di resistenza. La resistenza qui si dirige sempre verso l'esterno; ed è sempre in nome di questa difesa dall'esterno (o, che è lo stesso: difesa dell'interno) che vie-

ne sospeso il conflitto interno. Ci si fa massa, insomma, contro qualcosa che si sente come irriducibilmente altero. Il gioco degli antagonismi interni solidifica quasi un'inviolabile rete di protezione dall'esterno, dall'Altro, costituendo un blocco imperforabile e, al tempo stesso, una terribile "macchina di guerra".

L'esito politico più rilevante di questa superfetazione della socialità è quella circostanza che vede il potere costretto a relativizzarsi, non potendo venire titanicamente e universalisticamente a capo della solidarietà organica che cementa e rende indistruttibile la "resistenza passiva". La socialità della resistenza fa massa e limita il potere, di fronte al quale si pone come velo gelatinoso e inestirpabile. Siffatta socialità non sottostà alle regole dispotiche del "totalitarismo pacificatore" dei poteri che, conseguentemente, risultano sempre più temperati e limitati. E dunque: «la socialità svolge il suo ruolo di regolatore quasi incosciente»<sup>55</sup>.

Sia sul piano politico che su quello sociale, le identità vanno regolandosi e modellandosi su *principi di frammentazione e contraddizione*. Il principio di frammentazione culturale funge come regolatore del legame sociale e della resistenza che contro di essa si dispiega. Queste realtà mitopoietiche sprigionano la loro azione dalle società primitive fino alle società dell'informazione e della comunicazione. Il che è indicativo non solo della persistenza della loro modalità, ma anche della profondità di ancoraggio della loro struttura motivazionale.

L'etica dell'azione di massa, dalle "società selvagge" alle "società complesse", tra l'altro, ha il compito di raccogliere e difendere un patrimonio simbolico-espressivo altrimenti disperso, oppure stritolato dalla morsa dei poteri. Essa, pertanto, riconduce entro le pieghe del legame sociale il gioco delle differenze e delle contraddizioni, per non farli implodere del tutto. Ora, i movimenti collettivi degli anni '60 e '70 trovano le loro motivazioni originarie non soltanto nella causalità del presente storico, ma anche e soprattutto in questa struttura metamotivazionale arcana. Essi sono anche espressione di un forte ancoraggio alle strutture profonde del tempo e della sua successione.

Al di là dei loro evidenti limiti, che cercheremo di analizzare in tutto il corso dell'opera, i movimenti degli anni '60 e '70 hanno posto la questione dell'identità propria e altrui e quella della trasformazione delle strutture motivazionali del legame sociale, facendo venire alla luce una più perspicua critica ai poteri reticolari e approssimando elementi culturali e materiali per nuovi paradigmi di socialità e socievolezza. Attraverso la loro voce, la risposta al potere non si è foderata semplicemente di silenzio. Nella "presa di parola" la resistenza passiva contro il potere è esplosa, volgendosi in azione ribelle e felice. Se il silenzio della resistenza è patrimonio prezioso, ancora più inestimabile è quell'azione critica e desiderante che mette capo a più pregnanti codici comunicativi e linguaggi espressivi. La parola e il silenzio, la voce e il linguaggio, l'espressione e la comunicazione fanno qui un felice incrocio, arricchendo quanto mai le modalità della socialità e della socievolezza.

Non che il silenzio non sia (anche) un discorso; anzi, il discorso del silenzio è una delle principali forme espressive e comunicative. Ma, sul piano politico-sociale e simbolico-culturale, il silenzio rivela anche un'angustia di fondo. Funziona sempre come contraltare regolativo del potere e mai perviene alla soglia della critica compiuta, della decisione sul progetto e del desiderio. Sul piano politico-sociale e simbolico-culturale, il silenzio non può essere il decisore: decisione della critica e decisione del cambiamento sono in lui sospese e a lui precluse. All'opposto, il silenzio è il decisore sovrano sul terreno etico, dove regnano l'inesprimibile e l'indicibile. Questi piani fondanti e non cumulativi non possono essere confusi, né consegnati all'oblio<sup>56</sup>. In caso contrario, trasferiamo al silenzio tutte le "astuzie della ragione" di hegeliana memoria.

Nondimeno, esiste un'astuzia del silenzio. Come dice Maffesoli: «Nel dominio del transpolitico gli strumenti tradizionali del politico sono privi di efficacia, ed è questo che rende gli atteggiamenti silenziosi assolutamente corrosivi ... Nei paesi dove esiste un regime totalitario perfettamente organizzato, si è presa l'abitudine di giocare di astuzia e di tacere. La dissidenza non è solo estroversa, essa può essere benissimo anonima e interiore». Resta, però, da precisare che l'astuzia (politica) del silenzio è un'arma, per così dire, difensiva. Notazione, questa, che non vale come delegittimazione e sottovalutazione del silenzio; tutt'altro. Si vuole soltanto cercare di definirne più congruamente il campo d'azione e l'ambito di espressione. In altri termini: è importante e urgente individuarne i confini, per non correre il rischio di costruire sull'"astuzia del silenzio" teoriche universalistiche, in funzione di surroga del mutamento radicale dell'esistente.

Notevoli e ampi sono i precedenti teorici che, in epoca moderna, hanno attribuito un "valore strategico" al silenzio e a sue modalità espressive equipollenti. Il riferimento teorico più corpo-

so è al paradigma barocco della "dissimulazione" che ha dominato il panorama politico-espressivo del Seicento europeo<sup>58</sup>. Ancora, va osservato che la libertà del "foro interiore" è una propaggine agostiniana nel corpo stesso del Leviatano di Hobbes e, più in generale, della trama concettuale e motivazionale del giusnaturalismo. Non possiamo, infine, dimenticare che il policentrismo medioevale e lo stesso diritto canonico prevedevano espressamente la legittimità del "diritto di resistenza" e la "resistenza armata" contro il tiranno. Su quest'ultimo punto, dobbiamo registrare l'onda lunga dell'influenza di quel pensiero antico che ha sempre teorizzato la legittimità della soppressione del tiranno. Regredendo ancora, qui siamo risospinti al "paricidio originario" su cui l'orda selvaggia ha costituito le prime forme di Stato. Come si vede il gioco dei richiami è vastissimo e solo un pensatore geniale come Vico è stato capace di tenere aperti sguardo e ascolto su questo "magma vulcanico" della temporalità e dell'esistenza.

Se il silenzio ha elaborato strategie astute contro i poteri, altrettanto, se non di più, hanno fatto i poteri contro il silenzio. Soprattutto nelle "società complesse", le strategie di sovversione silenziosa della vita interiore urtano contro la *colonizzazione* dei mondi vitali inverata dai codici capillari e complessificati dei poteri<sup>59</sup>. Il silenzio privato e interiore è, nella contemporaneità, destrutturato, normalizzato e recuperato dalle strategie metacomunicative dei poteri. Alla luce di questa palmare evidenza, ancora più urgente diviene richiamarsi alla mappa delle differenze tra "maggioranza silenziosa" e massa silente in rivolta che abbiamo tentato di schizzare nelle pagine precedenti.

La massa è un attore fondamentale: sia che si esprima nelle forme superiori e ascendenti del movimento; sia che si esprima nelle forme inferiori e discendenti di "maggioranza silenziosa". Ciò a riprova che senza le masse, in un modo o nell'altro, diventa problematico parlare di produzione e assunzione di storia, politica e cultura. Il ruolo che ha la massa nella storia, come soggetto attivo e/o soggetto agito, è della massima importanza. Dall'ispezione intorno ai comportamenti, alle opzioni, agli stereotipi e agli archetipi culturali della massa possiamo risalire a ritroso fino alla comprensione analitica delle caratteristiche della relazione di potere e della comunicazione simbolica; e viceversa.

Il ruolo ambiguo o, se si vuole, a più facce della massa è stato, per solito, assai poco indagato. Poche le eccezioni; e Canetti in testa a tutti. Da qui un processo di trascinarsi che ha fatto letteralmente rimuovere il tema dei movimenti dalla discussione politica e dalla elaborazione teorica. Anche qui poche le eccezioni: dalla riflessione isolata di F. Alberoni alla "sociologia dei nuovi movimenti".

La riflessione di Alberoni, su cui al lungo ci siamo soffermati nel capitolo precedente, si segnala per essere un tentativo strutturale di analisi del ruolo dei movimenti nella storia dell'Occidente; mentre, invece, la "sociologia dei nuovi movimenti" si propone lo specifico obiettivo della disamina dell'azione collettiva nella situazione del capitalismo maturo. Per Alberoni: «La storia dell'occidente è generata, in ampia parte, da movimenti. Movimenti religiosi, politici, culturali di ogni dimensione»<sup>60</sup>. Il tratto peculiare profondo dei movimenti, continua Alberoni, risiede in «qualcosa che avviene nella mente dell'individuo. Un'esperienza, un modo di vedere il mondo e di rapportarsi agli altri che ho chiamato *stato nascente*»<sup>61</sup>. Si rivela, pertanto, particolarmente fruttuoso esaminare i fenomeni dell'azione e della mobilitazione collettiva nelle società complesse, per cogliere quali "prospettive sulla realtà" essi aprano; impegno che abbiamo cercato di mantenere fermo nello svolgimento progressivo dell'opera.

Interi filoni di filosofia politica e di scienza politica, non sempre attestati sulle barricate della conservazione ma, anzi, spesso su posizioni liberal-democratiche e liberal-socialiste, hanno espunto il tema dei movimenti dalla discussione sulla democrazia e sulla sua crisi, temendone la carica corrosiva e denunciandone il carattere arcaico ed entropico. Questo sia sul "fronte interno" che nell'"ordine internazionale". Per tali approcci:

- a) sul "fronte interno": i movimenti sarebbero fattori di instabilità e ingovernabilità e, dunque, di dilatazione della crisi della democrazia;
- b) nell'"ordine internazionale": sarebbero fattore di insicurezza e vettore di guerra, turbando lo "scenario di pace" delle relazioni internazionali.

La crisi dei movimenti ha dato una mano al consolidamento di queste teoriche. Risalire alla crisi dei movimenti nelle società complesse e dare ragione delle nuove forme della mobilitazione collettiva è, perciò, un presupposto per far irrompere il tema dei movimenti nella discussione pubblica sulla democrazia e sul 'politico'. Tale azione di recupero tematico permette di problematizzare con maggiore densità il discorso sulla democrazia, sul conflitto e sulla pace. Al

tempo stesso, consente di affrontare il nodo duro su cui si incardinano e proliferano i fattori di guerra nel presente storico.

### Note al secondo capitolo

<sup>1</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1871.

<sup>2</sup> Sulla contrapposizione civiltà/cultura, si rimanda alle classiche pagine di N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988; in particolare, si rinvia ai due capitoli che compongono la Parte Prima ("Civiltà e Cultura") de "La civiltà delle buone maniere", rispettivamente: 1) "Genesi sociale dell'antitesi «civiltà» e «cultura» in Germania" (pp. 109-144); 2) "Genesi sociale dell'antitesi «civiltà» e «cultura» in Francia (pp. 145-163). Tra il primo e il secondo conflitto mondiale, è particolarmente nell'area culturale di lingua tedesca che il dibattito conosce una dirompente ripresa: cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 187-223.

<sup>3</sup> Per seguire questo dibattito, cfr. F. Alberoni, *L'élite senza potere*, Milano, Vita e pensiero, 1963; L. Cavalli, *Sociologia delle comunicazioni di massa*, in AA.VV., *Antologia delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1963; U. Eco, *Apocalittici e integrati*. Milano, Bompiani, 1964; M. Livolsi (a cura di), *Comunicazioni e cultura di massa*, Milano, Hoepli, 1969; G. Bechelloni (a cura di), *Politica culturale?*, Bologna, Guaraldi, 1970; C. Manucci, *La società di massa*, Comunità, 1970; F. Rositi, *Contraddizioni di cultura?*, Bologna, Guaraldi, 1971; A. Abruzzese, *Forme estetiche e società di massa*, Padova, Marsilio, 1973; G. Statera, *Società e comunicazioni di massa*, Palermo, Palumbo, 1974; A. Abruzzese, *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Napoli, Liguori, 1979; G. Bechelloni, *Modelli di cultura e classe politica*, Roma, Officina, 1979; G. Fabris, *Sociologia delle comunicazioni di massa*, Milano, Angeli, 1980; F. Rositi, *Mercati di cultura*, Bari, De Donato, 1982; R. Williams, *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1983; A. Abruzzese, *Ai confini della serialità*, Napoli, Sen, 1984; G. Bechelloni, *L'immaginario quotidiano*, Torino, Eri, 1984.

<sup>4</sup> La parte più significativa degli interventi di Morin sulla cultura, relativamente al periodo considerato, è possibile reperirla in *Sociologia della sociologia*, Parte terza ("Le culture della nostra cultura"), Roma, Edizioni Lavoro, 1985, pp. 207-285. L'opera in questione traduce le parti 1, 2 e 4 di *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984. Per i temi qui in discussione, si confronti, altresì, l'informata e approfondita prefazione di A. Abruzzese all'opera di Morin appena citata.

<sup>5</sup> E. Morin, *op. cit.*, pp. 206-210 e *passim*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 209-210; corsivi nostri.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>9</sup> È ancora questo il punto di vista affermato da R. K. Merton nell'importante articolo *Civilization and Culture*, "Sociology and Social Research", XXI, 1936, p. 112. Sul punto, è agevole rinvenire l'influenza delle concettualizzazioni di F. Tönnies, *Comunità e società*, Milano, Comunità, 1963. Per una panoramica critica su questo snodo particolare e sull'intera tematica, cfr. C. Kluckhohn-A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 24-25 ss.

<sup>10</sup> E. Morin, *op. cit.*, p. 215.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Uno dei percorsi esplicativi di tali tendenze epistemologiche sta nei due seguenti lavori: a) G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1983; M. Ceruti-P. Fabbri-G. Giorello-L. Petra (a cura di), *Il caso e la libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1994; ai due testi si rinvia per una esauriente bibliografia generale. All'interno di questa linea di sviluppo, nella prima metà degli anni '90, si inseriscono due Convegni del 1994: a) "Con Darwin al di là di Cartesio", organizzato dai Dipartimenti di Fisica e Storico-geografico dell'Università di Pavia, dal Politecnico di Milano, dalla Fondazione Bernasconi e dal Centro di Cultura scientifica "A. Volta" di Como, Pavia-Como, 17-19 novembre 1994 (cfr. M. Porro, *Simmetria e fantasia, dal caos all'ordine*, "il manifesto", 17/11/1994); b) "Ordine e caos", organizzato dal Goethe-Institute, Roma, 16-18 novembre 1994 (cfr. G. Ba., *Il caos fa bene al cuore e alla mente*, "il manifesto", 18/11/1994).

<sup>14</sup> Basti, al riguardo, ricordare due testi: *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Sperling & Kupfer, 1993.

<sup>15</sup> Sul punto, cfr. il contributo del sociologo francese M. Wiewiorka, *Racisme et xénofobie in Europe*, Paris, La Decouverte, 1994. Che il razzismo costituisca uno dei problemi latenti delle democrazie avanzate, pronto ad esplodere ciclicamente, è dimostrato, da ultimo, da un libro di C. Murray-R. Herrnstein (*The Bell Curve*) divenuto immediatamente un best-seller negli Usa, il cui obiettivo è dimostrare la "base genetica" dell'inferiorità intellettuale e culturale dei neri rispetto ai bianchi (cfr. F. Tonello, *Razze contro*, "il manifesto", 18/10/1994).

<sup>16</sup> Sul tema cfr. G. Sarpellon, *Emarginazione e dinamiche sociali*, "Animazione sociale", n. 1, 1988, p. 16; A. Chiocchi, *L'emarginazione sociale*, "Società e conflitto", n. 9/10, 1994, pp. 474-475.

<sup>17</sup> L'intreccio fenomenologico di questi processi di estensione illimitata, nel tempo e nello spazio, dei poteri elettronici è analizzato in maniera puntuale, ben 30 anni fa, da M. McLuhan in un'opera che, per quanto animata da una "sostanza politica" apertamente conservatrice, resta su molti punti geniale e profetica: *Gli strumenti del comunicare. I significati psicologici e sociali di ogni sistema di comunicazione*, Milano, Il Saggiatore, 1967 (ma New York, McGraw-Hill Book Company, 1964); Milano, Garzanti, 1977. Oggi l'estensione dei poteri dei media è praticamente illimitata, al punto che nel dibattito politico e informativo-comunicazionale sono, ormai, invalse espressioni quali "mediacrazia", "telecrazia", "democrazia elettronica" e simili.

<sup>18</sup> E. Morin (*op. cit.*, pp. 227-233) inserisce questa magmatica successione fenomenologica in una tendenza profonda: la "crisi della cultura colta", i cui elementi latenti rinviene nell'epoca di Luigi XIV, da cui si avviano all'esplosione del XVIII secolo, con il "processo di liberazione della parola" e/o della "sovranità della parola". In questa prima fase, sostiene Morin, prende luogo un processo dialettico, in virtù del quale ciò che è originariamente "marginale" ruota sino a diventare "centrale" (culturalmente e politicamente). Senonché, continua Morin, il processo della "dialettica culturale" e/o della "rotazione culturale" subisce una dirompente cesura, a cavallo del XIX e XX secolo. La crisi della "cultura colta" diviene, da qui in avanti, "crisi dell'arte" che, a sua volta, produce dei "neomodelli". Secondo Morin: "La crisi comincia davvero quando viene a mancare il modello da sostituire, cioè quando irrompe la prima ondata che non reca un contromodello, l'ondata *dada*. La crisi dell'arte comincia con Rimbaud e il surrealismo. L'arte al di sopra della vita, regno magico e incantato, paradiso della cultura colta, appare come un universo artificiale e vano. L'estetica e la vita stessa prendono il sopravvento sull'arte, nei punti in cui fermentano l'avanguardia negatrice e la corrente controculturale. Si cerca lo stupore nel caso (surrealismo), nel quotidiano finora sordido, nel sottoprodotto della cultura di massa (*pop art*). Anche qui, certamente, entrano in gioco i processi di recupero che utilizzano la crisi per la rifertilizzazione del sistema: il cinema diventa la settima arte, il fumetto, la nona. La nozione di arte si allarga. L'antioggetto diventa oggetto, come l'antiletteratura diventa letteratura" (*op. cit.*, pp. 228-229)..

<sup>19</sup> Ecco come si esprime, in un famoso documento del giugno 1968, la "Commissione Cultura e contestazione" dell'Università di Nanterre: "Nostro compito immediato è ... aiutare i lavoratori ad uscire dalle loro condizioni di esclusione dalla lingua, spezzare la repressione disumana che la mancata disponibilità del discorso impone ai lavoratori (poiché il linguaggio è ciò che tiene insieme l'umanità), dimostrare che l'esclusione dei lavoratori dal discorso ha le sue radici nella divisione tra le classi... Trasmettere cultura non significa riprodurre la rigidità dei rapporti pedagogici tradizionali, ma piuttosto avviare un lavoro comune reale e concreto che rende tale trasmissione possibile ed efficace." (cit. da P. Ortoleva, *Saggio sui movimenti del 1968 in Europa e in America*, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 299).

<sup>20</sup> Il tema è svolto con impegno e acume da C. Davidson, *Tattica e strategia nella multiversità*, Bari, De Donato, 1969, pp. 11-29. In particolare, merita di essere riportato un lungo brano della lettera di una studentessa al "New York Times" del 29/11/1964:

Sono arrivata a questa scuola pensando che non ce l'avrei fatta. Sbagliavo. Ce la faccio. Posso perfino piazzarmi tra i primi. La mia tabella di marcia giornaliera è dura. Mi alzo alle 6,30... Dopo cena lavoro fino a mezzanotte e mezzo. In principio, più o meno alle prime settimane, sto bene. Poi comincio a chiedermi che significato abbia tutto questo: mi sto educando? La risposta ce l'ho... Mi sto educando come *loro* vogliono. Così mi convinco che l'unico motivo per cui sto facendo tutto questo è di prepararmi; e contemporaneamente mi accorgo di buttare via questi anni di preparazione. Non sto imparando quello che voglio imparare... Non mi importa niente del sistema feudale. Io voglio sapere della vita. Voglio pensare e leggere. Ma quando?... La mia vita è un turbine, da cui vengo travolta, senza esserne cosciente. Io sono quello che *voi* chiamate vitale, ma, non so come, io non vi trovo nulla di vitale... Così posso prendere un 30... ma quando ci ritorno sopra scopro che questo 30 non significa niente. È un numero che voi usate per farmi andare avanti... Mi chiedo che cosa io stia facendo qui. Mi sento contraffatta; io non mi appartengo... Vi chiedete le ragioni della delinquenza minorile. Se ne farò parte, vi dirò perché è successo. Mi sento chiusa in una bara e non posso muovermi e neppure respirare. La mia vita non vale nulla. Si svolge racchiusa in alcune costruzioni di un *campus*; ma non va più in là. Ho deciso di ribellarmi" (cit. da C. Davidson, *op. cit.*, pp. 14-15).

<sup>21</sup> S. Golin, in "New Left Notes", 7/10/1966; cit da C. Davidson, *op. cit.*, p. 17; corsivo nostro.

<sup>22</sup> Cfr. C. Davidson, *op. cit.*, p. 17 ss.

<sup>23</sup> Inchiesta della "Monthly Review", luglio-agosto 1959; cit. da C. Davidson, *op. cit.*, p. 34.

<sup>24</sup> C. Davidson, *op. cit.*, p. 35.

<sup>25</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967.

<sup>26</sup> Ma proprio qui, si sostiene, sta il punto debole della multiversità: «... tutti i tentativi per insegnare l'ignoranza al posto della conoscenza sono finiti male» (C. Davidson, *op. cit.*, p. 47).

<sup>27</sup> Come correttamente informa P. Ortoleva (*op. cit.*, p. 216, nota n. 3), la formulazione della categoria si deve a M. de Certeau, *La prise de la parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968. Ortoleva, del pari, rinvia ad un altro importante testo di quegli anni: G. Lantieri Laura-M. Tardy, *La révolution étudiant comme discours*, "Communications", n. 12, 1968; va ricordato che l'appena menzionato n. 12/1968 di "Communications" è monografico sul tema: "Mai '68. *La prise de la parole*". Si riferisce alla menzionata opera di de Certeau anche E. Morin, *op. cit.*, pp. 212-213; ma qui, dell'Autore in questione, viene considerato l'approccio "esistenzialista" alla cultura. Un riferimento all'opera di de Certeau è, infine, reperibile anche in B. Bongiovanni, *Attraverso le interpretazioni del maggio francese*, in A. Agosti-Luisa Passerini-N. Tranfaglia (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68*, Milano, Angeli, 1991, pp. 103-123; si tratta degli "Atti" del Convegno di studi ("Università e società italiana. Le culture e i luoghi del '68"), organizzato nel novembre del 1988 dal Dipartimento di Storia dell'Università di Torino. Nel nostro lavoro, anziché di presa *della* parola, abbiamo preferito "parlare" di presa *di* parola che ci sembra proponga un'accezione della categoria più dinamica e meno condizionata da concettualizzazioni di tipo dogmatico-universalistico. Diciamo ciò per un ulteriore, e non secondario, ordine di motivazioni: riteniamo che non sia possibile "prendere" la parola, afferrarla sino a divenirne il demiurgo; piuttosto, se ne può fare "impiego", "ritrovandola", reinventandola e rigettandosi nel vortice degli eventi reali, delle passioni e dei sentimenti. Se questo risponde al vero, non si dà presa *della* parola, anche per la decisiva circostanza che la parola stessa "prende"; o, meglio: la parola è (anche) "presa" *di* vita reale.

<sup>28</sup> Non sono, questi, fenomeni esclusivi dei movimenti degli anni '60 e '70; anzi, si rivelano come una delle costanti storiche delle più grandi mobilitazioni politiche di questi ultimi due secoli. Nota con acume il fenomeno P. Ortoleva: "Nel corso della rivoluzione francese, nel '48, nella Comune, nel Biennio rosso, i momenti «alti» della partecipazione di massa al processo insurrezionale erano sempre stati accompagnati da uno straordinario intensificarsi della circolazione di giornali, opuscoli, appelli, e dalla creazione di sedi di dibattito in cui venivano affrontati, insieme, i problemi immediati dell'azione politica e le grandi questioni della società presente e futura. L'ingresso nella sfera pubblica di strati che ne erano stati in precedenza esclusi, in tutte queste occasioni, si accompagnò all'impetuoso incremento della comunicazione politica: frutto di una «presa della parola» da parte di quegli stessi strati, e ancor più da parte degli intellettuali (generalmente «marginali» anch'essi) che se ne facevano portavoce" (*op. cit.*, p. 83).

<sup>29</sup> La costruzione teorica dei paradigmi dell'"agire comunicativo", come è noto, si deve a J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986. Senza nulla togliere all'importanza e al rigore del discorso teorico di Habermas, proponiamo implicitamente un diverso impiego concettuale della categoria, articolando, inoltre, alcune esplicite linee di critica.

<sup>30</sup> Sul punto, cfr. A. Petrillo, "Critica della verità" e ricerca della vita in Michel Foucault. *Questioni di metodo*, "Società e conflitto", n. 7/8, 1993; ora raccolto in *Saperi a confronto. Talcott Parsons e Michel Foucault*, Avellino, Associazione Culturale Relazioni, 1995.

<sup>31</sup> "L'affermazione di una identità è stata la grande questione politica messa in evidenza dagli studenti a partire dagli '60. Penso che, dopo gli anni '60, la soggettività, l'identità, l'individualità costituiscono un problema politico di primo piano. È pericoloso, secondo me, considerare l'identità e la soggettività come componenti profonde e naturali, non determinate da fattori politici e sociali. Dobbiamo liberarci del tipo di soggettività di cui trattano gli psicanalisti. Siamo prigionieri di una certa idea di noi stessi e del nostro comportamento. Dobbiamo cambiare la nostra soggettività, il rapporto che abbiamo con noi stessi" (M. Foucault, *Il potere della finzione*, "il manifesto", 5/10/1994). Si tratta di una intervista rilasciata da Foucault alla rivista americana "The Three Penny Review" nel 1980, ora ripubblicata in *Dits et écrits 1954-1988* (a cura di D. Defert-F. Edwald), Paris, Gallimard, 1994, su cui è stata condotta la trad. italiana proposta da "il manifesto" (presumibilmente di Anna Maria Merlo). L'opera raccoglie tutti gli articoli e le interviste di Foucault comparsi su giornali francesi e stranieri, nonché interventi di varia natura, per un complessivo di 365 testi organizzati in sequenza cronologica.

<sup>32</sup> Per una discussione più generale del campo positivo e di quello negativo dei movimenti degli anni '60 e '70, si rinvia agli altri capitoli.

<sup>33</sup> In tema di "controcultura", il testo più significativo rimane T. Roszak, *Nascita di una controcultura*, Milano, Feltrinelli, 1969. Sull'argomento, spunti interessanti si trovano anche in P. Ortoleva, *Sui movimenti del 1968...*, cit.

<sup>34</sup> Questa contraddizione, non adeguatamente avvertita e padroneggiata dai movimenti, è magistralmente descritta da E. Morin: "È uno sbalorditivo connubio (vissuto del resto permanentemente dall'autore di queste righe) tra l'odio della cultura, nel senso in cui questa è «inversione della vita», e l'amore della cultura, nel senso in cui questa non è solo quintessenzialità e concentrazione della vita,

ma sembra possedere la forza di cambiare la vita, almeno nell'immaginario... È proprio nel Maggio del 1968 che si coniugano tutti gli assalti culturali-anticulturali, l'aggressività *estetica* contro l'arte e l'aggressività *etica* contro la cultura. Da una parte questa rivolta assume un aspetto ideologico ben noto; dall'altra un aspetto esistenziale di rivoluzione culturale" (*op. cit.*, pp. 230-231; corsivi nostri).

<sup>35</sup> E. Morin, *op. cit.*, p. 230.

<sup>36</sup> Per un'analisi circostanziata ed acuta del processo, cfr. M. Perniola, *Simulacri del potere e potere dei simulacri*, in *La società dei simulacri*, Bologna, Cappelli, 1983, pp. 7-16; si tratta della Relazione letta al Convegno "Pratiche dell'immaginario, pratiche del reale", Mantova, 21/10/1978.

<sup>37</sup> Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, Firenze, Vallecchi, 1979. Le migliori analisi di Marx sull'argomento sono reperibili nei seguenti testi: *Il Capitale*, Libro I, Torino, Einaudi, 1975; *Manoscritti economico-filosofici del '44*, in *Opere filosofiche giovanili* (a cura di G. Della Volpe), Roma, Editori Riuniti, 1968.

<sup>38</sup> Illuminanti, al riguardo, alcune affermazioni del 1994 di G. Malgara, "gran signore" della pubblicità italiana (presidente di Upa, Auditel e Audipress), il quale, in un'intervista a "Prima comunicazione" del mese di ottobre del 1994, individua "con candore" i mercati tendenzialmente strategici della pubblicità: "Primo, tempo libero e turismo. Il 70% del mercato mondiale del turismo è costituito da giovani al di sotto dei 25 anni, che si muovono in modo pazzesco. E qui, in questo moto vorticoso dei giovani, sta una delle cause della mondializzazione dei marchi. Vanno in Russia? Vogliono la Coca Cola anche in Cina, i McDonald anche a Mosca, l'Haagen Dazs anche in Italia. Secondo mercato: istruzione. L'istruzione è diventata un bene prezioso, è la via del futuro. E si comincia a spendere in istruzione. Al Mit o alla Harvard Business School non vanno più soltanto i figli delle grandi famiglie e degli industriali. Può essere un obiettivo, un'ambizione per tutti. Esagero, ma mi serve per spiegare il fenomeno. Istruzione: un mercato immenso fatto di lingue, specializzazioni, formazioni interdisciplinari, ritorno all'università per crescere intellettualmente e per rigenerare la propria cultura, tecniche di apprendimento e nuove tecnologie connesse, letture, documentazioni. Nuovo mercato, mercato gigantesco, senza limiti o confini. E ancora nuovo denaro. E poi il terzo mercato di domani: la salute. Un mercato di dimensioni enormi che noi abbiamo affrontato in modo sempre passivo. La salute era un bene che nei mercati del passato era presa in considerazione fino a una certa spesa. Al di là di quella non ci si poteva curare, si moriva. Mancavano le strutture, mancava il valore attribuito alla parte finale della vita. Roba inutile, inutile spenderci. Fine. Mancavano i soldi per costruire il mercato della salute. C'era Lourdes ma non c'era il mercato, se mi passa questa immagine un po' tosta ma efficace. Ora i soldi per la salute si trovano, si mettono da parte. Si fanno le assicurazioni... Diciamo che nel mondo della salute abbiamo vissuto per anni di illusioni, ora possiamo e vogliamo avere certezze. Le illusioni costavano niente, le certezze costano, e molto. Ecco un altro mercato gigantesco. E poi il quarto mercato del futuro, ma che è già dietro l'angolo: la vecchiaia. Cos'è stato fino ad oggi il vecchio in Italia? Una panchina al parco con prati mortaccini e spelati, cappello di paglia, pantofole, giornale. Una cosa molto triste. Invece oggi al vecchio dobbiamo dare assistenza medica, psicologica, vacanze e, se possibile, un reinserimento in qualche nicchia lavorativa. E questo costa denaro. E chi lo paga? Certamente non il sistema, che mette a disposizione le strutture che, però, vanno pagate. Un altro mercato gigantesco, con connotati anch'esso mondiali" (cit. da S. Menichini, *Vecchi e malati, mercato del futuro*, "il manifesto", 25/10/1994). Come dire: prima si produce alienazione, malattia ed emarginazione; dopo si lucra su alienazione, malattia ed emarginazione. Il cerchio si chiude con assoluta precisione.

<sup>39</sup> Puntuali e attuali osservazioni sull'argomento si trovano in M. Beaud, *Il mondo si ribalta. Capitalismo senza alternative, mercificazione senza limiti*, "Le Monde diplomatique/il manifesto", n. 6, ottobre 1994, pp. 14-15. Riportiamo alcuni passaggi dell'articolo:

Saranno mercificati - e già hanno cominciato ad esserlo - tutti i momenti della vita umana, tutte le funzioni della società e, in misura sempre maggiore, tutte le dimensioni di una Terra ridotta ad essere ormai soltanto l'ambiente di vita della specie umana. In sintesi, la mercificazione dell'uomo, delle società e della Terra stessa... La dinamica principale del nostro tempo è l'estendersi dei rapporti mercantili e capitalistici a quasi tutti i campi: dal sostentamento al benessere delle persone all'andamento delle imprese e delle organizzazioni, dal funzionamento dei sistemi di informazione e di decisione alla gestione delle attività politiche, dei sistemi sociali, dell'ambiente e della Terra stessa... Il suo terreno di coltura è la generalizzazione della merce: la mercificazione dell'uomo (sanità, commercio del sangue, degli organi, della procreazione, con la prospettiva della gestione genetica della sua intera esistenza), delle funzioni sociali (istruzione e formazione, conoscenza e gestione dell'opinione pubblica e in prospettiva delle decisioni politiche, delle tensioni e dei conflitti), delle attività umane superiori (ricerca scientifica, elaborazione delle conoscenze, delle opere intellettuali e artistiche e in futuro la gestione dei principi e dei valori), rapporto con la natura (misure anti-inquinamento, produzione e urbanistica non inquinanti e domani la gestione del piano-

ta) ecc. ... Tenuto conto delle caratteristiche della merce generalizzata, trovarsi in una posizione di punta di questo capitalismo significa essere padroni delle nuove conquiste tecnologiche: l'informazione (con la gestione dei sistemi complessi), la teletrasmissione (con le nuove prospettive della digitalizzazione), le biotecnologie (con le cartografie e le terapie genetiche): tutte tecnologie che, per numerose applicazioni, si collegano o si associano tra di loro" (p. 14).

Le dichiarazioni prima riportate di Malgara, nel quadro appena tracciato, si rivelano essere semplicemente "realistiche" e confermano la spietata analisi di Beaud: il trionfo della *merce globale* conduce all'epoca dell'*irresponsabilità illimitata*, in cui tutto è deciso dalle "regole del mercato" e dalle logiche interne ai flussi monetari-finanziari (p. 15).

<sup>40</sup> M. Perniola, *op. cit.*, pp. 8-9.

<sup>41</sup> In questa direzione, già M. Perniola, *op. cit.*; ma non sempre, qui e in seguito, il filo delle nostre analisi e delle nostre conclusioni converge con quello di Perniola.

<sup>42</sup> Cfr., sulla problematica e le fenomenologie socio-politiche connesse, Associazione culturale Relazioni, *L'emarginazione*, vol. II, *Consistenze storiche: sviluppo industriale e integrazione/esclusione sociale in Italia (Dalla ricostruzione agli anni '70)*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1995.

<sup>43</sup> *Ibidem*; in particolare, il cap. III.

<sup>44</sup> *Ibidem*; in particolare, il cap. I.

<sup>45</sup> Per una analisi dei principali testi della letteratura operaista, dagli anni '60 ai '70, si rinvia A. Chiocchi, *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 9, 1995; in part., il cap. V.

<sup>46</sup> Gruppo di Ricerca su "Società e conflitto", *Storia, linguaggi e memoria: le riscritture del '68*, "Società e conflitto", n. 00, 1989, p. 454; ora in *Snodi. Percorsi di analisi sugli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 6, 1995.

<sup>47</sup> Si veda anche A. Chiocchi, *Movimenti...*, cit; in part., il cap. I, § 1.

<sup>48</sup> Cfr. M. Maffesoli, *La massa: resistenza e socialità*, "Invarianti", n. 9/10, 1989, p. 41.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*; corsivo nostro.

<sup>51</sup> Cfr. A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. La "Scienza Nuova" di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

<sup>52</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988.

<sup>53</sup> M. Maffesoli, *op. cit.*, p. 43.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Per una prima ricognizione in questo senso, sia consentito rinviare a A. Chiocchi, *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

<sup>57</sup> M. Maffesoli, *op. cit.*, p. 44.

<sup>58</sup> Cfr. R. Villari, *Elogio della dissimulazione*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

<sup>59</sup> Cfr. J. Habermas, *La colonizzazione del quotidiano*, "Quaderni piacentini", n. 74, 1980.

<sup>60</sup> F. Alberoni, *Genesis*, Milano, Edizion CDE, 1990, p. 15. Su questo testo di Alberoni e, più in generale, sulla sua analisi del rapporto tra movimenti e istituzioni, si rinvia al precedente capitolo.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

### CAP. III LA DIFFICILE IDENTITÀ: TRA POLITICA, BISOGNI E DESIDERI

#### 1. Il Sé e l'Altro nella rete di sistema, ambiente e movimenti

Anni fa, reinterprestando criticamente A. Touraine<sup>1</sup>, G. Marramao ha affermato: "In quegli attori collettivi per antonomasia che sono i movimenti si incarna non solo un'attività trasformatrice, ma più precisamente "una azione creatrice". Il loro agire non è, dunque, dell'ordine della *praxis*, ma piuttosto dell'ordine della *poiesis*"<sup>2</sup>. Ancora più chiaramente: "Touraine non sembra avvedersi delle implicazioni racchiuse in queste premesse assiomatiche: proprio la sottolineatura dell'aspetto "autopoietico" dei movimenti sociali chiama in causa la necessità di una loro analisi in chiave simbolica e sistemica; per cui, anche una volta ammesso (e *non concesso*) questo carattere *naturaliter* creativo dell'azione collettiva, non vi è ragione per escludere un'analisi in chiave simbolica del funzionamento delle stesse strutture codificate dalla società"<sup>3</sup>. Ciò conduce Marramao, sulla base della critica formulata da Luhmann<sup>4</sup> al codice binario ordine/conflitto, a una importante conclusione: "l'impossibilità di assiomatizzare ad antitesi le coppie ordine-conflitto e istituzioni-movimenti"<sup>5</sup>. A queste due coppie antitetiche, pertinentemente Marramao aggiunge quella parimenti improponibile tra razionalità strategica e razionalità comunicativa; e qui il bersaglio è dato dalle teorie di Habermas e Apel, con un riferimento positivo alla critica, in proposito, avanzata da G. E. Rusconi<sup>6</sup>.

Un approccio sistemico-simbolico ai movimenti appare come un livello di partenza minimo e irrinunciabile. Con una precisazione: l'impiego degli strumenti sistemico-simbolici deve essere fortemente critico. Soprattutto a questo punto il contesto deve essere e mantenersi *meta-ermeneutico*, critico a confronto delle stesse analitica e sistematica coniugate dall'ermeneutica e dalle *Weltanschauungen* ermeneutiche. Il codice binario Sì/No come non può essere applicato alle teoriche della complessità e dei sistemi, così non può trovare validazione a riguardo dell'ermeneutica. Non è questione di prendere o lasciare un armamentario cognitivo e analitico; ma di farvi criticamente i conti, fuori dal pregiudizio culturale e ideologico.

L'azione collettiva ha ontologicamente per riferimento il sistema sociale. Sul carattere di sifatta germinazione allignano le più diversificate teorie interpretative. L'azione collettiva è prodotto della crisi del sistema, oppure ne è la causa? Intorno a questo dilemma si è dibattuta e consumata la sorte della ricerca sociologica nei suoi vari indirizzi. Ma il dilemma è mal posto. D'altronde, dire che l'azione collettiva è, al tempo stesso, prodotto e causa della crisi del sistema, pur venendo a capo di un'antinomia concettuale infondata, assomiglia a quelle verità banali che, spiegando tutto, non ci dicono assolutamente niente di preciso. Osserva correttamente A. Melucci: "all'interno di fenomeni storici di azione collettiva occorre distinguere una pluralità di significati analitici, che eliminano l'apparente unità dell'oggetto empirico e comportano una valutazione differenziata delle sue componenti strutturali e delle sue implicazioni politiche"<sup>7</sup>. Lo stesso può dirsi, su un altro versante, del sistema sociale quale oggetto empirico sfaccettato e polisemico. Necessita, pertanto, puntare l'occhio sulle componenti differenziate e stratificate che, sul piano non solo empirico ma anche significazionale, mettono capo alla "unità" di ogni oggetto e di ogni fenomeno. Ne deriva che: "Nessun fenomeno d'azione collettiva può dunque essere assunto nella sua globalità, perché non parla mai un linguaggio univoco"<sup>8</sup>. Ciò perché, ancora più al fondo, reperiamo operante la dialettica della costellazione identità/differenza. Polisemia e multiversità dell'azione dei movimenti affondano in questo sostrato le loro radici e da qui si ramificano i loro flussi di senso. *Identità* (come messa in opera dell'*architettura di differenze interne*) e *differenza* (come *contrassegno specifico dell'identità* posta in campo) sono due piani coesistenti, i quali paiono particolarmente visibili e traccianti nei movimenti degli anni Sessanta e Settanta. I due piani si intersecano costantemente: l'uno chiarisce l'altro e lo investe con un *surplus* significazionale. Il senso politico stesso dell'agire dei movimenti sprigiona da questa costellazione ed è soltanto da qui che può essere veramente afferrato e messo in codice.

Un movimento di azione collettiva pro emancipazione è la traduzione in forme storiche e politiche di un'etica ben specifica e di una dialogica della comunicazione e della libertà precisa. Diparte da qui la proposta di una connessione produttiva tra le forme della politica date e le risorse etico-ecologiche riposte nel potenziale sistemico e ambientale. Attore sociale collettivo e

sistema paiono, così, stringersi in un nodo indistricabile, oltre le assiomaticizzazioni opposizionali di una sistematica teorica sin troppo ingenua ed elementare. Partendo da qui, ci si può porre un interrogativo assai rilevante: attraverso quali passaggi e quali fenomenologie gli *inputs/outputs* dell'attore si divaricano e si autonomizzano da quelli del sistema? Quali processi di deviazione si insinuano?

I processi di deviazione sono di vitale importanza per la conservazione e la riproduzione di ogni attore (sociale o istituzionale che sia); ma se si rigidizzano, producono sclerosi nel sistema e nell'ambiente. Ogni attore è la interpretazione e la risoluzione storica di tutto il campo complicato dei temi e delle problematiche sociali: dal suo punto di vista parziale e secondo la sua parziale collocazione. Da qui la moltiplicazione di sistemi di mezzi/fini estremamente diversificati tra di loro. Attore, sistema e ambiente, per conservare se stessi, mettono a rischio il mantenimento della coesione sociale e delle forme politiche attraverso cui questa si è solidificata. Il sistema dei mezzi/fini della coesione sociale risulta minacciato dalle azioni e volizioni dei movimenti e dall'incedere dei processi di trasformazione sociale che differenziano i cicli storici e il loro stesso decorso interno. Chi chiede libertà per Sé, all'inizio, la chiede come sottrazione di libertà all'Altro, in una sequenza strategica a "somma zero". In questo strato dell'essere sociale e delle forme dell'espressione e della comunicazione, il Sé e l'Altro si fronteggiano e collidono. La libertà del Sé agisce contro la libertà dell'Altro; la libertà dei movimenti contro la libertà dell'istituzione e tutto all'opposto. Siamo qui ancora lontano dalla situazione limite ipotizzata da Gehlen. Ciò che incombe, però, è una dura e spesso occlusione comunicativa; un sistema compatto di veti e divieti etico-politici incrociati.

Si provi a leggere entro questa mappa di senso la storia sociale e politica italiana degli ultimi 25-30 anni del secolo scorso. Il carattere poetico delle istituzioni si è appalesato assai impoverito e impoverente, a lato dei movimenti. Per contro, particolarmente attiva è apparsa l'anima spossessante-disgregatrice dell'istituzione. D'altro canto, la dimensione poetico-creatrice dei movimenti ha costantemente omesso di riferirsi all'istituzione quale puntello, sostegno esterno ineliminabile dell'interiorità e dell'etica della decisione pubblica. La proposta di una nuova etica della comunicazione e della libertà, da essi pur proveniente, è rimasta sospesa a mezz'aria. L'inconsequenza poetica dell'istituzione e l'indigenza etico-comunicativa della proposta dei movimenti hanno operato quali vettori di stabilizzazione negativa. Dal versante dei movimenti, un "inizio radicale" è rimasto, così, incompiuto; si è come ritratto e corrosivo ed è stato via via accerchiato e cinto d'assedio. In questo senso, il Sessantotto è stato, effettivamente, un inizio. È perfino troppo agevole rilevare il carattere non universalisticamente politico dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Al punto che indirizzi di ricerca divergenti, come le teorie sistemiche e la sociologia dei nuovi movimenti, convergono pienamente verso questa conclusione tematico-analitica<sup>9</sup>.

## 2. Ruolo del 'politico' e irruzione del desiderio

Già da anni esiste, però, un altro importante orientamento che interpreta il Sessantotto e il ciclo successivo come integralmente qualificato politicamente<sup>10</sup>. Secondo P. Virno, in tutti gli "scomparti del vivere associato" occupati dal Sessantotto "si ebbe trasformazione *perché* vi si fece penetrare la politica. Anzi, perché la politica irruppe con uno stile alquanto barbarico, debilitando le "specificità" e travolgendo giudiziose perimetrazioni". Il che comporta un dato estremamente importante, prontamente rilevato da Virno: "Ciò che talvolta ci fa timidi a riconoscere l'autentica impronta digitale del '68 è la critica serrata della politica, che gli stessi movimenti di lotta intrapresero a metà degli anni '70". Quali i topoi politici messi in questione? Ancora Virno: "Della politica, allora, fu messo in questione il connaturato universalismo, la disperante *semplicità* insita nei suoi progetti generali, la sottomissione del presente al futuro, un'incorreggibile predilezione per le idealità rigide. È stata quest'altra rottura, intervenuta nel frattempo, a deformare la lente con cui si guarda ora alla *felice* inflazione politica che il '68 ha provocato". Questa "politicizzazione pervasiva", appunto contro la *reductio ad unum* universalistica: "si limita a far emergere in bella vista tutto ciò che merita di venire *distrutto*". La critica della politica mette qui in *bersaglio* e, insieme, come dispositivo e traccia del cambiamento: "La politica del '68 è come un re Mida disfacitore: ciò che tocca, non può restare come prima. L'armonia che pare vincolare ogni anfratto e meandro della presente società è un'armonia negativa: è contemplata come ciò che deve andare in malora. A torto, dunque, almeno in riferi-

mento al '68 in senso stretto, si muove l'accusa di integralismo politicista. Non si vede l'allegria dello spirito distruttore, che snida e smaschera, che crea spazi e fa pulizia".

Si tratta di osservazioni pertinenti e anche illuminanti che hanno, però, il difetto di essere troppo generalizzate. Soltanto entro un concetto del 'politico' a forte densità storico-sociale, l'ipotesi della politicizzazione integrale appare avere una sua congruità. Poiché lì, effettivamente, il 'politico' compare come "destino": la destinalità del 'politico' recupera, ricombina e sussume entro di sé la dimensione e la *poiesis* creativa di tutte le sfere espressive dell'essere, del fare, dell'agire, del rappresentare e del comunicare. Ma si tratta di una *physis* e di un'*episteme* che del 'politico' danno una concettualizzazione e una raffigurazione fortemente datate. È noto che su questa *poiesis* e questa *episteme* si è a lungo esercitato il tentativo di Carl Schmitt di recuperare (a mezzo di Hobbes, del decisionismo giuridico europeo e del pensiero controrivoluzionario cattolico), le categorie del conflitto interumano agli *axiomata* normativi eccezionali della sovranità<sup>11</sup>. Qui il problema della rappresentazione e della forma del 'politico' si pone come soluzione del dilemma dell'unità di un popolo e della sua identità; dilemma estrapolato e cristallizzato proiettivamente come "destino dell'Europa", a partire dal '500. Il carattere tradizionale e conservatore del pensiero schmittiano si configura immediatamente come reazione virulenta al concetto di 'politico' categorizzato dal pensiero greco antico<sup>12</sup>; non soltanto come tentativo di oltrepassare l'orizzonte liberale-democratico. Il richiamo alla *physis*, allora, non evoca semplicemente il superamento aristotelico del ragionamento sofista, per il tramite del principio di non-contraddizione, senza qui entrare nel merito né dell'uno e né dell'altro; ha anche una più corposa valenza e più pregnante figurazione. Se l'uomo è un "animale culturale" (Gehlen), a mezzo della cultura può continuamente costruire e ricostruire, come in effetti fa, la sua *physis* (Benjamin). Se, dunque, è culturale la *physis* dell'uomo, non possono il 'politico' e le sue culture porsi come "centro" o "vertice" dell'azione ed espressione: tanto nell'interiorità quanto nella società. Sta qui l'euristica disincantata della recezione luhmanniana della complessità, a prescindere dalla coniugazione politica conservatrice a cui Luhmann perviene. Cultura politica, per quanto il 'politico' si addensi e integralizzi, è solo e sempre stratificazione e lato della cultura. Curvare, pertanto, l'ermeneutica del Sessantotto verso un modello di politicizzazione integrale appare non completamente congruo.

Detto questo, rimane un problema di fondo: indagare segnatamente le culture politiche e le forme politiche codificate e criticate nel Sessantotto. Esigenza su cui Virno giustamente - e con pertinenti osservazioni - insiste particolarmente. Ora, il superamento del limite contemplato e configurato dal 'politico' borghese è dato da un pensiero e da una prassi che pensano "alla politicizzazione di tutto l'agire, il conoscere, il comunicare come a una rara specie di pienezza e di benessere"? È proprio vero che siffatto superamento necessario possa scaturire da una semplice operazione negativa di critica rovesciante, con esiti ludico-estatici, configuranti lo *stato d'eccezione della felicità*? Nemmeno nel paradigma politico più compatto e denso di "felicità pubblica" che nella contemporaneità sia dato di conoscere - quello di Hannah Arendt - rientrano i motivi e le ragioni della felicità intima e dell'interiorità. La felicità, nella sua vertigine profonda e nella sua rete abissale, sfugge al 'politico' ed è politicamente impronunciabile e irrapresentabile. La pienezza del benessere e la sua rarità non sono interamente nominabili dalla politica: *non sono nomi propri del 'politico'*, per quanto mezzi e fini del 'politico', emancipatoriamente orientati, abbiano come loro orizzonte l'attingimento della felicità (pubblica), del benessere (sociale) e della ricchezza e dell'integrità (materiale e culturale). Nell'esperienza dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta, i luoghi dell'etica della comunicazione e della dialogica della libertà e il corpo rimosso e desiderante della felicità hanno intersecato i luoghi e il corpo del 'politico'. Hanno fatto *angolo* col 'politico'; non già *vertice* o *centro*. Giustamente, Virno tiene a porre in luce e a difendere i valori e le forme messi in codice dal Sessantotto sul piano politico, avverso una ritornante e imperante banalizzazione e caricaturizzazione politiche del Sessantotto. È altrettanto importante, se non di più, riconoscere che sono proprio l'inseguimento e il procedere critico dei valori politici del Sessantotto il lato meno riuscito del Sessantotto; la parte del Sessantotto più esposta alla fascinazione pietrificante che involge e si arrotola attorno agli incantesimi del pensiero e dell'azione del passato. Non il 'politico', ma l'etica della comunicazione e la dialogica della libertà, gli stili e gli idealtipi di una rinnovata ricerca della felicità: ecco il reticolo più caldo e profondo del Sessantotto.

Certo, si tratta di istanze e domande anche politiche, non indifferenti all'oggetto e al soggetto del 'politico'. Ma qui siamo, al fondo, in una costellazione di senso laterale al 'politico'<sup>13</sup>. Libertà e felicità, nella loro più intima essenza e nel loro impulso di trascendimento, sono temi e

figure solo lateralmente politici: fanno angolo col 'politico', appunto. Errato è interpretare il Sessantotto come politicizzazione integrale, a fronte della "spoliticizzazione" e della "neutralizzazione" che, per effetto della planetarizzazione livellante della tecnica, hanno invaso le pieghe del sociale, i respiri del tempo e il cammino dell'esistenza. Il Sessantotto non è stata la risposta dei movimenti al dominio della tecnica, onde mettere in forma il territorio salvato e redento del 'politico', di fronte alla senescenza catastrofica delle forme della rappresentazione politica borghese. Non è stata, il Sessantotto, una mera reazione; bensì un'azione sorgiva e creatrice. Fuori di ciò tutto del Sessantotto è morto; in ciò il Sessantotto non cessa di dimorare con noi, per quanto passato e non riesumabile. Esso è stata origine disincantata di un nuovo domandare e di un nuovo rispondere. Il crepuscolo del Sessantotto non ha significato il tramonto di questo domandare e di questo rispondere. Questa la presenza, l'impronta, la traccia e la forma che del Sessantotto si sono volute coprire e carpire. Chi col fango e col fuoco; chi con la polvere; chi con il ripudio. Qui restaurazione e superamento si sono ritrovati a braccetto e si sono strizzati l'occhio, profondamente affini come gemelli siamesi. In Italia, la migliore raffigurazione di questo movimento speculare è data dal *paso doble* danzato in tutti gli anni Settanta dall'ondata neorestauratrice e dalla lotta armata<sup>14</sup>. Qui il superamento, di matrice hegeliana, preconizzato dalla seconda ha fatto arrostitire sul fuoco di una tragica combustione. Qui poteva e può soccorrerci il *passo indietro* heideggeriano. La melanconia furente delle istituzioni ha fatto massa con il furore melanconico della lotta armata. Depressione e furia hanno costituito l'humus interno di un prisma storico e sociale.

Se il Novecento è stato un secolo di fuoco, gli anni Settanta italiani sono stati un decennio di ferro. Il Sessantotto (prima) e i movimenti degli anni Settanta (dopo) sono rimasti irretiti e sradicati in questo prisma: non ne hanno saputo guadagnare l'uscita, finendo letteralmente col soffocare. L'istituzione è mutata, per tenere testa ai movimenti: ne fa fede la gamma qualitativa e l'estensione delle politiche sociali in tutto il corso degli anni Settanta. I movimenti sono stati incapaci di trasformare l'istituzione. Il velo gelatinoso dell'istituzione ha congelato i movimenti, privandoli del loro senso poetico. La poiesis dell'istituzione è divenuta una presenza minacciosa: più che conferire sicurezza e sostegno al terreno mosso dell'interiorità e dell'etica, è andata mutandosi in ordigno a presidio della propria sicurezza. Per contro, la poiesis dei movimenti, nella messa in opera dei propri valori posizionali, ha stentato a riconoscere la posizione poetica dell'istituzione in quanto tale. I movimenti hanno voluto alludere a una poetica che scalzava e scalcava la posizionalità dell'istituzione, non riconoscendole nessun carattere di pilone di sostegno. Pensiero e culture dei movimenti sono stati, sul punto, lineari e cumulativi, autoreferenziali, anziché aperti e problematici.

L'insecurizzazione che è sortita dall'occlusione della interazione e della comunicazione tra movimenti e istituzioni si è profilata come la classica chiusura del circolo. Il positivo dell'istituzione si è come sospeso e la scena è stata interamente occupata dal suo negativo. Sul fronte opposto, positivo e negativo dei movimenti non hanno saputo intimamente colloquiare con la posizionalità primordiale dell'istituzione, intenzionando due effetti perversi, insieme simmetrici e complementari: (i) non hanno visto il lato positivo dell'istituzione e (ii) non hanno saputo difendersi adeguatamente dal suo lato negativo, lasciando che sotto i suoi colpi andasse destrutturandosi il loro patrimonio di senso più autentico. Anche per questo il Sessantotto non è stato che un inizio: la sua eco, proprio a fronte degli errori e delle sconfitte, non si è giammai spenta. Distanziandosi dall'ambiente dell'istituzione i movimenti non hanno saputo riconoscere il mondo arcano dell'istituzione come parte del loro proprio mondo. Così, non hanno saputo ricostruire un proprio mondo come ambiente. Impossibile, su queste basi, che loro proponessero per l'istituzione un paesaggio pubblico ed etico/ecologico più profondamente motivato e ancorato sulle ragioni della libertà. Queste le zone della posta in gioco, quando si parla di interazione conflittuale tra istituzioni e movimenti. Il gioco conflittuale e interattivo si snoda lungo le coordinate della libertà come paese, la cui possibilità occorre incessantemente ricostruire e affinare.

Se è vero, come sostiene M. d'Eramo, che il Sessantotto segna per i movimenti e le nuove generazioni l'uscita dall'*innocenza* spuria dell'ideologia borghese, è altrettanto vero - come ci ha insegnato Nietzsche - che l'innocenza non ideologizzata richiama ineliminabilmente la *responsabilità*. Si è massimamente innocenti, essendo massimamente responsabili. Innocenza e responsabilità costituiscono una diade etico-politica indisgiungibile. Ecco: l'innocenza dei movimenti non è stata massimamente responsabile. Da qui il suo carattere indigente. Deficit di innocenza e deficit di responsabilità come si coappartengono, così si codeterminano. Qui nasce

il limite più intenso della libertà sul versante dei movimenti: l'innocenza non è stata pienamente responsabile e la responsabilità non è stata pienamente innocente. L'innocenza è un esonero che, per far maturare pienamente il proprio orizzonte, ha bisogno di responsabilizzarsi; all'opposto, l'impegno della responsabilità, senza l'azione liberante dell'innocenza, scade a imperativo tecnocratico-professionale. Lo sgravio dalla zavorra della tecnica fa tutt'uno con la germinazione di nuove forme dell'interrogare la costellazione essere/umanità: *siamo sempre tutti innocenti e responsabili*. Ma possiamo esserlo per difetto o per eccesso: il difetto indica la soccombenza e la schiavitù; e l'eccesso l'autonomia e la libertà. Ed è vero: nelle pieghe della semplificazione dell'innocenza che è tipica del Sessantotto, come colto da M. d'Eramo, nasce la "cultura del sospetto". Ma cosa è il *sospetto*, se non l'altra faccia della *carenza* di responsabilità? Da questa carenza spesso si ingenera una sfiducia nei confronti dell'Altro; soprattutto quando si tratta dell'Altro generalizzato sotto forma di istituzione.

Il sospetto è la paura alimentata dal labilizzarsi della responsabilità e diventa angoscia paranoica sotto l'urto della presenza e della pressione dell'Altro, la cui azione diviene indecodificabile e assume il risvolto oscuro della minaccia e del mistero. Il sospetto è l'ombra della libertà, la sua sostanza cancerogena. Questa ombra primordiale vanifica l'apertura al mondo: dei movimenti verso l'istituzione e dell'istituzione verso i movimenti. Se i movimenti del Sessantotto hanno contraddittoriamente coniugato innocenza con responsabilità, l'istituzione è parsa letteralmente smarrire la propria innocenza. Stretta tra istituzioni e movimenti, la libertà ha pianto lacrime amare. Ma, perlomeno, i movimenti hanno piantato durature impronte e lasciato tracce di resistente, per quanto immatura, libertà.

Nella perdita dell'innocenza, invece, l'istituzione diviene simulacro dell'ideologia e si deresponsabilizza totalmente rispetto alle sue funzioni di puntello e di sostegno: si difende, anziché difendere. O meglio: la difesa di se stessa si centra più sulla difesa dei valori generalizzabili e condivisi di cui è centro e che sono precipitati in crisi; anziché aprirsi e muoversi alla ricerca di altri storicamente e socialmente più cogenti. Non fa i conti, in breve, con la massa critica che la va progressivamente delegittimando, reclamandone la metamorfosi. Col negarsi alla metamorfosi si postula come immutante.

Tuttavia, come rilevato da Virno e da M. d'Eramo, la categoria del sospetto ha una connotazione positiva: il sospetto verso *quella* istituzione e la sua politica; verso la stessa politica nelle sue concettualizzazioni universalizzanti, aggiunge d'Eramo. Il sospetto ha una bipolarità: è *fiducia* in un che di superiormente motivato e *sfiducia* in ciò che pare comprimere, senza valide ragioni, l'esistenza. Il guaio comincia esattamente nel punto in cui la bipolarità viene trasformata in un sistema chiuso: la fiducia diviene *fideismo* e la sfiducia *pregiudizio*. Ecco le due lame di una processualità negativa, di destituzione e distanziamento dal fondamento originario. Ha osservato R. Rossanda: "Tutto cambiò ma non perché assunse le ragioni di quella spinta, bensì in modo da negarne il fondamento. E per fare questo l'ordine costituito si ripensò e chiuse una problematica che pure, nel decennio sessanta, era stata sua"<sup>15</sup>. Una ragione in più per far ritorno a quell'origine a cui tutto il cambiato che conseguì arrecò un'ingiustizia e fece un torto. Lo scarto e la cesura, rispetto a quell'originario fondamento, vi sono stati<sup>16</sup>. Nel "tutto" che ricomincia, quando e se ricomincia, ben poche forme di espressione si potranno conservare di quelle remote origini, se non un'eredità, un'indicazione, una traccia. È indubbio che anche qui si gioca la partita di un ricominciamento.

*Occorre deviare dalle deviazioni*. È attraverso processi, per così dire, di secolarizzazione che il Sessantotto si è modernizzato sotto i bagliori delle tecniche della livellazione e della pianificazione e sotto l'effetto di paralisi di fondamentalismi etici e politici. Ritornare indietro vuole qui dire: *desecolarizzare* il percorso, l'animus e le culture del Sessantotto, fino a ridiscendere alla sua rimossa posizionalità strategica. E desecolarizzare non vuole qui dire sacralizzare o teologizzare. Tutt'altro. Per il Sessantotto, la contraddizione è stata morte, anziché vita; dissipazione, anziché germinazione felice. Ritornare indietro significa qui: fare ritorno alla vita, nel punto/tempo in cui essa erompe come aurora giocosa, solcata da dolorosi, eppure produttivi travagli. Non è caccia a un bene perduto che furiosamente e visionariamente si vuole resuscitare. Ciò che è morto è morto e non può più rivivere. Va, però, onorato e rispettato. Ciò che vivo è stato nel passato non può vivere e rivivere all'infinito, rimodellando il presente a sua somiglianza: se è stato incapace di affermare la sua vita matura ieri, ancor più lo è oggi. Se è stato immaturo rispetto al *presente del passato*, ancor più lo è rispetto al *futuro del presente*. Si fa sempre ritorno a un inizio; ma non per ripeterlo (cosa, del resto, impossibile). Piuttosto, per attingere un avvio autentico; per tentare e sperimentare un cammino di non calcolata e incal-

colabile novità, rarità e pienezza. Ogni inizio è non solo - weberianamente - *statu nascendi*; ma durata e durabilità che, sovente, interrompono, sospendono e deviano la latenza energetica originaria in un movimento di ripiegamento e positivizzazione. Così è stato per lo *statu nascendi* dei movimenti<sup>17</sup>.

V'è un'intuizione assai felice e assai tempestiva di E. Fachinelli, contenuta in un articolo del febbraio del 1968, apparso su "Quaderni piacentini"<sup>18</sup>. Tra le pieghe più recondite e più significanti delle culture del Sessantotto c'è l'estroffessione di uno scambio maledetto che si vuole avversare assolutamente: quello tra *sicurezza* (delegata all'istituzione) e *identità* (individuale e di gruppo). Lo scambio, per intendersi, su cui si impianta la formazione e lo sviluppo dello Stato moderno, soprattutto nella versione pattizia fornita dal paradigma teorico di Hobbes. La cultura del Sessantotto, in linea generale, rifiuta questo scambio e ricerca un nuovo e totalmente altro paradigma fondativo e fondazionale. Il paradigma pattizio è avvertito come minaccia e praxis tendente alla fagocitazione dell'identità. Come egregiamente coglie Fachinelli, la cultura giovanile allora in incubazione: "Cioè abbina un'offerta di sicurezza immediata a una prospettiva irrinunciabile: la perdita di sé come progetto e desiderio. La liberazione *dal* bisogno sembra anzi avere come sua condizione la rinuncia al *desiderio*"<sup>19</sup>. L'offerta istituzionale viene declinata, in quanto vista come concetto-prassi opposizionale all'identità. Tra due concetti-prassi antinomici, viene privilegiato il polo dell'identità. È la non rinuncia al Sé, al suo progetto desiderante, che fa primato sull'istituzione. Qui il progetto del Sé non combina affatto un progetto di istituzione "altra"; semplicemente, rifugge come estraneo e "nemico" il piano dell'istituzione. La liberazione dal bisogno, che pure è dall'istituzione garantita, viene patita come contestuale rinuncia al desiderio. Il desiderio, dunque, viene sentito e agito di contro al bisogno.

Che il bisogno sia anche il terreno della fungibilità, dell'uniformità ed economicità dello scambio (di qualunque natura possa essere) pare, ormai, universalmente accettato. Che, inoltre, introduca all'interno delle costellazioni del 'politico' presenze e categorie economico-sociali lontane dalla purezza cristallina richiesta ai paradigmi politici è divenuta una conquista definitiva, dopo la grande lezione di H. Arendt<sup>20</sup>. La critica che la cultura del Sessantotto inoltra alla dialettica del bisogno, soprattutto nella sua declinazione hegel-marxiana, appare quanto mai calzante<sup>21</sup>. Ciò che non convince è la incomunicabilità assoluta qui istituita tra bisogno e desiderio e, più ancora, la configurazione del desiderio come fondazione dell'identità e della libertà; inclinante verso una concenzione del mondo ludico-estatica, desiderante dell'identità e della libertà. Weltanschauung che dicotomizza il rapporto tra il Sé e il Gruppo e tra l'Io e l'Altro, tra "principio di piacere" e "principio di realtà", giocando il primo contro il secondo. Appare evidente che l'adesione desiderante al principio di piacere, sull'onda della lettura che in quel tempo Marcuse andava fornendo di Freud e della realtà delle società avanzate<sup>22</sup>, ha una portata e una scansione enormemente positive. Ma il principio di realtà non coincide con la realtà data. Esso, più al fondo, è ricerca di un reale più vero, autentico nella sua fondazione e nel suo divenire. Il medesimo principio di piacere è ricerca di una *realtà* per il desiderio e per la felicità. Un desiderio senza realtà o fuori dal reale è cammino in felice della disperazione o della ottusa banalità: il desiderio trascende la realtà; ma da essa parte e ad essa fa ritorno, per una sua rigenerazione. Tra piacere e realtà si colloca il desiderio, contro i bisogni di un reale avvilito e piatto, spossante e povero. Ma qui il desiderio incontra il bisogno di libertà, il bisogno di verità: il bisogno di vivere nella ricerca della libertà e della verità.

La dialettica del desiderio messa in campo dal Sessantotto rivela qui la sua parzialità. Nel corso del tempo, un *desiderio dissidente monco* si capovolge nuovamente nella spirale della dialettica del bisogno, disgiunto dalla verità e dalla libertà, da cui pure aveva preso le distanze nel suo costituirsi iniziale. Al fondo, opera una non consapevolizzata e affrontata *paura della morte*: il desiderio che dissente rintana nella mutilazione la sua sopravvivenza, poiché nel compimento intravede la sua propria morte. Rileva Fachinelli che è qui essenziale per la sopravvivenza: "... non l'*oggetto* del desiderio, ma lo *stato* di desiderio. E perché questo permanga, bisogna perdere l'illusione di una sua incarnazione definitiva del desiderio: il desiderio appagato è morto come desiderio, e alla sua morte fa seguito la morte del gruppo"<sup>23</sup>. È la non accettazione della morte qui il problema. Eluse sono la necessità e la giustizia della morte: *si deve morire*. Morire è giusto ed è ineliminabile luogo di nascita, come ci insegnano preziosi filoni di pensiero antichi e moderni. Un principio di piacere che si costituisce come l'antinomia del principio di realtà crea con le sue elaborazioni ed elucubrazioni un architrave di *cupio dissolvi*. È l'esperienza del dolore e della morte che si incunea come argine contro questa dissol-

venza; come transito della crescita della libertà e della felicità; come ineliminabile stazione dell'essere.

Lo *statu nascendi* del desiderio non può convertirsi in *status* generalizzato, in euforizzazione permanente. Ciò che nasce è degno di morire: solo se si accetta la necessità e l'inevitabilità - in una parola: la giustizia - della morte, si può veramente cominciare e ricominciare a vivere. Nella parabola del proprio sviluppo e della propria crescita si deve entrare in relazione col mondo e la realtà; e lì procedere a costruzioni e ricostituzioni di Sé, strutturando i propri mondi e le proprie realtà. Se temono il contatto e la contaminazione, il Sé e l'identità non è la loro innocenza che conservano; bensì la loro deresponsabilità e la loro immaturità. L'innocenza e la responsabilità si conservano e fortificano proprio passando indenni e temprate per il vortice maculato della storia, gli ambienti asettici e complimenti dell'istituzione, i limiti e i pesi gravosi del tempo. Per costituirsi è sempre al proprio Sé che ci si deve ritrarre, ma per costruirsi e maturare è sempre fuori di Sé che ci si deve strutturare, architettare e decentrare. Le azioni e le volontà orientate si dispiegano attorno alla doppia dialettica del ritrarsi e del decentrarsi. In essa costruiamo ed esperiamo, volta a volta, orientamento; conferiamo senso al nostro vivere e morire; sperimentiamo il senso della vita e della morte.

Lungo questo cammino, le deviazioni a confronto del nostro luogo di nascita sono molteplici e ricorrenti. Deve essere così, affinché il proprio Sé sappia della propria libertà e della propria felicità, del proprio limite e della propria indigenza; affinché faccia esperienza intima della propria esistenza e della vita e della morte in genere. Non sempre le deviazioni sono attribuzioni di senso; è più facile riscontrare il contrario, andando esse a reticolare una sottrazione di senso, una povertà. È sempre un'eccezione felice stare dentro a un inveramento di senso; è sempre un evento straordinario essere protagonisti e spettatori di un'esperienza che esalta il senso. Questa eccezione e questo evento delimitano un ordine che si distanzia, sì, dall'istituzione, ma non la nega o rinnega in quante tale. Trasformare il mondo in un ambiente, reclama un'insopprimibile partecipazione dell'istituzione. Altrimenti le donne e gli uomini costruiscono per Sé *ripari*; non già *dimore*. È intorno all'interrogativo: quale istituzione?, che i movimenti degli anni Sessanta e Settanta hanno omesso di fornire puntuali risposte. Afferma Fachinelli: "Il richiamo al "principio di realtà" viene scambiato per un richiamo all'*ordine*, vale a dire alla realtà che una certa società incarna e pretende assoluta. Quando poi la società si considera totale, e pretende di abbracciare ogni possibile realtà, ogni possibile forma di bene, ciò che le nega viene considerato e trattato come inesistente o cattivo"<sup>24</sup>.

Ecco l'aporia non sciolta: l'ordine contemplato dal principio di realtà non è perciò stesso l'ordine incarnato dalla società data. Piuttosto, il principio di realtà vale già come configurazione che confuta la alienazione e la reificazione stratificate socialmente, da cui va allontanandosi, richiamando un ordine il più possibile sgravato da alienazione e reificazione. È qui che si incontra e abbraccia col principio di piacere - il desiderio dissidente -, per una messa in forme reali del cambiamento del mondo e dell'esistenza. Desiderio dissidente e azione ribelle costituiscono le tessere di un mosaico indivisibile: *desiderio di felicità* (del primo) e *bisogno di libertà* (della seconda) non sono rescindibili; pena il naufragio e la perdita di costellazioni dell'essere, del rappresentare e del comunicare che sono, invece, irrinunciabili. Solo tenendo ferma questa complicata e problematica connessione, si possono evocare e cristallizzare nuove forme nell'ordine esistenziale, relazionale, etico e politico della storia e dell'esperienza, accedendo a una nuova frontiera della felicità e della libertà. Accesso che prende origine dal commiato dall'ordine esistente, esperito nella sua interezza problematica in una linea di tensione che si muove alla ricerca delle sue proprie forme e del suo proprio tempo.

Non è un inizio che succede a una fine; ma un inizio e una fine che procedono insieme. È l'inizio che qui fa esperienza della fine, quando questa non è ancora intervenuta, poiché già ne intravede e patisce le figure e il movimento, ben dentro l'intimità del tempo e ben fuori la sua immanenza immediata. Solo il registro ricombinato di intra-temporalità ed extra-storicità rende qui giustizia al tempo e all'esistenza. Portare il tempo là dove più anela e spera, nel suo altrove, equivale a tornare al centro del suo proprio limite e del suo male, per inseminare lì una deviazione che non sia degradazione oppure offesa, ma cura estrema e umile. Così liberandosi dalle strettoie del presente, stretto e offeso tra immanenza immediata e prospettiva catastrofica.

### 3. Identità e sistema politico: modernismo dell'agire e anacronismo dell'ideologia

Il tragitto tra immanenza e catastrofe è una delle tante possibili curve del tempo e dell'esistenza; come lo è quello tra immanenza e libertà. Ora, proprio tra immanenza e libertà, tra appagamento e felicità si sono situati i movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Che l'abbiano fatto senza delimitare con compiutezza il campo dei limiti e dei problemi non elimina questo dato assai importante. Ciò fa dire: quei movimenti, le loro culture e le loro forme espressive restano un lembo tenacemente vivo, per quanto oggi improponibili e assolutamente inattuizzabili.

Ma approssimiamoci al limite più specificamente politico che i movimenti degli anni Sessanta e Settanta hanno mancato di sviscerare. La pluralità di senso che ha connotato i linguaggi dei movimenti e la simbolica poliedrica che denota l'istituzione non hanno impedito rappresentazioni altamente ideologizzate. L'istituzione è stata messa in secondo piano, quasi scalzata, dal sistema politico che, a sua volta, si è andato trasformando in regime politico (nel senso strettamente politologico dell'espressione). La linea di fuga del sistema politico dall'istituzione ha fatto sì che esso si pensasse e rappresentasse come totale e totalizzante: a far principio dalla *conventio ad excludendum* e dal recupero istituzionale, in funzione subordinata, dell'opposizione comunista, attraverso un modello di democrazia consociativa che ha avuto negli anni Settanta la sua traduzione puntuale nel governo di solidarietà nazionale<sup>25</sup>.

I meccanismi della decisione istituzionale e del funzionamento delle istituzioni sono, così, stati fatti segno di una pressione esautorante. Ciò nel bel mezzo in cui la struttura centralistica e piramidale del sistema politico veniva progressivamente meno, sotto l'urto della complessificazione delle dinamiche sociali e culturali. Un sistema politico in crisi di legittimazione e di autorità si è finto istituzione, a essa sovrapponendosi e surdeterminandosi, per nascondere (e nascondersi) la sua caduta di centralità. Il sistema politico si è riconvertito, assumendo le sembianze di un regime politico-istituzionale, dove le differenze e le autonomie tra sistema dei partiti e sistema delle istituzioni andavano progressivamente sfumando. Il sistema politico si è sostituito alle istituzioni, rimpiazzandole e assumendone le funzioni e le competenze. Ecco perché, nel caso italiano, si può e si deve parlare di regime politico. Questo esito ha fatto soffrire la dinamica istituzionale, infeudandola sotto gli interessi e le logiche del sistema dei partiti. La realtà delle istituzioni languiva, sotto la tirannia del regime politico: la realtà e l'essenza della prima non corrispondevano alla realtà e all'essenza del secondo.

La cultura politica dei movimenti non ha saputo cogliere questa differenza e questa contraddizione, scambiando per verità l'immagine di potenza e pervasività che il sistema politico mistificatoriamente dava di sé; arrivando a ipostatizzare una identità immediata tra istituzione e sistema politico. Il fatto è che nel crogiuolo della complessità le strutture significazionali, i codici interpretativi e le categorie simboliche mutano, senza che ciò sia avvertito dall'ideologia e dagli apparati ideologici. Ne deriva una sorta di schizofrenia tra immagine di Sé e del mondo, da un canto, e realtà del Sé e del mondo, dall'altro. La praxis politico-istituzionale irrigidisce ulteriormente sistema istituzionale e forma di Stato, tra il modernismo dell'agire e l'anacronismo dell'ideologia.

L'asimmetria tra ideologia e praxis alimenta un perverso intervento modernizzante che, spesso, della complessità propone una visione precipitante e tecnocratica: i fondamentalismi ideologici irrisolti e retrostanti viziano e deturpano l'innovazione politica. L'ideologia è di stampo universalistico e organicistico-totalizzante; la praxis è frantumata, priva di "centro" costituzionalmente fondato e di un referente orientato congruamente in senso moderno. Ciò ha favorito l'assalto ideologico (prima) e lo smantellamento politico (dopo) allo/dello Stato sociale, con la conseguente e accentuata assunzione, nel corso degli anni Ottanta, delle spinte mercatistiche come variabili indipendenti del "mercato politico". Qui riemerge in superficie il nocciolo duro delle forme e delle rappresentazioni politiche immanenti allo Stato repubblicano: il porsi del *compromesso politico* come baricentro dell'azione politica, a tutto danno del *patto costituzionale*<sup>26</sup>.

Se è il compromesso politico, anziché il patto costituzionale, il centro unitario del 'politico', il regime istituzionalizzato presidia e salvaguarda ideologicamente se stesso e il compromesso posto a fondamento della sua esistenza. Non è l'istituzione in quanto tale che si mette in totalità e si struttura come totalità. Tutt'altro. È solo l'ideologia del sistema politico e del regime politico-istituzionale che si integralizza. Nella realtà politica è un compromesso (meglio: il compromesso) che si totalizza. È, dunque, uno schieramento, un'aggregazione a offrirsi sotto le

mentite spoglie della totalità. Spoglie di ben cattiva infinità, si tratta di aggiungere. È il compromesso su cui si schiera il raggruppamento vincente ad avere un "centro" (la Dc, per un trentennio); non già l'istituzione. Ciò vuole dire che è possibile lavorare ad un raggruppamento alternativo solo che si muti la gerarchia di priorità tra compromesso politico e patto costituzionale. Riscrivendo il primato del patto costituzionale e allargandolo a tutti i soggetti e le parti storicamente e socialmente emerse, l'asimmetria tra ideologia e praxis non ha più luogo di esistere. Effettivamente, da qui, codice e praxis del 'politico' si innovano e danno congruamente conto delle ragioni della modernità e della complessità.

Il modernismo conservatore e le ideologie neo-fondamentaliste sono qui battibili; modernismo e neo-fondamentalismo che, però, vanno preliminarmente isolati nel loro codice genetico e nella loro struttura normativo-significazionale, per essere a questa altezza demistificati. Le false identità e il gioco simulatorio delle apparenze delle ideologie politiche vanno capillarmente investigati e identificati dall'analisi politica, se non si vuole finire preda di drammatiche illusioni ottiche. È proprio l'identificazione Dc/Stato, p. es., che costituisce una delle più vistose topiche delle Br; in realtà, non di identificazione si è trattato, bensì di appropriazione dello Stato da parte del regime di cui la Dc era il centro inamovibile. L'ossessione totalizzante riempie perfino gli interstizi dell'area del compromesso politico e, da qui, viene ideologicamente trasferita alla forma di Stato, weberianamente detentore del monopolio della violenza legittima. L'effetto di sgravio e di liberazione connesso alla perdita di un "centro" e di un "vertice"<sup>27</sup>, nel caso italiano, si trasforma in vizio strutturale, in una sorta di patogenesi politica istituzionalizzata. La cultura politica dei movimenti ha omesso di leggere questa patogenesi, ritenendola normalità, tendenza affiorante e vincente entro le forme dello Stato tardocapitalistico, mancando di comprendere che la creazione di un regime politico-istituzionale autocentrato era la scorciatoia tipicamente italiana che risolveva in maniera spuria l'impossibilità di declinare, nella complessità, una totalità politica organicistica.

La codificazione del 'politico' come "centro" degli universi sociali trovava l'impedimento strutturale nella messa in forma e nelle forme della società avanzata e della complessità. Da qui la necessità della scorciatoia: vale a dire, il sovrapporsi del sistema dei partiti al sistema delle istituzioni. I movimenti degli anni Sessanta e Settanta non inquadrano precipuamente questa evidenza e questa fenomenologia, accomunando nella stessa critica e crisi di legittimazione istituzione e sistema politico. Ma il prevalere dei partiti sulle istituzioni e del sistema politico sulla società civile non sono lo sbocco necessario del 'politico' e dell'istituzione. Tra 'politico' e statale permangono confini; come una soluzione di continuità si dà nel rapporto tra istituzione e sistema politico. I paradigmi politici dei movimenti, invece, non distinguono tra 'politico' e statale, tra istituzione e sistema dei partiti. Tutti insieme questi elementi differenziati gerarchicamente, funzionalmente e simbolicamente sono giustapposti e surrettiziamente fusi in un'indistinta totalità, poco probabile già sul piano euristico.

L'incapacità di operare distinzioni politiche; di cogliere le differenze che attengono al rapporto comunicativo tra la sfera della politica e quella statale; di fare analisi perspicue attraverso proposizioni linguistiche significative intorno alla semantica e al rituale del sistema dei partiti e delle istituzioni: ecco, in rapida successione, alcuni dei limiti più rilevanti della cultura politica dei movimenti. Davvero, non si vede proprio come si possa difenderla in blocco o pensare di riprodurla. Costituisce ciò, forse, l'anima del Sessantotto da cui occorre con più urgenza prendere commiato. Di questa anima rimane da salvare la critica dell'esistente e dell'esistenza politica canonizzata dai modelli ideologici vigenti; non le forme.

Se, come dice Melucci<sup>28</sup>, un movimento sociale è sempre un sistema di azione collettiva esprimente un conflitto travalicante le regole del gioco date, è pur vero che le forme del conflitto, di per se stesse, non bastano a delimitare una nuova arena politica, una nuova teoria/prassi dell'appropriazione e dell'uso dei beni e delle risorse. Certo, il conflitto medesimo è un'evocazione dell'ordine e l'ordine stesso si regge sulla mappa di insediamenti e disseminazioni conflittuali. Ma il correlato di ordine e conflitto inverte una vischiosità tutta particolare: come il conflitto non è la catastrofe dell'ordine, così l'ordine non è il demiurgo del conflitto. Il puro e semplice potenziamento incrementale dell'arena del conflitto non vale a catastrofare la scena nel territorio dell'ordine: qui crolla definitivamente il mito politico cardine della cultura dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta.

Si ingenera qui la necessità di un radicale cambio di paradigma della teoria del conflitto, in stretta colleganza con un altrettanto radicale cambio di paradigma della teoria dei movimenti. L'ordine tiene di fronte a turbolenze conflittuali intense e, a volte, prolungate: il sistema ride-

termina la sua stabilità, attraversando i flutti dell'instabilità che lo scuotono, ma anche riassestano e stabilizzano, procedendo per una morfogenetica rivitalizzata<sup>29</sup>. Le dinamiche dell'integrazione si sono fatte più pervasive e quelle del conflitto meno incisive. Se il conflitto non può che attenere alle regole del gioco, il correlato di ordine e conflitto, con le regole del gioco, consente di mettere in questione il gioco. La posta in gioco, allora, non è semplicemente data dall'ordine, il potere, la sovranità; ma, più intensamente, da "quale uso di quale" ordine, "quale potere" e "quale sovranità". Non più semplicemente: quale ordine?; bensì, più intensamente: quale mappa dell'insieme ordine/conflitto? In questa nuova architettura del possibile si inserisce l'interrogativo: quale topologia per la libertà? Il posto di movimenti e istituzioni va ricercato con riferimento alla massa di questi interrogativi. Ecco, dunque, che non si tratta semplicemente di riassetto i diritti di cittadinanza e ridisegnare il reticolo della cittadinanza politica.

Che lo si voglia ammettere o no, in Italia, i conflitti sociali degli anni Sessanta e Settanta hanno profondamente alterato e trasformato il paesaggio sociale, politico, simbolico e i costumi. Non serve esorcizzarli e demonizzarli ed è insensato sacralizzarli. Si tratta di prenderne coraggiosamente atto fino in fondo, al di là della nostalgia e dell'astio. Che i cicli di questi conflitti si siano chiusi non mantenendo per intero tutte le loro promesse e premesse pare indubbio. In questo senso, la loro conclusione coincide con la loro sconfitta. Ma, dopo il loro passaggio, l'intero oceano delle tranquille e pigre certezze del passato è stato irreversibilmente e fruttuosamente agitato. In questo senso, il loro compimento non ha coinciso con la loro sconfitta. Che si siano prodotti nuovi dogmi e nuove verità eretiche non meno conformistiche e piatte di quelle contestate indica che i movimenti non sono stati del tutto capaci di operare una rottura radicale col passato; ma nemmeno, entro certi limiti, questa rottura poteva darsi.

Ciò mette in forma le loro ombre e le loro luci. Parla di una ambiguità sfuggente, ora definitivamente fuggita via, passata. A chi resta e a chi viene dopo il compito di riafferrarla e decifrarla, per quello che ancora rileva. Si tratta di un'ambiguità assai essenziale; di un transito non consegnabile all'oblio o all'arsura della polvere del deserto. L'insieme differenziato e frastagliato dei cicli di lotta della conflittualità sociale degli anni Sessanta e Settanta ha descritto una vera e propria fenomenologia dell'azione collettiva e dei movimenti sociali, unica nel suo genere nei paesi dell'area capitalistica avanzata. Fenomenologia che, a un tempo, rappresenta la genealogia e la genesi della metamorfosi dell'azione collettiva in Italia. Nel ventennio che va dall'esperienza tripartita del 1944-47 agli anni Sessanta, l'Italia si trova a passare da paese eminentemente agricolo a paese organicamente industrializzato, andandosi a connotare come società capitalistica avanzata. Come se non bastasse, a questa già intensa combinazione di accumulazione originaria e sviluppo si aggiunge un'ulteriore transizione: quella che dalla seconda metà degli anni Sessanta va principiando a installare la società complessa. Talché lo stesso sviluppo capitalistico degli anni Cinquanta e dei primi Sessanta viene distanziato e recuperato in una nuova morfogenesi: la società ad alto contenuto e ad alto potenziale comunicativo-informativa.

Con gli inizi degli anni Settanta, a cominciare con la automazione e flessibilizzazione dei processi produttivi, questo repentino e "violento" mutamento di scena ridisegna gli assi di azione, le coordinate e i baricentri culturali della struttura del paese e della tela dei comportamenti sociali. La riscrittura in toto di tutti i sistemi di identità, dall'economia alla politica, dalle istituzioni alla cultura, dai raggruppamenti aggregazionali alla trasmissione dei flussi di relazione, può dirsi ultimata col finire degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta. Tre rivoluzioni capitalistiche (accumulazione originaria, sviluppo e società dell'informazione e della comunicazione), altrove procedenti attraverso transizioni di lunga durata, in Italia si sono annodate e addensate, con una intensità inverosimile, in un solo trentennio. La velocità impressionante delle trasformazioni si è sposata con un che di effimero e provvisorio: il ciclo vitale di ciò che insorgeva insisteva su un arco spazio-temporale di incredibile brevità, quasi condannato precocemente alla vaporizzazione e alla sublimazione. Di fronte a ogni sistema di identità insediato, il tempo e lo spazio volavano via, rendendo fuggevole l'identità e la sua vita. Appena nato un sistema di identità, già ne bussava alle porte un altro, a guisa di trionfante tiranno che spazzava via tutto l'esistente. Un attimo: ecco quale è diventato lo spazio/tempo dell'identità; la distanza tra alba e crepuscolo del "nuovo" appena nato e già diventato "vecchio". Il tempo si è come accorciato e azzerato e lo spazio si è slargato all'infinito, miniaturizzandosi infinitamente, nel contempo.

Regnare sul tempo e sullo spazio che gli compete è divenuta ardua cifra dell'impossibilità: qui questo antico sogno faustiano si è inabissato definitivamente nei miasmi della storia. Ciò

che non era riuscito all'uomo (Faust), riesce alla tecnica: la sublimazione e la vaporizzazione del senso e dell'identità indicano l'avvenuto trionfo della tecnica. Il *vuoto* dello spazio/tempo sembra, così, essere la controparte e, allo stesso tempo, la base storico-antropologica dei nascenti movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Un vuoto che si caratterizzava come mobilità estrema e frenesia del mutamento, come slittamento progressivo e senza fine della semantica del vivere sociale e dell'esistenza. Uno slittamento che pare non concedere appigli, prese di afferramento e che, purtuttavia, viene esperito come superamento afferrante, spossante e onnivoro. Con il generarsi e il riprodursi dei moti, dei ritmi, delle dislocazioni e delle comunicazioni in *tempo reale* e *spazio zero* del flusso informazionale, la ipercondensazione e la iperfluidificazione controllata degli ambiti di vita sociale e delle scansioni dell'interiorità hanno raggiunto l'apogeo e da lì hanno continuato il loro alacre lavoro. Ma il tempo non è mera oggettualità; è pure "soggettività" che oggettiva le forme dello spirito e che crea la vita. Dice M. Yourcenar: il tempo è un grande scultore. E, come ogni scultore, deve anche sottostare alla materia spirituale e creativa che plasma e modella, non potendone essere mai e per intero il demiurgo.

#### **4. Identità, gruppo e individuo: tra dicibile e indicibile, visibile e invisibile**

L'ostinato e, per molti versi, fecondo attestarsi dei movimenti del Sessantotto sull'identità di gruppo è la reazione storica ed esistenziale alla nuova genetica in formazione dello spazio/tempo. Ma l'identità di gruppo appare risposta troppo fragile e irrimediabilmente votata allo scacco. La nuova genetica dello spazio/tempo spazza via ogni identità che non sia costitutivamente e consustanzialmente affondamento nel territorio mosso dell'interiorità, che altrimenti rimane catturato nella cattiva infinitizzazione della tecnica. Il gruppo come collante e come esistenza storico-politica è stato il surrogato della sofferenza e dell'angoscia, della gioia e della malattia di vivere dell'individuo. La libertà così messa in forma e allusa non è richiamo della azione, tensione verso la sua rigenerazione. Posizionato sull'identità di gruppo, l'agire è stato un processo a bassa intensità trasformativa: *azione senza libertà*. O meglio: la struttura della libertà viene incardinata e compressa in uno schema d'azione che esalta il gruppo a danno dell'individuo. Il concetto-prassi che della libertà viene fornito è squassato da una profonda dimidiazione interna. Non tanto perché le differenziazioni interne sono ritenute incolmabili, quanto per il motivo che la differenza gruppo/individuo non viene, al fondo, letteralmente vista e ascoltata nel suo riposto significato e nella sua veste simbolico-antropologica.

L'identità è qui un guscio compatto, fatto col granito di logiche e stratificazioni gruppuscolari. Il Settantasette ha, a suo modo, capovolto il paradigma genetico-antropologico del Sessantotto, si è radicalmente centrato sull'individuo e sulla sua radicale fame di libertà e felicità<sup>30</sup>. Qui il campo delle unilaterali scrive una nuova semantica: alla esaltazione del gruppo si sostituisce una concezione che lo intende come combinazione cumulativa e lineare degli individui. Prendono origine due sovrapposizioni. La prima: quella tra gruppo e individuo. La seconda: quella tra individuo e individuo. Discende da qui quell'*autonomia del sociale* di cui, di fatto, il movimento del Settantasette ha finito con l'essere il portatore<sup>31</sup>. Ma essa, più che altro, si è configurata come autonomia della dimensione individuale collettiva sovrainposta a quella che è l'autentica cifra del sociale. Ne è derivato una sorta di primato sociale di quelle codificazioni dell'*individuo collettivo* che ha venato profondamente per un biennio la "società civile giovanile", nella sua intensa protesta contro il sistema politico-istituzionale. La ribellione si è orientata contro quel processo di secolarizzazione entro cui il dato sembra voler furiosamente catturare e smembrare le giovani generazioni.

Si è trattato di un conflitto profondo e lacerante: non più l'individuo e/o la società di contro allo Stato; bensì la rivolta della "rivendicazione, diretta e di massa, dei bisogni privi di cittadinanza nell'operatività delle istituzioni"<sup>32</sup>. Il passaggio cumulativo-lineare da *individuo* a *individuale collettivo* è avvenuto sulla base dell'operatività della dialettica dei bisogni. Ma la logica interna dei bisogni è anche una logica livellatrice e omologante. Così avviene in questo caso: il bisogno collettivo è stato ottenuto per giustapposizione di bisogni individuali più o meno intercambiabili. Tutti i soggetti differenti entrati in scena, reclamanti una radicale autonomia di senso, vengono uniformati in un indistinto e poco perspicuo bisogno individuale collettivo. L'economia libidinale dei bisogni funge quale architrave progettante dell'azione ribelle.

Ma la ribellione patisce una sofferenza indicibile, in quanto uniforma i ribelli tra di loro. Valore dell'azione ribelle è un *bisogno di alterità*; fine valorativo, uno *status permanente bi-*

*sognante*<sup>33</sup>. Il sogno, non soltanto il desiderio, viene, in tal modo, compromesso nelle strettoie del bisogno e della sua illimitata scambiabilità estatica. Se il desiderio dissidente finisce col fare perno sul valore d'uso, la dialettica estatica e scambista del bisogno finisce con l'autocentrare, suo malgrado, l'azione ribelle sul valore di scambio. Crisi del gruppo e crisi dell'individuo (del *gruppo senza individuo* e dell'*individuo senza gruppo*), non essendo avvertite, vengono assunte e interiorizzate in maniera subliminale<sup>34</sup>. Occorre essere consapevoli che nella dialettica del bisogno, oltre alle ragioni della libertà, dimorano le oscurità terribili delle logiche scambiste riversate nella sfera dell'interiorità. Il *desiderio dissidente* del Sessantotto si ribella a questo meccanismo grigio e raggelante: nell'equivalenza e nella reciprocità si perde il contrassegno del *nome proprio* (e di quello dell'*Altro*) e si cristallizza la razionalità strumentale metacomunicativa dello scambio.

Il Sessantotto viene meno, sul punto, poiché risolve il nome proprio nel nome di gruppo, senza riuscire a istituire un'autonomia creativa tra i due "nomi". L'*azione ribelle* del Settantasette, nella crisi vertiginosa di tutti i nomi propri e nella rarefazione dell'*Altro*, rifugge dal desiderio, poiché vuole durare, investirsi di una durabilità senza fine, transitante per appagamenti ricchi e progressivi. Il bisogno sembra garantire questa infinita durata, poiché con l'appagamento, diversamente dal desiderio, non sfuma; ma resta. L'arcano della durata è qui dato dal *bisogno del bisogno*. Si ha bisogno del bisogno, poiché non si può fare a meno di avere bisogni. L'appagamento è solo un termine medio tra un bisogno e l'altro; non si consuma, come nel desiderio, con la soddisfazione. Tutto ciò è difficilmente contestabile e ha un'effettiva rispondenza poetica. Nell'individuare i temi della durata e della necessità della durata, il movimento del Settantasette colma una lacuna assai grave del Sessantotto: in particolar modo, il suo immanentismo desiderante, in virtù del quale finisce esizialmente e drammaticamente col consumare se stesso.

Ma il bisogno che produce bisogni diventa una signoria esercitata sui corpi bisognanti. Al contrario, il desiderio nella sua autocombustione, non asserve; piuttosto, depriva. Contro la privazione apportata dal desiderio, il movimento del Settantasette (inconsapevolmente) si sussesce sotto la sovranità del bisogno. Se la libertà del desiderio dissidente è *libertà dimidiata*, quella dell'azione ribelle è *libertà condizionata*. Il desiderio dissidente consuma se stesso; l'azione ribelle è consumata dal bisogno e da esso recuperata a una pianificazione della durata che risulta finire prigioniera, suo malgrado, di quel vortice che eclissa, dilata e miniaturizza a suo piacimento il tempo e lo spazio. Nonostante questo smarrimento, del movimento del Settantasette rimane una tonalità preziosa che va ben oltre il pur importante accento posto al tema della durata: intendiamo riferirci al *bisogno di libertà* con forza segnalato e messo all'ordine del giorno dall'azione ribelle del Settantasette<sup>35</sup>. È questo lato del bisogno che ci riconduce all'*attività*; non solo all'azione. Così risospingendoci verso il tema del *lavoro* specificamente umano; da intendersi non riduttivamente come fatica e/o alienazione, ma anche come opera, come esserci dell'uomo non assoggettabile, quindi, alle categorie del rifiuto in qualunque forma esso venga espresso<sup>36</sup>. In ultima istanza, qui avere bisogni vuole dire *abbisognare di libertà*. Qui la libertà si coniuga in un'attività e su un'attività si fonda, disancorandosi dalla griglia dell'azione (pura o ribelle che sia). Stabilire una fertile connessione tra desiderio e bisogno significa riconnettere attività e azione in un quadro di autonomie reciproche; sottrarre l'attività del desiderio e l'attività abbisognante al reticolo stretto dell'azione del bisogno; meglio rendere congrua l'azione ribelle al bisogno di libertà. Ciò vuole dire: ritrovare le vie di ricongiungimento e di comunicazione tra prassi e dialogica poetica, tra libertà e felicità. Qui il possibile di una dialogica tra libertà e felicità: una dialogica della libertà e della felicità. Una dialogica che è anche produzione-creazione di *formatività*, direbbe Pareyson.

A questo snodo, l'eticità del discorso diventa anche radicale opzione estetica. Una cosa del genere, forse, voleva significare Wittgenstein, postulando l'isomorfismo tra etica ed estetica<sup>37</sup>. A ben vedere, l'elemento che più colpisce del Settantasette e che più lascia il segno è proprio l'intrecciarsi di una radicale domanda di eticità e di esteticità. Vale a dire: la messa in forma e la chiamata in questione del problema dell'*indicibile* e dell'*invisibile*. Ma nel movimento del Settantasette tale richiamo rimane sconnesso e disarticolato: è la reazione immediata alla perdita di dicibilità e di visibilità che si accompagna invariabilmente alla trama di comando che la tecnica cala sul tempo e la sua freccia, sullo spazio e le sue dimore. Ipervelocità del tempo e infinità (macro e micro) dello spazio rendono come invisibili le cose visibili e irripetibili le cose già dette: tutte insieme e diversamente transeunti. Non si riesce a vedere ed è quasi inutile parlare. Lo sguardo non riesce a fermarsi: tutto corre e lo sguardo scorre col tutto. I linguaggi re-

stano senza parole vere e durature: tutto si cristallizza e le parole si raggelano nella gola. Occhio e lingua si scontrano furiosamente col sostrato nichilistico che avvolge e indurisce la tecnica. A queste profondità, il movimento del Settantasette soccombe: non riesce a sfondare la dura corteccia delle infinite trame di dominio della tecnica. Ma proprio qui il Settantasette lascia una traccia, un giro d'orizzonte aperto, per coloro che vengono dopo e che vogliono veramente vedere e ascoltare, veramente dire e rappresentare. Quando tutto pare proteggersi e ritrarsi nell'indicibilità e nell'invisibilità, si può vedere e dire solo a patto di cominciare a vedere e dire nuovamente le cose vere ed essenziali. Le cose vere ed essenziali delle donne e degli uomini, della vita.

Ecco il lascito testamentario, con l'alternarsi di vittorie e sconfitte, che i movimenti degli anni Sessanta e Settanta ci hanno tramandato come eredità. Una eredità preziosa e vitale quanto inattuale, in un duplice senso: perché messa ai margini dall'attualità imperante dei dispositivi della tecnica e perché già ieri insufficiente. Recuperarla da quel margine e rigenerarla è, dunque, compito dell'ora. La stessa ricerca sui nuovi movimenti, ponendosi il problema della "libertà che cambia", si trova a un bivio delicato: associare in maniera problematica e flessibile gruppo e individuo, identità e senso, esistenza e politica, etica e ambiente<sup>38</sup>. Non appare casuale che dell'onda lunga del Sessantotto ciò che più è rimasto vivo è stato il ciclo dell'azione e del pensiero delle donne. Per le donne, il Sessantotto non è stato semplicemente un guscio protettivo; ma, più propriamente, un'origine e, insieme, un territorio di senso indigente, da assumere come bersaglio critico da parte di un'azione e di un pensiero autenticamente femminili.

I limiti del Sessantotto e dei movimenti che gli sono succeduti sono stati *limiti maschili*<sup>39</sup>. La storia delle donne, in Italia, non coincide con la storia del Sessantotto. *Col Sessantotto*, ma non *nel Sessantotto*, le donne cominciano ad attingere la loro visibilità e, fin da subito, gli sono eccentriche. La storia dell'azione e del pensiero delle donne, del loro essere e dei loro linguaggi, da quel punto in poi, è tutta da riscrivere. E va riscritta con mano femminile. Si tratta di pensare non più e non solo la costellazione essere/uomo; bensì la costellazione essere/donna. Se il pensiero è cammino e i passi del pensiero sono e fanno la differenza, solo un cammino femminile può pensare ed esperire la costellazione essere/donna. È il cammino femminile che manca intensamente al pensiero vero, rendendo tutto il pensato e il vissuto terribilmente monchi. L'impensato e il non vissuto costituiscono l'integrità delle loro possibilità solo quando un pensiero femminile e un vissuto femminile avranno lacerato e scompigliato l'universalismo asessuato maschile. Si tratterà - e già si tratta - di una irruzione lacerante e conflittuale. Ma è da questi sentieri che passano dicibilità, visibilità, ed esperibilità della faccia nascosta della libertà e della felicità. Da qui la riscrittura anche della loro faccia palese.

### Note al terzo capitolo

<sup>1</sup> Il testo di A. Touraine, nella fattispecie, è *Une sociologie sans société*, 1981. Per una rassegna critica delle posizioni di Touraine dal 1978 al 1984, cfr. l'ottimo articolo di Donatella della Porta, *La sociologia dell'azione e lo studio dei movimenti sociali*, "Teoria politica", n. 3, 1985.

<sup>2</sup> G. Marramao, *Metapolitica*, "Laboratorio politico", n. 1, 1983, p. 106.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> N. Luhmann, *Conflitto e diritto*, "Laboratorio politico", n. 1, 1982. Sul punto, Luhmann ritorna con una elaborazione più densa in *Ordine e conflitto: un confronto impossibile*, "Il Centauro", n. 8, 1983. Il tema in questione è strettamente avvinto a quelli di sistema, interazione, società. Su questi ultimi Luhmann insiste in *La differenziazione di interazione e società*, "Paradigmi", n. 9, 1985.

<sup>5</sup> G. Marramao, *op. ult. cit.*, p. 107.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 107-108. Il riferimento di Marramao è a G. E. Rusconi, *Minaccia. Comunicazione e agire strategico*, "Laboratorio politico", n. 4, 1982. In seguito, Rusconi elabora più organicamente e capillarmente la sua posizione nel bel libro *Scambio, minaccia, decisione*, Bologna, Il Mulino, 1985.

<sup>7</sup> A. Melucci, *Per un'analisi dei nuovi movimenti*, in C. Carboni (a cura di), *Classi e movimenti in Italia 1970-1985*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 141-142; il saggio è comparso originariamente in "Quaderni piacentini", n. 65-66, 1978. Per parte sua, U. Eco afferma: "Il Sessantotto, come elemento di paesaggio, è stata un'epifania della molteplicità", (*Il grande caldo*, "l'Espresso '68", Supplemento al n. 3 de "l'Espresso", 25 gennaio 1988, p. 89).

<sup>8</sup> A. Melucci, *op. ult. cit.*, p. 142.

<sup>9</sup> La convergenza è acutamente individuata e descritta da G. Marramao, *op. ult. cit.*, pp. 112-120.

<sup>10</sup> Cfr. P. Virno, *La politicizzazione integrale* e M. d'Eramo, *La fuoriuscita dall'innocenza*, entrambi in "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 6, giugno 1988, rispettivamente, pp. 4-5 e 14-15. E ancora, G. Viale, *Assente è il presente*, "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 12, dicembre 1988, pp. 12-13. Facendo perno su un modello interpretativo neoriformista, sul '68 come rivolta morale, ludica ed esistenziale, ma anche quale forma politica trasparente di critica del "palazzo" e della "politica del palazzo", ha insistito anche P. Flores D'Arcais, *Dalle ceneri del '68*, "la Repubblica", 17/18 gennaio 1988.

<sup>11</sup> Per la discussione di questo reticolo di temi, si rinvia ad A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dalla filosofia alla politica*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1993, 1999; segnatamente, capp. III (§ 4), VI (§§ 5 e 6).

<sup>12</sup> Su quest'ultimo punto, cfr. il notevole C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988. Per un'analisi dei contesti tematici e delle successioni problematiche del 'politico' presso l'antichità greca, si rinvia ad A. Chiocchi, *Verso gli inizi. La polis greca: filosofia e politica*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

<sup>13</sup> La densità di questa regione laterale è tale che negli ultimi decenni del secolo corso v'è stato il tentativo di "categorizzarla" da parte di R. Esposito, *Le categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988. Rileva, sul punto, anche la discussione tra M. Cacciari e R. Esposito, *Politica e pensiero*, "Leggere", n. 7, 1988. Non è possibile qui soffermarsi sul discorso in argomento proposto da Esposito, né su quello di Cacciari. Comunque, nelle pagine che seguono emergerà, più o meno chiaramente, l'angolazione diversa da cui vengono osservate e, per dir così, inseguite (in questa costruzione della nostra posizione) le regioni laterali del 'politico'. Per l'approccio alle zone calde di questi percorsi di indagine, si rimanda ad A. Chiocchi, *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

<sup>14</sup> In una direzione di senso simile, ma non identica procede P. Flores D'Arcais: "Non è stato il '68, perciò, crogiuolo di violenze e luogo alchemico di futuri terrorismi. Semmai: sulle ceneri del '68, sulla frustrazione che segue la dissipazione, maturano alcune delle condizioni che favoriranno il terrorismo... le sacrosante domande poste dal '68 attendono, sul piano politico della democrazia e del cittadino, ancora una risposta. E questo ci riguarda tutti qui e ora, oltre la rievocazione e la giustificata nostalgia" (art. cit.). Su quest'ultimo punto, così anche A. Bolaffi: "...nonostante tutto, almeno per il nostro paese, quelle poste dal movimento antiautoritario e poi successivamente dalle grandi lotte operaie dell'autunno caldo restano domande che sul piano della riforma etico-politica dell'istituzione dei partiti aspettano ancora risposte" (*Quel clamoroso abbaglio*, "Il Giornale di Napoli", 29 gennaio 1988). La cesura lotta armata/'68 è colta anche da U. Eco: "Se il terrorismo nasce dal '68, occorre ammettere che ne nasce come la critica più spietata, e il rinnegamento totale, il rifiuto dell'assemblearismo vocante, della vita in piazza, il ritorno alla decisione silenziosa ed elitaria che accomuna il brigatista e il suo nemico, il padrone multinazionale" (*Il grande caldo*, cit., p. 90). Sulla cesura movimenti/lotta armata cfr., infine: Gruppo di ricerca su "Società e conflitto", *Conflittualità sociale e lotta armata nel caso italiano*, "Società e conflitto", n. 0, 1988-1989, ora in *Snodi. Percorsi di analisi sugli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 6, 1995; A. Chiocchi, *Catastrofi del 'politico'. Teatro di senso, razionalità e categorie della lotta armata*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 8, 1995, 1998, 1999, 2002, 2005.

<sup>15</sup> R. Rossanda, *L'anno rifiutato*, "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 12, dicembre 1988, p. 4. Ma già in *Le chiavi del '68*, "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 1, gennaio 1988, p. 9.

<sup>16</sup> Così B. Manghi: "Ciò che ne è derivato risulta piuttosto diverso dai desideri di allora. In parte è una delusione ma in parte una fortuna se abbiamo il coraggio di leggere compiutamente quei desideri. Perché nessuno è padrone e demiurgo in un movimento collettivo" (*Rifuggire dall'integralismo religioso e incappare nel fondamentalismo politico*, "com-nuovi tempi", n. 4, 1988, p. 13).

<sup>17</sup> Come si è visto nel cap. precedente, l'accostamento tra *statu nascenti* e movimenti si deve a F. Alberoni, *Statu nascenti*, Bologna, Il Mulino, 1968. Alberoni, 11 anni dopo, ritorna sul punto: "I movimenti collettivi sono il prodotto del crearsi in un punto del sistema sociale, di un campo di solidarietà alternativo con un livello energetico esplosivo. Ho chiamato questo fenomeno Stato Nascente (SN) usando un'espressione di Max Weber" (*Movimenti sociali e società italiana*, in C. Carboni (a cura di), *Classi e movimenti in Italia 1970-1985*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 11). Veramente - e più precisamente - Weber parla di "statu nascenti" e non di "statu nascenti" (cfr. *Economia e società*, Milano, Comunità, 1981). Sullo scostamento lessicale da Alberoni operato a confronto della categoria weberiana è intervenuto A. Pizzorno, *Considerazioni sulle teorie dei movimenti sociali*, "Problemi del socialismo", n. s., n. 12, 1987, pp. 15-16.

<sup>18</sup> E. Fachinelli, *Il desiderio dissidente*, "Quaderni piacentini", n. 33, 1968. Stralci significativi dell'articolo sono reperibili in "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 1, gennaio 1988, pp. 8-9. Da ora in avanti, si citerà da questi stralci.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>20</sup> Di H. Arendt, sul punto, cfr.: *Sulla rivoluzione*, Milano, Comunità, 1983; *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo, 1985.

<sup>21</sup> Una delle tante tracce di questa deviazione è, al riguardo, fornita dalla fortuna conosciuta nei movimenti degli anni '70 dalle tematiche dei bisogni, da cui è derivata quella particolare elezione della produzione teorica di Agnes Heller a paradigma culturale fondamentale di riferimento. Della Heller, la quale tenta di mediare e radicalizzare il nesso Hegel/Marx, per il tramite di una reinterpretazione radicale della ontologia dell'essere sociale di Lukács, vedasi soprattutto *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974, vero testo sacro del "movimento del '77". Per la critica della posizione della Heller, si rimanda ad A. Chiocchi-C. Toffolo, *Il lavoro come forma e come oggetto*, "Società e conflitto", n. 00, 1989; ora in *Passaggi. Scene dalla società italiana degli anni '70 e '80*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 7, 1995. La questione è organicamente discussa in A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; segnatamente, cap. II, § 9.

<sup>22</sup> Di H. Marcuse cfr., al riguardo: *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964; *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967. Sul "posto" da Marcuse occupato nella cultura dei movimenti del '68 assai utile l'articolo di S. Petrucciani, *L'utopia è realizzabile subito*, "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 6, giugno 1988, p. 18.

<sup>23</sup> E. Fachinelli, *op. cit.*, p. 8.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>25</sup> La questione è esaminata in A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994, 1999; segnatamente, cap. X, §§ 1.3. e 1.4.

<sup>26</sup> Sul punto, si rinvia a Gruppo di Ricerca su "Società e conflitto", *Conflittualità sociale e lotta armata nel caso italiano*, cit., segnatamente pp. 68-69; ora in *Snodi...*, cit.

<sup>27</sup> Attorno a questo lato della complessità si è intrattenuto N. Luhmann, *Teoria politica nello Stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

<sup>28</sup> A. Melucci: *Per una teoria dei nuovi movimenti*, cit.; *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino, 1982.

<sup>29</sup> Sull'argomento, fondamentale D. Easton, *L'analisi sistemica della politica*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.

<sup>30</sup> Questa differenza specifica tra '68 e '77, pur entro un quadro di analisi e di riferimento tutto affatto diverso, è già stata enunciata da M. Ilardi-M. Grisogni, *Il 68? La grande festa di una generazione*, "il manifesto", 20 febbraio 1988. Sulla discontinuità tra '68 e '77 (e tra '68 e '69, ritenuto qui il luogo di origine del "caso italiano") ha insistito, con grande efficacia, con due interventi S. Bologna: *Il fordismo eversivo degli operai*, "il manifesto", 25 gennaio 1989; *Memoria senza presente*, "il manifesto", 11 febbraio 1989. All'interno di questo quadro di rimediazione storica, di Bologna è assai importante anche *Memorie di un operaista*, "il manifesto", Supplemento dedicato al '68, n. 11, novembre 1988. Quello di Bologna, in senso lato, può essere configurato come un tentativo di ricostruzione del "metodo storiografico" e dell'analisi politica intorno a un punto di vista "di parte", incuneato nelle novità del presente e fortemente memore della carica "eversiva", insufficientemente indagata dalla storiografia e dalla politologia degli anni '80, delle culture e delle istanze di liberazione dei movimenti degli anni '60 e '70. Da qui il suo tentativo di costruire gli elementi di una *memoria del presente*, a partire dalla quale soltanto viene reputato possibile il recupero di una *memoria del passato*. Questa, in estrema sintesi, la prospettiva della sua analisi storica, la quale è degna del massimo interesse e, nel contempo, non coincide con la prospettiva di analisi storica che si sta tentando di enucleare in queste pagine. Infine, restano da esaminare gli studi che applicano i paradigmi del "sistema mondo" all'analisi dei movimenti: G. Arrighi-T. K. Hopkins-I. Wallerstein, *Il 1968: la grande prova*, "Marx centouno", n. 8, 1988; G. Arrighi-T. Hopkins-I. Wallerstein, *Antisystemic Movements*, Roma, Manifestolibri, 1992. Intorno al tema e rifacendosi largamente al paradigma del "sistema mondo" si è, intrattenuta la sezione "alfabeti" (dedicata ai "movimenti", appunto), della rivista "Onde-lunghe", n. 1, 1994, con contributi di M. Pianta, Hilary Wainwright, I. Wallerstein, S. Andreis, L. Manconi. Rileva, sul punto, anche M. Revelli, *1848-1968: anni della rivoluzione?* (recensione al libro del 1992 di Arrighi-Hopkins-Wallerstein dianzi citato), "l'Unità", 8 febbraio 1993. Da vedere, infine, R. Luperini, *1968: una interpretazione*, "Marx centouno", n. 8, 1988, nel quale emerge, seppure da un percorso di analisi più vicino al "marxismo classico", egualmente la natura "anti-sistema" dei movimenti. Per parte nostra, affronteremo il tema specificamente nel prossimo capitolo.

<sup>31</sup> Cfr., sul punto, Ant. Petrillo, *Conflittualità sociale e lotta armata nel caso italiano*, "La Gazzetta dell'Irpinia", n. 3, 1988, p. 10.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Nelle sue varie coniugazioni, il termine è stato largamente usato (intorno al 1983-84) da aree trasversali di donne della lotta armata, reclusi nel carcere speciale di Voghera; la cornice di senso in cui viene usato in queste pagine è, ovviamente, assai diversa.

<sup>34</sup> Sul tema, è d'obbligo il rinvio alla ricerca di J. Baudrillard, di cui si ricordano qui solo le tappe essenziali: *Per la critica dell'economia politica del segno*, Milano, Mazzotta, 1974; *All'ombra delle mag-*

gioranze silenziose, Bologna, Cappelli, 1978; *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979. Egualmente meritevole di considerazione è il contributo di C. Formenti, *La fine del valore d'uso. Riproduzione, informazione, controllo*, Milano, Feltrinelli, 1980.

<sup>35</sup> Ecco come si esprime lucidamente S. Natoli: "Evidentemente l'uomo è istituito nel bisogno poiché è insieme energia e desiderio; tuttavia, esiste per lui una scala di bisogni che va da quelli assolutamente ed immediatamente necessari per riprodursi e vivere a quelli sempre meno cogenti e perciò opzionali ed elettivi. L'ascesa non è dal necessario al voluttuario (questa sarebbe un'errata interpretazione), ma dai vincoli della necessità al gioco della libertà. In altri termini, *quando l'uomo si libera dall'immediatezza del bisogno continua ad avere bisogno di esser libero...*" (*Lavoro* (voce), in G. Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, p. 314; corsivo nostro). Su questo profilo oscuro del '77 italiana si discute nel prossimo capitolo.

<sup>36</sup> In una cornice critica delle tesi del "rifiuto del lavoro", a quel tempo diffuse da "Potere Operaio", questo tema specifico viene svolto dalla rivista "Ideologie" nell'*Editoriale: Rivoluzione e studio*, n. 9/10, 1969. Ma la riflessione rigorosa del tema è anticipata dall'importante libro di F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968. Come è noto, Rossi-Landi fu direttore e principale animatore di "Ideologie". In una prospettiva analoga, più recentemente anche R. Madera, *Il lavoro fra tecnica e prassi*, "Marx centouno", n. 7, 1988, pp. 91-112. Si tratta di un intervento denso il cui presupposto è la confutazione di tutti quegli approcci che variamente, e con esiti politicamente contrastanti, inglobano il lavoro nella tecnica. È su questa metafisica tecnicista che, poi, si reggono tanto l'apologia del lavoro (salarinato) che la negazione radicale del lavoro in quanto tale. Sul tema, si rinvia anche ad A. Chiochi-C. Toffolo, *Il lavoro come forma e come oggetto*, cit.

<sup>37</sup> Le opere di Wittgenstein a cui si fa qui riferimento sono: *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1979; *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967; *Note al "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975; *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>38</sup> In questo senso va procedendo e riprecisandosi l'ultima fase della ricerca sui movimenti di A. Melucci, *Libertà che cambia. Una ecologia del quotidiano*, Milano, Unicopli, 1987 cit.; vedasi anche la bella recensione che al libro è stata fatta da Paola Messina, *Esperienza individuale ed esperienza collettiva*, "Teoria politica", n. 2, 1988

## CAP. IV DAI MOVIMENTI DEL '68 AI MOVIMENTI DEL '77

### 1. Da movimenti massa a movimenti sociali

I movimenti degli anni '70 scrivono e descrivono, in teoria ed in fatto, la crisi dei movimenti del '68. Il 1974 e gli anni immediatamente successivi vedono l'ingresso in scena di nuovi soggetti e nuove entità sociali che portano con sé un nuovo patrimonio di idee, di fini e mezzi. Nascono, così, i *nuovi movimenti sociali*<sup>1</sup>. Il repertorio della protesta sociale si arricchisce e allarga. Fanno irruzione le lotte delle donne, dei giovani, dei pacifisti, degli ecologisti, dei precari e dei disoccupati. Nuovi campi di mobilitazione vengono aperti dalle lotte contro il nucleare e per la tutela attiva della biosfera. A ben osservare, il percorso dei movimenti del '68 va dalla "crisi degli anni '60" alla "crisi degli anni '70". Del resto, il rapporto crisi/movimenti sociali è stato sempre intenso ed ha sempre visto tutti e due i termini interagire come causa e, insieme, risultato dell'altro.

Il passaggio ai nuovi movimenti sociali, senza la cui esperienza i movimenti del '77 sarebbero letteralmente impensabili, segna la chiusura definitiva dei movimenti del '68. Per le questioni più direttamente implicate dalla nostra analisi, possiamo dire che il passaggio consta essenzialmente in un decentramento crescente dalla politica e dal sistema politico, con la new entry nel catalogo della mobilitazione collettiva di temi che ineriscono direttamente l'ambiente, la vita umana, il senso del vivere, il genere, il corpo, le relazioni interpersonali, le identità individuali ecc. In ciò, i nuovi movimenti sociali recepiscono il meglio del '68 e ne varcano l'orizzonte, aprendo le nuove frontiere dei bisogni collettivi e individuali. Con ciò, sanciscono l'esaurimento irreversibile delle sperimentazioni della sinistra extraparlamentare italiana, legata a doppio filo alla teoria-prassi dei movimenti massa. Possiamo dire, con sufficiente approssimazione al vero, che i movimenti sociali esauriscono senza residui la decennale fase organizzativo-gruppuscolare aperta agli inizi degli anni '60 dai "Quaderni Rossi". Le progettazioni e le pratiche della sinistra extraparlamentare italiana vengono definitivamente meno: perdono referente sociale e riferimenti culturali; così come era già accaduto dieci anni prima alle sinistre storiche.

Su un punto, in particolare, i nuovi movimenti sociali indirizzano una critica irridente e sferzante: i modelli della teoria e pratica dell'organizzazione. La critica degli idealtipi della militanza declinati dalla sinistra extraparlamentare è uno dei tratti distintivi dei nuovi movimenti sociali. Obsoleti si rivelano gli schemi gruppuscolari della "militanza rivoluzionaria" regolati da una razionalità emarginante e depauperante, per effetto della quale soggetti e temi peculiari dei nuovi movimenti sociali vengono centrifugati. Da qui si originano l'isolamento, l'inaridimento progressivo e il declino inesorabile della sinistra extraparlamentare. Per rimanere ai gruppi storici più importanti, ciò è vero sia per un'organizzazione monista come "Potere operaio" che per una pluralista come "Lotta continua"; per la galassia delle formazioni minori, il processo di decadimento appare ancora più marcato. Di fronte alla trasversalità, alla transitorietà e alla morfogenesi dei temi e dei collettivi di lotta, la unilineare modellistica della "militanza rivoluzionaria" si scioglie come neve al sole.

### 2. Da movimenti sociali a movimenti pulviscolo

Nello specifico italiano, i nuovi movimenti sociali generano un fenomeno assolutamente peculiare: il '77<sup>2</sup>. La situazione italiana di accumulo (ventennale) della mobilitazione collettiva e di furibonda resistenza (parimenti ventennale) del sistema politico-istituzionale al cambiamento fa da cornice allo slittamento che conduce dai nuovi movimenti sociali ai *movimenti pulviscolo* del '77. Tra le due forme di movimenti non v'è coincidenza; ma rapporto di filiazione storico-culturale. Gli uni non si risolvono negli altri; ma i primi restano, certamente, la matrice dei secondi. Possiamo parlare di movimenti pulviscolo con esclusivo riguardo all'Italia; mentre, invece, parliamo di movimenti massa e nuovi movimenti sociali con riferimento a tutta l'area capitalistica avanzata.

Con i movimenti del '77, dalla dialettica *movimenti oltre il 'politico'* traslochiamo alla dialettica *movimenti oltre l'identità*. Irrompe nella scena, quell'anno, una pluralità di voci e di soggetti che nemmeno eventuali progetti/piattaforme molecolari avrebbero potuto ricomporre. I

soggetti in azione non sono tessitori della trama dell'interesse collettivo e nemmeno individuale. Da molla della mobilitazione agiscono non gli interessi e i bisogni; bensì il desiderio. In scena sono tanti micro-soggetti desideranti che non sono portatori di convergenze sociali e culturali, ma di dissonanze. Si allargano e differenziano all'infinito, conseguentemente, le motivazioni, le elaborazioni, le finalità e le costellazioni di senso del conflitto sociale. Irregolarità e asimmetrie irrompono nella composizione sociale delle lotte, dissestandone gli equilibri pregressi.

Patterns, forme, contenuti e temi della conflittualità mettono in scena un'inestricabile e pro-teiforme accumulazione pulviscolare di soggettività multiverse, agenti e comunicanti fuori da ogni quadro di coerenza culturale, sociale e politica data o supposta. Lotte e strategie, linguaggi e forme di comunicazione, controrivendicazioni conflittuali e flussi desideranti, aspettative e ricerca di senso decostruiscono e fanno deflagrare, per vie interne, le residue figure simbolo e le persistenti categorie mitopoietiche attraverso cui si erano composte l'identità genealogica e la cartografia culturale dei movimenti. Il teatro del conflitto sociale si trasforma nella messa in linguaggio, in comunicazione e in contraddizione delle differenze. I tradizionali processi di costruzione delle identità individuali e collettive ed i loro costrutti linguistici, semantici e teorici sono impetuosamente messi a soqquadro. Dalla crisi della totalità e del gruppo, di cui i nuovi movimenti sociali erano stati il detonatore, trascorriamo alla crisi delle stesse culture e linguaggi del frammento: il pulviscolo spazza via le medesime identità frammentarie.

L'identità pigra ancora trinceratasi nei movimenti non trova più alcun referente (di massa o singolare) entro cui depositarsi. Con i movimenti pulviscolo, l'identità si pensa e costruisce come superamento dei movimenti. Per questo, il '77 italiano sopravvive alla sua morte. E resta, proprio morendo: la morte lo salva dalla trivializzazione. Tace, perché di più non sa dire; muore, perché altra vita non riesce a figurare e respirare. Zittito da poteri estranei e ostili e ammutolitosi per autoconsunzione interna, muore per non risolversi in chiacchiera. E a chiacchiericcio universale non sapranno ridurlo nemmeno i codici di potere messi in forma ed azione nei freddi e rifluenti anni '80, con l'esplosione dell'edonismo reaganiano, dello yuppismo e dell'amoralismo di massa. Il '77 non è il preannuncio del profluvio metapolitico, impolitico e antipolitico del successivo decennio. Non è anticipazione recuperata e/o preambolo addomesticato a posteriori dei tempi glaciali e amorali che subentreranno. Rimane un'altra cosa: il tumulto festante e, insieme, disperante contro la nientificazione delle strutture, delle forme, delle sfere e dei soggetti della vita; la sommossa esistenziale contro l'egotismo sfrenato dei poteri e la cecità tragica del 'politico'. Il '77 non sa mettere il piede nel futuro, abbacinato come è dal presente: non ha un oltre e un tempo dove andare che non siano il *qui e l'ora*. Ma il presente fatto solo di presente - il *tempo zero* - strozza il respiro. Strangola non solo la durata, ma la possibilità stessa di inventare e reinventare la vita, rendendola abitabile: una dimora esposta al tempo e allo spazio. Del '77, comunque, restano voci, tracce e anticorpi, da cui ripartire; ma non da ripercorrere e riprodurre. Resta, soprattutto, la sovversione del convenzionalismo e del conformismo non solo dell'ambito borghese-capitalistico, ma anche e soprattutto dell'"ambiente rivoluzionario".

Gli schemi classisti saltano definitivamente: non è più l'appartenenza di classe a fare da discriminante della posizione assunta nel conflitto; così come non è il ristretto ambito della produzione e riproduzione sociale il campo privilegiato in cui si esercita il conflitto sociale e culturale. Rispetto ai movimenti massa, i movimenti degli anni '70 (nuovi movimenti sociali + movimenti pulviscolo) coniugano il conflitto con un approccio più problematico e, insieme, infinitamente più aperto, estendendolo ai temi nevralgici dell'esistenza e del vivere felice e giusto, della comunicazione e della sperimentazione linguistica, del desiderio e della fantasia, dell'ecologia e dell'ambientalismo. Temi crucialissimi, questi, messi all'ordine del giorno dalle immani trasformazioni sociali, culturali ed ambientali in corso. L'operaio massa, che già intonava il canto del cigno nel ciclo '71-'73, qui scompare dalla scena della mobilitazione, anche per effetto della poderosa ristrutturazione capitalistica in corso, del capillare decentramento produttivo, della diffusa precarizzazione del mercato del lavoro e della incipiente, ma inarrestabile rivoluzione microelettronica. L'arricchimento del repertorio di risorse della mobilitazione collettiva comporta una radicalizzazione ed un'estensione del senso, dei linguaggi e del fronte delle lotte. Per parte sua, il sistema politico va sprofondando nel vortice della autoreferenzialità assoluta, chiudendo, così, tutte le porte di comunicazione con i movimenti e la domanda che sale dalla società civile. Persino l'opposizione interna al sistema politico, con la strategia del "compro-

messo storico" prima ed il governo di "solidarietà nazionale" dopo, viene fagocitata nei meccanismi escludenti e spoliatori della democrazia italiana.

E tuttavia o, forse, proprio per questo, non mancano le lacerazioni. Il ciclo 1974-'80 rimarca lo sgretolamento per linee interne del "fronte di lotta", divaricato tra un movimento *difensivo* (la classe operaia e l'occupazione di Mirafiori del '74) e un movimento *proiettivo* (i nuovi soggetti sociali). Come abbiamo già avuto modo di considerare nei capitoli precedenti, tra i due movimenti manca di svilupparsi un'adeguata dialogica ed entrambi finiscono prigionieri delle loro contraddizioni interne dalle quali, non di rado, sono scagliati l'uno contro l'altro. Le lotte operaie (difensive) si concludono con la sconfitta del contratto del '79 e quella, ancora più cocente, dell'anno successivo dei "35 giorni" alla Fiat che sancisce la fine di un'epoca. Le lotte (proiettive) dei nuovi soggetti, per parte loro, non riescono a comunicarsi socialmente e vanno culminando nello scacco dei movimenti del '77 che, pure, costituiscono la più elevata e densa soglia offensiva della mobilitazione nel corso del decennio.

### 3. Il profilo dissolutivo dei movimenti del '77

Ma il nostro discorso sui movimenti del '77 sarebbe tremendamente monco, se non prendessimo in considerazione il loro lato oscuro<sup>3</sup>. Che non è tanto circoscritto al loro rapporto con la violenza, pure non secondario, quanto dato dal loro profilo antropologico dissipativo. Anche i movimenti del '77 fanno risuonare il terribile grido del *no future* del punk londinese del 1976. L'azione punk è urlo disperato e ribelle: è da questo gorgo che risale alla superficie la migliore musica del movimento punk (i Sex Pistols, p. es.). Qui il *tempo istante* si sublima come *tempo totalità*. La cancellazione del tempo procede a mezzo dell'autovalorizzazione estrema del presente: perduto tutto, si tenta di rimanere avvinghiati almeno all'istante. Nel '77 italiano, il *tempo istante* si proietta, invece, come *tempo zero*. L'istante è il tutto che evapora e, dunque, si converte immediatamente in niente. Un niente senza presa e radici esistenziali che viene alla luce come una dissipazione allo stato puro, confinata nell'esclusivo consumo di sé. Qui l'istante è gioia listata a lutto. Ma la gioia che cerca la salvezza dalla morte, autoreplicandosi indefinitivamente, è gioia che muore istante per istante e punto per punto. Da qui la pulsione imperiosa a riprodursi come una coazione a ripetere<sup>4</sup>. Da qui l'esposizione a comportamenti violenti.

Il movimento punk si ferma alla soglia della *ricusazione* dell'esistente e delle istituzioni, per aver essi respinto o recintato le loro domande di senso e le loro sperimentazioni creative. Il '77 italiano si spinge oltre. Emerge dalle zone interne più vive e creative, più doloranti e oppresse dell'esistente sociale e da qui disgrega la mappa degli ordini costituiti. Non è, dunque, la società degli esclusi (la "seconda società") che qui si oppone a quella degli inclusi (la "prima società")<sup>5</sup>; piuttosto, è il *core* dell'universo sociale, immaginativo ed esistenziale che si ribella e squarcia trasversalmente tutte le appartenenze e collocazioni di classe. Così come già con l'operaio massa e i nuovi movimenti sociali, la ribellione diparte dai luoghi centrali e al livello più alto del mutamento sociale, dalle basi fondanti delle trasformazioni in atto nelle società complesse. Della crisi irreversibile della società fordista e del corrispettivo patto sociale; della caduta di tensione del Welfare e dei suoi modelli di regolazione universalistici basati sulla coppia accumulazione/inclusione; del tramonto dello sviluppo e delle sue culture produttiviste ed etiche lavoriste; dell'informatizzazione dei processi produttivi e della conseguente svalorizzazione del lavoro vivo ecc. i movimenti del '77 fanno il loro fondamento storico. Solo che ora, rispetto ai movimenti del '68 e a quelli della prima metà degli anni '70, la scommessa e la posta in gioco sono tremendamente più elevate. I movimenti del '77 insorgono, per passare *oltre* il dato, pretendendo di restarvi *dentro*; e di *restarvi* dentro, per *contestarne* totalmente le regole. Le escatologie messianico-rivoluzionarie sono definitivamente messe al bando; egualmente bandite sono le utopie salvifiche e le etiche dell'astinenza; schernite, addirittura, le pianificazioni sia del riformismo gradualista che del sovversivismo politico. Non si chiede qui un altro tempo; qui non si cerca un altro luogo. È nel tempo/luogo dell'istante che i movimenti del '77 coltivano la loro richiesta di assoluto.

Il '77 italiano non tenta affatto di costituirsi come *società altra* e nemmeno come *società al* (e del) *potere*<sup>6</sup>. Al contrario, cerca di organizzare le proprie libertà e felicità nella società vivente: non si stanca di attraversarla, giacché deve procedere alla sua inesausta ed infinita sovversione. Non esprime alcuna rinuncia alla fruizione dei prodotti mercantili e immateriali evoluti della società complessa; intende, anzi, consumarli al di là dei divieti giuridico-politici e

della liquidità economica, spezzando gli ingranaggi reificanti della moneta (valgano, per tutte, le pratiche emblematiche dell'"esproprio proletario", delle "autorizzazioni" e delle "spese proletarie"). I movimenti del '77, paradossalmente, prendono sul serio alcuni dei cardini delle società affluenti: l'individualismo e il consumismo. Li tendono fino all'estremo limite e da qui principiano a sovvertirli. Il loro consumismo individuale di massa non solo si affranca dalle equivalenze monetarie, ma oppone alle compatibilità economiche, alle costrizioni giuridiche e ai divieti politici la *libertà assoluta*. Un mix veramente esplosivo di anarco-liberalismo e anarco-comunismo.

Nella condizione di rifiuto, i movimenti del '77 si sentono come blindati: l'unica forma di vita da loro percepita come autentica è l'esistere desiderante e senza limiti della libertà assoluta. Le modalità della creatività e dell'interazione sociale, pur essendo alla base della loro formazione e del loro sviluppo, si pervertono, assumendo le sembianze dell'autoreferenzialità estrema. In queste forme autoreferenziali il *no future* si esprime come una pulsione catartico-dissipativa secondo una direttrice bidirezionale: la purificazione procede attraverso la dissipazione e la dissipazione si spaccia come purificazione. Il Sì assoluto alla libertà è l'altra faccia del No assoluto al dato. Ma il Sì ed il No sono qui egualmente dissipativi, presumendo erroneamente di essere entrambi catartici. Qui libertà e realtà vengono consumate insieme in una spirale perversa. Il Sì e il No finiscono con l'interscambiarsi posto e ruolo. Il Sì è anche No ed il No anche Sì. Come in uno specchio in frantumi, non riescono più a comporsi le immagini originarie. Il No opposto al dato bruto è anche No elevato contro la libertà. Il Sì alla libertà è anche Sì al dato bruto. Si apre un circuito infernale entro il seno del quale i movimenti del '77 diventano figure reificate, in balia della controintenzionalità delle loro azioni e dei loro desideri, rimasti linguaggi che non riescono a trasmutarsi in discorsi.

Pervenuti a questo approdo, l'originario *no future* va degradando inarrestabilmente verso il *no assoluto*, esteso alla totalità estranea o appena prossima al proprio sé limitato. Il no assoluto è, in realtà, indifferenza assoluta, anche per il proprio sé. Ecco perché sono il *silenzio* e lo *straneamento* la destinazione infelice da cui germina il ripiegamento nel "privato" e/o nelle "professioni", verso cui si dirige la gran parte dei partecipanti ai movimenti del '77, dopo la sconfitta. Ecco perché la parte più debole e largamente esigua dei movimenti del '77, non riuscendo a metabolizzare il senso della sconfitta né ad elaborare il lutto, traslittera la coazione del rifiuto esistenziale estremo con i codici delle organizzazioni combattenti, saltando dal vicolo cieco del no assoluto al buco nero del "calcolo della guerra".

L'incedere dell'argomentazione ci pone, ora, nelle condizioni di rispondere ad un quesito di grande rilevanza: quale il rapporto tra no assoluto e coazione, tra movimenti del '77 e violenza?

La violenza ha come causali limite:

- a) *l'universale esterno*: il discorso che si fonda su un principio categorico superiore (arché nei Greci; Grundnorm nei moderni) che fonda un potere trascendente;
- b) *l'universale interno*: il discorso che si avvolge intorno a sé (il dispotismo antico e il totalitarismo moderno) e che legittima un potere immanente totale<sup>7</sup>.

Gran parte della storia della cultura occidentale si trova racchiusa tra queste due situazioni limite. Nella prima ipotesi, la violenza nasce dal precetto-comando impartito dal potere superiore, insediato come autorità suprema; nella seconda, la violenza è emanazione diretta del potere immanente totale nell'atto del suo rinserrarsi. I linguaggi che coniugano principi categorici e/o che insediano comunità internate *emanano* potere; non soltanto *servono* il potere. Essi chiudono il cerchio del discorso e il filo della comunicazione: sono i linguaggi attraverso cui la violenza parla e si diffonde. Non a caso, tutti i tentativi di fuoriuscire dalla metafisica e/o dall'ontologia si sono dichiaratamente spiegati e dispiegati come superamento della violenza. E, sempre non casualmente, intorno al mancato esonero dalla violenza hanno misurato il loro fallimento.

La ricaduta rovinosa nei linguaggi e nelle pratiche della violenza è agevolmente rilevabile nelle componenti dei movimenti del '77 che rivendicano istanze di potere e/o contropotere che formano una piccola galassia entro cui si esercita l'egemonia politica e culturale di Autonomia Operaia Organizzata. Ma, ora, il potere è violenza; e dunque: la limitazione del potere è limitazione della violenza. Il contropotere è controviolenza; e dunque: la limitazione del contropotere è limitazione della controviolenza. Per limitare il potere e il contropotere servono, dunque, discorsi, pratiche e linguaggi che non pongano il proprio principio responsabilità come principio autorità e questo come principio totalità. La mistica della P38 e la "violenza offensiva", esplose nelle giornate di marzo-aprile del '77 a Bologna, Milano e Roma, non si giustificano semplice-

mente come reazione al durissimo intervento degli apparati repressivi; sono il portato di una "filosofia della storia" che fa dell'alterità un valore assoluto e assolutamente non dialogico. Qui è la lotta dell'Altro contro il Sé ad occupare la scena. Qui il Sé è definito come nemico dell'Altro e l'Altro come nemico del Sé. Qui lo "stato di guerra" è il prolungamento immediato dello "stato di pace": lo "Stato di pace" occulta lo "Stato di guerra"; lo "Stato di guerra" impone la "pace" del potere<sup>8</sup>.

Queste aree del '77 codificano culturalmente e simbolicamente l'alterità come nemicità avverso un potere estraneo, oppressivo e schiavizzante, a cui si tratterebbe di strappare massivamente il monopolio della violenza. Questa codificazione è già, di per sé, costruzione ed espressione di linguaggi violenti. Circostanza, del resto, apertamente rivendicata e gestita, visto che si ritiene che la violenza riempia di sé tutta intera la vita sociale. Parole e atti della violenza valgono qui come pratiche di riappropriazione della vita: sottrazione di essa alla custodia armata del potere. Da qui muove l'imperativo categorico di quella autovalorizzazione proletaria che costituisce il crinale di smottamento principale lungo cui precipita Autonomia Operaia Organizzata. La scala esponenziale della violenza qui intende innescare la scala espansiva dell'appropriazione; in realtà, espone i movimenti ad un un corpo a corpo mortale con il potere e, suo malgrado, incanala verso le organizzazioni combattenti un flusso di militanza accolto con compiacimento.

Neanche le ali creative e quelle culturalmente più innovative presenti nei movimenti del '77 si salvano dal "triangolo delle Bermude" rappresentato dalla concatenazione potere-linguaggio-violenza. Esse sono consapevoli del vincolo categoriale al potere trascendente e della terribile esposizione alla asfissiante totalità che le imprigiona. Ma il loro tentativo di saltar fuori dalla totalità chiusa e di affrancarsi da imperativi disincarnati è viziato in radice: non si declina come congedo dalla violenza-linguaggio. E qui la violenza, essendo più linguistica che politica, si situa ad un livello di pulsionalità profonda. La secessione dal sistema chiuso richiama, sì, l'Altro; ma l'Altro è immediatamente ipnotizzato come Sé. Non importa qui che questo Sé sia prefigurato e visto in azione come la molteplicità dei soggetti e delle pratiche desideranti. Il desiderio come principio di alterità naufraga nelle pratiche desideranti che non sanno guardare al di là di se stesse. L'assolutamente altro dalla totalità chiusa non è niente di diverso dai soggetti desideranti in moltiplicazione: coincide con essi. Il Sé, pure postosi come altro dalla totalità, si perverte nelle forme di una identità autovalorizzata che assume le sembianze della totalità desiderante.

Chi è qui l'Altro dei soggetti e delle pratiche desideranti? Scompare: non c'è più o non c'è mai stato. Dove sporge il desiderio? Qui si affaccia su se stesso: cioè, sulla violenza del vuoto. Tutte le classi di significanti, significati e soggetti non riconducibili alla classe "pratiche e soggetti desideranti" sono escluse dall'*universo del discorso*; meglio: l'universo del discorso del desiderio esclude tutti gli altri universi di discorso<sup>9</sup>. Ora, poiché soggetti e pratiche desideranti rinviano a un numero indeterminato di variabili significanti, la logica che prevale è di tipo non-formale e asistematico. L'asistematicità è coniugata come polisemia linguistica. Il linguaggio polisemico del desiderio qui surroga l'esistenza dell'Altro, se non, addirittura, la simula. Attraversando lo specchio del desiderio, qui non ci si tuffa nel paese delle meraviglie; ma nella attività pura della performance iridescente, mediante cui si cerca di elaborare-produrre eventi nuovi e smontare-deviare gli avvenimenti esistenti. Davvero, qui ha ragione M. Calvesi: il '77 è stata l'ultima avanguardia di massa (artistica) del secolo<sup>10</sup>. Ma le suggestioni semiotiche, il rovesciamento dei significanti e/o dei significati, le contaminazioni dadaiste ed il *détournement* situazionista, l'uso della parola come evento e del linguaggio come pratica sovversivo-istrionessa<sup>11</sup> non salvano dalla violenza-linguaggio le correnti calde del '77; anzi, sublimano la violenza e devitalizzano le pratiche, bruciandole in "tempo reale".

Il punto è questo: il '77 istruisce e decostruisce il desiderio come situazione linguistica. Il desiderio, così, si posiziona solo e sempre come linguaggio catartico e non anche quale artefatto linguistico. Giustappunto il desiderio come linguaggio è qui il problema. Linguaggio come desiderio e desiderio come linguaggio non ammettono e nemmeno prevedono fratture e scarti rispetto al desiderante. Ma il desiderio che si affaccia su se stesso confina con la morte, danzandovi sopra. Qui è il discorso con l'Altro, non già col potere, ad essere occluso. Qui la violenza-linguaggio rimpiazza il dialogo conflittuale: la prima è chiusura; il secondo, apertura. Quando all'altro lato della relazione ritroviamo le forme cangianti del Medesimo, allora interviene una relazione comunicativa e discorsiva permeata di violenza. Solo se all'altro capo del filo del

discorso irrompe l'apertura all'Altro, il linguaggio dismette le sue bardature violente e si fa dialogica.

Imboccata questa prospettiva di maturazione, il linguaggio catartico del desiderio non può che esprimersi nell'iperbole del *desiderio di desiderio*. Sta qui il vulnus interno più esiziale: la spirale desiderante è la modalità di espressione complementare del "diritto eguale" borghese. Scade, come lui, a "diritto del più forte" e/o a "diritto della forza", a misura in cui il desiderio si fa attività e forza<sup>12</sup>. Laddove o allorché attività e forza vengono meno, il desiderio manca; s'interrompono i tempi e i luoghi della disperazione. La polisemia linguistica nasconde proprio questo processo di esplosione/implosione: l'esplosione della forza verso il desiderio che si fa attività; l'implosione dell'attività desiderante nella distruzione/autodistruzione, non essendo riuscita l'attività a farsi forza capace di imporre la "pratica del desiderio". L'ipertrofia del linguaggio, con una simmetria impressionante, si risolve in atrofia decisionale. La decontaminazione linguistica della violenza e del tasso di violenza insito nel linguaggio richiede, allora, l'effrazione della struttura dissipativa entro cui il desiderio si trova scisso tra eccesso di vita (attività alla ricerca di forza) e ricaduta nel nulla (disperazione derivante dalla mancanza di forza). Entro questa struttura dissipativa, i viventi fanno da pasto per i morti ed i morti sono nutrimento per i viventi, perché tra felicità e disperazione, tra vita e morte non v'è soluzione di continuità. Prende luogo in questo magma infuocato l'oscillare eterno tra una gioia vacua e una sofferenza tragica.

L'inferno dei destini esistenziali, il precipizio dell'eroina, la deriva dei vissuti personali, la rabbia furibonda e la violenza cieca e accecante di tanti, troppi giovani del '77 nascono da questi coaguli gordiani non sciolti. Da qui occorre ripartire. Non rimane che preparare l'incontro con l'Altro. Quell'Altro di cui il Sé è conseguenza; senza affatto dimenticare che lo stesso Altro è conseguenza del Sé. È sperabile che un passaggio siffatto possa immettere in un percorso che sappia emanciparsi dalla violenza della metafisica e dell'ontologia e disporre a linguaggi depurati del loro portato di violenza. Linguaggi che non riducano (a sé), ma aprano (all'altro). Occorre, dunque, restare nella storia, per riapirla e mantenerla aperta. Rivela qui tutto il suo carattere di drammatica parzialità la terribile accusa del '77: "la storia ci uccide". La storia non solo uccide; ma salva, se ci manteniamo aperti e ci apprestiamo ad aprirla, anziché apprestarci a dominarla. Aprire la storia significa salvarci. E la storia salvata ci salva.

#### Note al quarto capitolo

<sup>1</sup> Per l'analisi dei nuovi movimenti sociali, ineludibile rimane il contributo di A. Melucci, a cui abbiamo più volte fatto riferimento nei capitoli precedenti. Qui si segnaliamo solo i suoi contributi assolutamente rilevanti: *L'azione ribelle. Formazione e struttura dei movimenti sociali*, in A. Melucci (a cura di), *Movimenti di rivolta*, Milano, Etas Libri, 1976; *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna, Il Mulino, 1983; *Altri codici. Aree di movimento nelle metropoli* (a cura di), Bologna, Il Mulino, 1984; *Libertà che cambia. Un'ecologia del quotidiano*, Milano, Unicopli, 1987; *Sistema politico, partiti, movimenti sociali*, Milano, Feltrinelli, 1977, 1989.

<sup>2</sup> Così già M. Grispigni, *Il Settantasette*, Milano, Il Saggiatore, 1997, pp. 23-24; anche se le linee critico-ricostruttive di Grispigni non sempre coincidono con le nostre.

<sup>3</sup> In un'opera estremamente interessante, hanno particolarmente insistito su questo tratto precipuo del '77 italiano V. De Matteis-A. Turchini, *Machina. Osservazioni sul rapporto tra movimento, istituzioni, potere a Bologna*, Bari, Dedalo, 1979. Cfr. anche M. Grispigni, *Elogio degli invisibili*, in AA.VV., *Mil-lenovecentosettantasette*, Roma, manifestolibri, 1997; Id., *Il Settantasette*, cit. Per una "presa in diretta", si rinvia ai documenti raccolti in AA.VV., *Bologna marzo 1977 ... fatti nostri*, Verona, Bertani, 1977. Per una recezione culturale del '77 italiano secondo un registro fedele agli approcci dei movimenti, cfr. il romanzo di N. Balestrini, *Gli invisibili*, Milano, Bompiani, 1987. Di Balestrini è parimenti importante, sull'argomento, il libro scritto a quattro mani con Primo Moroni sulle lotte sociali italiane dal '68 al '77: cfr. N. Balestrini-P. Moroni, *L'orda d'oro (1968-1977). La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Milano, SugarCo Edizioni, 1988. Materiali critici sul e documenti del '77 sono ampiamente presenti in rete, dove è possibile reperire anche ricche bibliografie, audiografie e videografie: è sufficiente digitare l'anno nei migliori motori di ricerca.

<sup>4</sup> In questa direzione già V. De Matteis-A. Turchini, *Machina*, cit., p. 196 e *passim*; non sempre, comunque, il discorso che stiamo proponendo converge con l'analisi svolta da De Matteis e Turchini.

<sup>5</sup> Come ben si ricorderà, la "teoria delle due società" fu il "paradigma" politico-culturale più avanzato con cui il Pci tentò di delegittimare i movimenti del '77: cfr. A. Asor Rosa, *Le due società*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>6</sup> Significativa, sul punto, questa affermazione "programmatica" di "A/traverso", una delle riviste culturalmente più interessanti del '77 bolognese: "Fuoriuscire. La soluzione del problema del potere è oggi non prendere il potere ... Che lo stato del capitalismo continui a gestire il suo spazio ... mentre nello spazio dell'autonomia si avvia questa accumulazione definitiva che è l'applicazione dell'intelligenza, della progettazione e la costruzione di una società che non lavora, che non accumula, che vive; una società dell'attività" ("A/traverso", settembre 1977; cit. da M. Grisogni, *Il Settantasette*, cit., p. 89). Materiali di "A/traverso" sono disponibili in: Collettivo "A/traverso", *Alice è il diavolo. Sulla strada di Majakoskij: testi per una pratica di comunicazione sovversiva*, Milano L'erba voglio, 1976, 1977; G. Martignoni-S. Morandini, *Il diritto all'odio. Dentro/fuori/ai bordi dell'area dell'autonomia*, Verona, Bertani, 1977. Uno dei principali animatori di "A/traverso", attualizzandone le chiavi di lettura semantiche, comunicative e desideranti, ha fornito un'importante analisi del '77 quale "premonizione" e "innocenza", intesa come "dissociazione dall'esistente", "radicale estraneità": cfr. F. Berardi (Bifo), *Dell'innocenza. Interpretazione del '77*, Bologna, Agalev, 1989.

<sup>7</sup> Non è questo il luogo per una discussione di tematiche aventi un profilo così marcatamente filosofico. Si rinvia, sul punto, alle interessanti considerazioni di G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1986; anche se non pare condivisibile l'ipotesi finale di Vattimo, secondo cui il "superamento della metafisica" non sarebbe niente altro che la secolarizzazione. Sul nesso metafisica/violenza gli autori/opere chiave (richiamati da Vattimo) sono: T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970; M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1968; E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 1977; Id. *Altrimenti che essere*, Milano, Jaca Book, 1983; J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971. Ancora più pregnante, sul tema, è il saggio di L. Bottani, *Storia, violenza e metafisica. Per un'ermeneutica del sospetto come decostruzione della tradizione della violenza*, "Fenomenologia e Società", n. 1, 1989. Sulla problematica relazione tra violenza e cultura, in senso lato e profondo, sia concesso rinviare anche a A. Chiochi, *Il labirinto della violenza. Esercizi di analisi*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2004. Per quanto concerne, invece, la secolarizzazione la bibliografia è sterminata; basti qui richiamare due rimarchevoli lavori di G. Marramao: *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983; *Passaggio a Occidente*, Torino Bollati-Boringhieri, 2003.

<sup>8</sup> Una delle migliori argomentazioni teoriche di questa posizione è stata articolata dal compianto L. Castellano, *Vivere con la guerriglia*, "Preprint", n. 1, 1978; successivamente in *La politica della moltitudine*, Roma, manifestolibri, 1996, pp. 133-140. Il testo è ora disponibile anche in rete al seguente indirizzo web: <http://firenze.linux.it/~franco/guerriglia.html>. Di Castellano ricordiamo qui un altro lavoro parimenti importante, di cui fu curatore: *Autonomia operaia. La storia e i documenti. Da Potere operaio all'autonomia operaia*, Roma, Savelli, 1980.

<sup>9</sup> Su questo argomento cruciale, rimangono attualissime le considerazioni di F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Venezia, Marsilio, 1998; in part., pp. 62-83

<sup>10</sup> Cfr. M. Calvesi, *Avanguardia di massa*, Feltrinelli, Milano, 1978.

<sup>11</sup> Su queste dimensioni del '77, cfr. l'importante Claudia Salaris, *Il movimento del '77*, Bertolo (Ud), AAA Edizioni, 1997.

<sup>12</sup> Una critica in tale direzione è stata, per tempo, svolta da G. Jervis, *Quali bisogni?. Alcune note, "Ombre rosse"*, n. 17, 1977.

## **CAP. V**

### **GLI ANNI SETTANTA DAL PRESENTE**

#### **1. Perché raccontare gli anni '70?**

Le risposte a questa domanda possono essere innumerevoli, a seconda delle modalità con cui si approccia l'indagine storica e delle chiavi di lettura dell'analisi politica.

Si vuole qui proporre una sequenza di elementi interpretativi possibili, sottoposti alla verifica della discussione pubblica.

Il punto da cui si muove è il seguente: gli anni '70, nella società civile e politica italiana, hanno segnato una *frattura* non ancora saldata e, tuttavia, catalogata con paradigmi, per lo più, unilaterali.

Dal punto di vista quantitativo, le indagini storiche e le analisi politiche sugli anni '70 abbondano. Procedendo, però, ad una disamina qualitativa di sintesi, appare con chiarezza come si sia, in genere, stratificato un criterio interpretativo strumentale, preoccupato più di *chiudere* che di *aprire* il dibattito.

Nell'immaginario collettivo la rimozione si è, così, alternata al silenzio. È passata la colpevolizzazione del protagonismo dei movimenti sociali e delle loro conquiste, con l'assoluzione pressoché completa di Stato, istituzioni, classe politica di governo e di opposizione, organi ed organismi della rappresentanza.

Si insiste a non voler scavare sotto quegli stereotipi culturali che tacciano di estremismo disennato le domande dei nuovi movimenti sociali. Si indulgia e indulge nel far confluire l'intero flusso della mobilitazione collettiva di quegli anni nella parabola della lotta armata, stabilendo una spuria relazione di cointeressenza, se non di coincidenza, tra ricerca di senso dei movimenti e progettualità armata.

La frattura degli anni '70, così, non viene reinterrogata. Per meglio dire: viene ritualizzata e riattualizzata, coprendo sotto un manto di nebbia le responsabilità del sistema politico e dei suoi attori, col fine, neanche troppo occulto, di mettere definitivamente in soffitta le conquiste di diritto e di civiltà assicurate proprio dalla "stagione dei movimenti".

Raccontare gli anni '70 significa reinterrogare quella frattura, per non esserne più vittime e più non vittimizzare in suo nome. Altrimenti, nel tempo *che c'è*, il rimosso condanna a mimare stancamente e tragicamente il tempo che *non è più*.

Dei movimenti degli anni '70 abbiamo diffusamente argomentato nei capitoli precedenti. Nel capitolo ci concentreremo sulle altre variabili di discussione che riteniamo fondamentali.

#### **2. La lotta armata**

Nello scenario storico-sociale degli anni '70, la lotta armata ha finito con il giocare un ruolo preponderante, più per i vizi delle strategie politico-istituzionali ed i limiti dei movimenti che per forza propria.

Fin dall'inizio, la lotta armata si caratterizza per la residualità delle sue culture e delle sue posizioni politiche. Fino a tutto il 1977, il suo ruolo sociale rimane assolutamente marginale. Acquisisce una funzione sociale di rilievo in una fase storica in cui autoreferenzialità del sistema politico e crisi dei movimenti sociali si saldano perfettamente.

Questo incastro si realizza a cavallo del 1977-1978 ed ha proiezioni inerziali fino al 1979. Da un lato, il sistema politico accorpa e fagocita in sé l'opposizione politica, con il varo della strategia della solidarietà nazionale. Dall'altro, i movimenti del '77 in parte inclinano verso la dissoluzione; per il resto, o ripiegano verso il privato e il disimpegno, oppure sono attratti dal fascino indiscreto della lotta armata.

La sfera pubblica del conflitto, paradossalmente, resta in prevalenza occupata dalla lotta armata. Da questo campo simbolico simulato si tiene ben fuori soprattutto il "discorso femminile", avversato da tutti gli attori politici del tempo e da quello armato più degli altri.

La lotta armata insedia a questo tornante storico la sua fugace stagione d'oro; ma qui, nel contempo, celebra il suo esaurimento politico. L'operazione Moro segna il culmine della lotta armata e, insieme, il suo punto di crisi irreversibile. Ciò che avviene dopo è stanca mimesi: sopravvivenza macchinica di un discorso e di una pratica già segnati ampiamente dalla sconfitta.

Non si può, per questo, concludere che la lotta armata trovi la sua ineliminabile ragion

d'essere nel clima politico del tempo e che soltanto successivamente, col mutare delle condizioni storiche, sia diventata una strategia improponibile. Essa è, sì, da ricondurre e ricollocare nel contesto che le è più proprio, ma è, sin dal principio, una strategia perdente e non legittimata da alcuna motivazione storica, politica e culturale. È, anzi, uno degli operatori centrali di quella frattura storica e politica che costituisce uno dei campi di indagine che stiamo cercando di privilegiare. La sua responsabilità, sotto tutti i punti di vista, non è di lieve peso.

### 3. Capro espiatorio e rimozione

Sono, ormai, innumerevoli le testimonianze di vita di ex militanti della lotta armata.

Il fenomeno ha conosciuto una progressione costante e fatto indignare più di uno. V'è un comune denominatore che apparenta tutti i critici di questo tipo di editoria: il rancore.

Giustificato appare il risentimento dei parenti delle vittime. Non altrettanto può dirsi per il malanimo espresso soprattutto da quelle critiche che hanno una chiara matrice di sinistra.

Non si può non rilevare, in proposito, che mentre la sinistra storica e istituzionale prolunga nell'ostracismo di oggi la "linea della fermezza" di ieri, la sinistra sociale ed extra-istituzionale continua ad imputare alla lotta armata la responsabilità esclusiva della sconfitta dei movimenti.

In entrambi i casi, le autobiografie politiche degli ex militanti della lotta armata vengono usate come il classico capro espiatorio che sposta all'esterno lo sguardo critico, salvaguardando la presunta incontaminatazza del proprio interno.

Il racconto degli ex militanti della lotta armata viene letto soltanto in negativo, isolandone manchevolezze e astuzie che, sovente, non mancano. La critica tende ad esasperarsi e non riesce mai a fare uno sforzo supplementare di indagine, non cogliendo che quel racconto è anche la confessione resa in pubblico di un fallimento e di una sconfitta, a prescindere dalla motivazione e dalla giustificazione che vengono narrativamente suggerite.

Tra le parole e le cose esiste uno scarto incolmabile. La cosa non si lascia rinchiudere nella nominazione; anzi, spesso svela i trucchi del nome. Allora, quello che conta non è l'intenzione soggettiva del narratore, ma la narrazione che la cosa fa a prescindere dall'autore del racconto e dalla medesima decostruzione critica che viene variamente suggerita.

La pulsione ossessiva alla delegittimazione dell'autore del racconto può, quindi, tranquillamente decadere. Ascoltandolo e lasciandolo parlare, non se ne legittimano le scelte pregresse e le opzioni attuali; al contrario, le si comprendono meglio, ben oltre quanto rivelato dalla scrittura e dalla stessa decostruzione criticamente elaborata.

Il disaccordo non ha come forma esemplare la delegittimazione rancorosa. Piuttosto, è presa di distanza consapevole che non ha bisogno di marchiare con lo stigma ciò e chi si ritiene doveroso sottoporre a confutazione. In realtà, la stigmatizzazione del racconto degli ex militanti della lotta armata funziona come una criminalizzazione ed emarginazione perpetua: una *perenne condanna al silenzio*.

Tanto più impellente scatta, quindi, l'esigenza di ricoprire fragorosamente con un giudizio negativo tutte le parole, singole o corali, che quel silenzio infrangono. Questo genere di critica dice agli ex militanti della lotta armata: "Non eravate legittimati a combattere ieri; non siete legittimati a parlare oggi". La circostanza che le loro parole trovino, comunque, circolazione e risonanza persino nell'industria culturale aggiunge irritazioni nuove a rancori antichi.

Come sempre, le categorie del capro espiatorio nascono nel mare magnum della rimozione. Più la rimozione agisce in maniera inconsapevole, più la critica procede dalla delegittimazione politica a quella etica e, da questa, a quella umana *tout court*. Una vera e propria macchina da guerra concettuale viene lubrificata e tenuta in azione permanente.

Lo scopo perseguito è ben chiaro: l'azzeramento simbolico di chi è stato codificato ieri come il *nemico* e oggi come l'*intruso*. Una operazione di belligeranza intellettuale di questo tipo rivela un palese deficit del principio di identità, ricavato esclusivamente per differenza negativa, in contrapposizione ad un polo qualificato invariabilmente come riprovevole sul piano politico ed inferiore su quello etico. L'io politico e l'io esistenziale rifiutano qui ogni assunzione di responsabilità e progettano la loro immutabilità, inoltrando richieste di mutamento esclusivamente ad altro e ad altri, verso cui emettono periodiche e sempre più ossessive pronunce di condanna.

Viene qui eretta una estrema e strenua barriera difensiva che preclude il dialogo e inibisce ogni presa di parola autentica. È possibile aggirarla, soltanto se si è disposti ad estendere lo sguardo sull'intero orizzonte delle responsabilità: le proprie e quelle altrui, rimettendo liberamente in gioco — e senza preclusioni — la propria identità e soggettività.

Un dialogo è sempre possibile. Ciò che oggi è precluso, può essere fattibile domani, se con uno sforzo comune si riesce a decontaminare le posizioni che entrano in relazione.

#### **4. Vinti e vincitori**

Non c'è bisogno del richiamo formale alle "Tesi di filosofia della storia" di Benjamin, per concludere che il passato ha — ed esercita — dei diritti. Ha su di noi un diritto, esattamente come lo hanno le generazioni future.

Chi vince e chi è vinto in questa complessa dialettica?

Non tenendo esclusivamente conto dei rapporti di forza immediati, indubbiamente risulta vinto chi perde l'accaduto della storia, quanto più esso assume sembianze terribili oppure indecifrabili.

Vinto, in breve, è chi, oltre ad essere sconfitto dalla forza, smette di interrogare la storia. Chi non si confronta con l'imponderabile che ne caratterizza le movenze di superficie. Chi pretende di ricondurre a chiarezza cristallina l'inintelligibilità dei suoi sommovimenti profondi.

Non è vinto, in breve, non chi conserva la storia per la redenzione del "giorno finale"; bensì chi ricompone nel medesimo slancio passato, presente e futuro.

Le conquiste non durevoli e le sconfitte sono esattamente il segnale della mancata "ricomposizione" della pluridimensionalità del tempo.

È sempre sconfitto quel presente che non ha saputo guardare il passato con gli occhi del futuro; quel passato che non ha saputo presentificare il futuro; quel futuro che non ha saputo ricondurre il presente nelle viscere del passato.

Chi rimane senza passato è già senza presente e alcun futuro lo attende. Resta senza tempo: sradicato e straniero a se stesso, precipitato nella routine dei ruoli.

Ridiscutere degli anni '70 significa anche recuperare la pluridimensionalità delle conquiste e delle sconfitte avvenute nel tempo.

Qui si stratificano il racconto e la storia.

#### **5. Movimenti e violenza**

Il nesso di implicazione sussistente tra movimenti e violenza va periodizzato storicamente: sia per dare conto delle trasformazioni di cui i movimenti sono stati capaci nel corso del tempo, sia per non trascurare le condizioni sociali, culturali e politiche più generali entro le quali si sono sviluppati.

Fino a P.za Fontana esclusa, il rapporto dei movimenti degli anni '60 con la violenza è stato, tutto sommato, non molto intenso. Nel senso che la codifica dell'azione di massa non si reggeva sulla codifica dell'azione violenta. L'uso della violenza, a cui pure i movimenti hanno episodicamente fatto ricorso in quella fase, non dava luogo ad una contrapposizione frontale con lo Stato. La contestazione dei poteri si indirizzava verso una trasformazione sociale, non basata sulla violenza.

In molti gruppi della sinistra extraparlamentare, invece, la violenza era messa al centro della strategia rivoluzionaria, con varie sfumature e coniugazioni politiche. Ma non è lecito confondere i movimenti con questo o quell'altro gruppo della sinistra extraparlamentare: pur essendo interni ai movimenti, essi ambivano ad assumerne la direzione politica, secondo modelli di organizzazione di avanguardia differenziati.

Ora, il rapporto tra i gruppi della sinistra extraparlamentare e la violenza politica è, certamente, più spinto e organico di quello intrattenuto dai movimenti. Ma nei gruppi è l'azione di avanguardia che trascorre in azione violenta. Che è violenza di massa, se viene concettualizzata e praticata l'avanguardia di massa; violenza di avanguardia, se invece è concettualizzato e praticato un agire politico di ispirazione leninista.

Il rapporto dei movimenti con la violenza inizia a cambiare con P.za Fontana: l'uso della strategia della tensione e dello stragismo contro le lotte operaie e sociali sposta il terreno di scontro ad un livello più alto. È in questo crogiuolo che nascono le Br: esse prendono le distanze da tutti i gruppi della sinistra extraparlamentare e intendono indicare ai movimenti l'unica via di marcia possibile, per la presa del potere: la lotta armata.

Per le Br, la violenza organizzata in lotta armata era una strategia; per i movimenti e i gruppi della sinistra extraparlamentari, la violenza era solo una tattica. Nel primo caso, la violenza era un fine in sé: garanzia dell'ipotesi rivoluzionaria; nel secondo, un mezzo finalizzato al

conseguimento di finalità particolaristiche e contingenti.

Ovviamente, molte sono le coniugazioni della violenza come scopo; altrettanto numerose sono le teorizzazioni della violenza come mezzo. Nella storia della conflittualità sociale e armata italiana degli anni '60 e '70 se ne reperisce un ricco repertorio.

L'eliminazione fisica dell'avversario è un corollario possibile di entrambe le posizioni. Da questo lato, sia la violenza mezzo che la violenza scopo possono condurre alla eliminazione fisica dell'avversario che, di per sé, non è un criterio cogente, per istituire una differenza tra violenza di movimento e violenza brigatista.

Proprio negli anni '70, però, nella società italiana intervengono dei rilevanti mutamenti: a) nella composizione sociale della forza lavoro, con l'ascesa e il rapido declino dell'operaio massa; b) nella struttura generale della società, con il passaggio dallo sviluppo alla crisi del "capitalismo maturo".

Tra il 1973 ed il 1975, i gruppi della sinistra extraparlamentare, in pratica, scompaiono; si affaccia sulla scena l'azione di nuovi soggetti sociali, non più riconducibili alla centralità operaia.

In parte, i movimenti sono ora violenti, nel senso che reagiscono ad una presa che li stringe in una morsa inesorabile: è il tempo del compromesso storico e della solidarietà nazionale, durante il quale l'opposizione politica e sociale è, di fatto, dichiarata fuorilegge.

Per il restante - ed è la parte più significativa -, i movimenti sono latori e portatori di nuovi bisogni e tematiche sociali che investono la qualità della vita. Negli anni '70, in una prima fase (1973-75), i movimenti rompono la centralità operaia; in una seconda (1976-77), continuando il percorso di trasformazione intrapreso, squarciano la centralità della politica.

Nel passaggio di fase, alcune frange organizzate e semiorganizzate dei movimenti ("Autonomia operaia") teorizzano e praticano la cd. "violenza diffusa": cioè, un tipo di violenza esercitata dal basso, più per acquisire condizioni di vita e di lavoro alternative a quelli dominanti (il cd. "contropotere") che per la conquista del potere.

L'azione violenta dei movimenti, in ogni caso, non è una strategia offensiva compiuta; piuttosto, una contrapposizione ricorsiva contro la "microfisica dei poteri".

Con i movimenti del '77, le cose cambiano ancora; come abbiamo avuto modo di osservare nel capitolo precedente. Qui l'incapacità dei movimenti di trasformare costruttivamente la loro critica li espone alla deriva della violenza. Qui veramente i movimenti esercitano violenza. Ma non violenza politica: il loro fine non è la trasformazione politica della società; bensì l'apertura di spazi di libertà desiderante dentro e contro quelli della società e dei poteri ufficiali.

Completamente diverso il rapporto con la violenza stabilito dal femminismo. Le componenti più originali e mature dei movimenti femministi intrattengono, in radice, un rapporto di alterità con la violenza e i suoi linguaggi, individuati e combattuti come archetipi e costanti delle teorie e prassi del dominio maschile. Su di loro converge un fuoco incrociato, proveniente da tutte le organizzazioni e istituzioni strutturate intorno ai principi maschili di esercizio e/o conquista del potere.

La sconfitta dei movimenti nasce anche da qui: dall'isolamento, al loro interno, della problematica e delle prassi di liberazione portate avanti dai movimenti femministi.

## **6. La socializzazione delle lotte**

Le richieste dei movimenti di protesta degli anni '70 - come già quelle degli anni '60 - erano ampiamente sensate e, perfino, realistiche; averle osteggiate ha segnato in nero la democrazia italiana.

Quelle richieste erano attraversate anche da venature utopiche. Il guaio è che il termine utopia è caduto in disgrazia ed è stato imprigionato in una semantica distorta. Poche cose come l'utopia hanno il senso profondo della storia, perché è dalla coscienza dei limiti della realtà che essa fa nascere il senso e la necessità della trasformazione.

Il punto essenziale che si vuole qui evidenziare è che il '68 segna l'atto di origine di un nuovo ciclo della mobilitazione collettiva. In particolare, esso vede la fuoriuscita delle lotte studentesche dall'ambito universitario e il decentramento territoriale delle lotte operaie.

Gli anni '70 ampliano ulteriormente - e a dismisura - il raggio di azione e l'orizzonte di senso della protesta sociale, con l'entrata in scena dei nuovi soggetti sociali; come abbiamo avuto modo di sottolineare in articoli precedenti.

In sede di bilancio storico va, in proposito, letto un processo di socializzazione delle lotte che è anche socializzazione degli attori che ne sono i protagonisti. Il che, evidentemente, modifica la composizione sociale della mobilitazione collettiva.

Ora, in genere, a questa socializzazione si attribuisce un carattere negativo, in quanto la si classifica riduttivamente come politicizzazione estremistica. Che le lotte fossero molto politicizzate è fuori di dubbio; ma che la politicizzazione fosse il loro attributo precipuo, se non dominante, costituisce una lettura ingenerosa. Ingenerosa anche perché si finisce per imputare ai movimenti responsabilità che non avevano al presente e che non avranno per il futuro.

Ci si riferisce qui alla attribuzione ad essi della responsabilità univoca della violenza e del disordine politico di quegli anni e dei successivi. La qual cosa è patentemente una lettura mistificante della realtà storica: le responsabilità sono ben più ampie ed il loro ventaglio investe, in diversa misura, tutti gli attori politici, istituzionali e culturali del tempo.

La socializzazione delle lotte rende palese un processo avvenuto nelle strutture profonde delle società avanzate e che, in Italia, avviene con qualche decennio di ritardo: il passaggio dalla *cittadinanza industriale* alla *cittadinanza sociale*, in parallelo con lo svilupparsi delle politiche di welfare. I nuovi movimenti sociali circoscrivono uno spazio pubblico che è, insieme, universale e particolare. Nel senso che i diritti universali del cittadino sono coniugati anche come diritti delle differenze. Ciò avviene, in particolare, negli anni '70, con l'emergere dei nuovi soggetti sociali della mobilitazione e del conflitto.

È la socializzazione delle lotte che si incarica di rendere evidente il nesso indissolubile che si istituisce tra il carattere universale della cittadinanza e i contenuti di senso plurali dei nuovi movimenti. Essa non fa che mettere, per così dire, in scena la struttura bipolare dei diritti, i quali non sono mai e soltanto universali, ma anche e sempre individuali e soggettivi.

Se si dà il giusto peso politico e culturale a questa evidenza, ben si coglie il profondo realismo politico e l'altrettanto profonda innovazione culturale di cui i movimenti degli anni '70 sono portatori.

## **7. Le città: teatro delle lotte**

Le città sono state il principale *teatro del conflitto* sociale degli anni '70. Si deve considerare il fatto che esse, all'epoca, hanno conosciuto una metamorfosi profonda nell'assetto e nell'arredo urbano. In Italia, il fenomeno è stato particolarmente intenso e rilevante. Vediamo, sotto questo punto di vista, le dinamiche sociali che fanno da blocco di partenza per il decennio e che, significativamente, caratterizzano in negativo le aree meridionali.

Nel ciclo 1961-1971, nel Mezzogiorno d'Italia:

- a) il numero degli abitanti passa dal 36,7% al 34,8% della popolazione nazionale;
- b) nascono circa 2 milioni e mezzo di persone, ma oltre 2 milioni e 300 mila si vedono costrette ad emigrare;
- c) l'occupazione aumenta del 21% contro il 79% del resto del paese;
- d) su un complessivo di 2.500 comuni, si registra una diminuzione della popolazione in quasi 2.000;
- e) i 4/5 del territorio sono in via di abbandono e disgregazione, con conseguente disfacimento dell'agricoltura montana e collinare.

Più in generale, seguendo le tendenze demografiche, nel periodo 1955-1970, cambiano residenza 17 milioni di italiani. I trasferimenti si indirizzano, prevalentemente:

verso il triangolo industriale Milano, Torino, Genova;  
dalle zone interne verso la fascia costiera;  
dai centri minori verso le città più grandi.

I fenomeni migratori ridisegnano le coordinate strategiche delle forme urbane, mettendo in crisi i processi di pianificazione del territorio intanto allestiti. Il che comporta la crescita esponenziale del "fabbisogno abitativo" nelle grandi città e nei poli industriali. C'è chi, per tempo, ha osservato: «Il problema della casa, irrisolvibile fino a quando continueranno poderosi flussi migratori, è all'origine dell'autunno caldo» (C. De Seta, *La politica stradale dalla ricostruzione al miracolo economico*, "Il Ponte", aprile 1969, p. 95). E, infatti, le lotte per la casa sono state uno degli assi principali della mobilitazione collettiva in tutti gli anni '70; la legge del 1976-1978 sull'equo canone non è valsa a mitigarle.

In Italia, nel decennio, i sistemi urbani si elevano, di fatto, a "centri" attivi dello sviluppo. Le città, secondo il grado della loro industrializzazione e terziarizzazione, diventano agglomerati

spaziali complessi entro cui si concentra la produzione di senso della "vita pubblica", dell'"agire sociale" e delle "aspettative civiche". Esse si pongono, così, come nodo di articolazione strategico della riproduzione sociale e della mobilitazione collettiva, assurgendo a territorio elettivo del conflitto lungo tutto il decennio. Sotto questo profilo, sarebbe assai interessante e stimolante un'analisi ravvicinata del nesso di implicazione reciproco, stabilitosi negli anni '70, tra forme urbane e forme del conflitto, tra organizzazione (e dis/organizzazione) del territorio e insorgenza della mobilitazione collettiva.

## 8. Contesto, violenza e genealogia

Nell'articolo *Il Tema* comparso nel n. 1/2004 di "Genesis – Rivista della società italiana delle storiche", Anna Bravo e Giovanna Fiume riconducono, con acume, la formazione dei contesti caratteristici degli anni '70 ad alcuni importanti fenomeni dislocatisi fra anni '50 e '60. Ricordiamone i salienti: scolarizzazione di massa, nascita delle sottoculture giovanili, affermazione di nuovi consumi, nuovi stili di vita e nuovi modelli familiari, emigrazione di massa, entrata in scena dell'operaio massa, durezza del sistema di fabbrica ecc. ecc. Inoltre, le due autrici fanno risalire pertinentemente la violenza sociale anche ad una "politica dell'ordine pubblico storicamente aggressiva" e alla "tradizione antiriformista della sinistra italiana".

Come ricordano le autrici, l'effetto di civilizzazione giocato dalla stagione dei movimenti sull'apparato politico-istituzionale non è irrilevante. Civilizzazione che ha permeato di sé lo stesso ordinamento giuridico. Basti qui ricordare lo Statuto dei Lavoratori, la legge 180 sulla chiusura progressiva dei manicomi, quella sull'obiezione di coscienza, quella sul divorzio, quella sui consultori familiari, quella sull'aborto ecc. ecc. Nondimeno, l'ordigno statuale continua a caratterizzarsi in senso autoritario, se non apertamente reazionario: tentativi di golpe, strategia della tensione, stragismo ecc. ecc. A latere, i partiti si vanno specializzando come agenzie di occupazione delle istituzioni e colonizzazione della società.

Il contesto storico spiega il progressivo emergere ed affermarsi del ricorso alla violenza, soprattutto ad opera di quella parte dei movimenti che più organicamente stazionava nell'area dei gruppi estremi della sinistra extraparlamentare. Ma siffatto contesto, evidentemente, non esonera quella parte da responsabilità precise; come, opportunamente, ricordano le autrici. E ciò, in particolare, è vero con riferimento alla devalorizzazione dei mondi vitali, partorita da una sorta di dissociazione dilazionata tra etica e politica, la quale non solo non tiene in conto alcuno la vita dell'avversario politico, ma abbassa anche il valore della vita in generale.

In tutto ciò, gioca un ruolo primario la cultura ad elevato coefficiente maschilista della sinistra extraparlamentare; ma sono anche rilevanti i limiti di quei femminismi che vi rimangono incapsulati dentro. Anna Bravo, nel suo corposo e discusso saggio *Noi e la violenza: trent'anni per pensarci* (pubblicato anch'esso nel n. 1/2004 di "Genesis"), ha esteso la critica-autocritica a tutti i filoni del femminismo italiano degli anni '70. Ciò non pare calzante, come le è stato, forse, troppo severamente rimproverato. Comunque, al di là della severità della critica inoltrata alla Bravo, rimane storicamente rilevante che la cesura femminista alla politica e al 'politico' disegni la trama dell'oltrepassamento non semplicemente dei codici politici e culturali della sinistra extraparlamentare, ma dell'intera tradizione (maschile) del pensiero politico occidentale, fondata sul dominio e sul potere, anziché sulla relazione e la comunicazione conflittuale fra le differenze.

Diparte da qui una nuova genealogia che non può essere, in alcun modo, confusa con la violenza e le sue tradizioni antiche e contemporanee. E bisogna aggiungere che si tratta di una genealogia, per usare le indovinate parole di Ida Dominijanni (*Il taglio dimenticato*, "il manifesto", 7 marzo 2005), che fu e rimane *feconda e felice*, segnando anche qui un discrimine netto con l'humus violento che tentava di serrare quei tempi nelle sue trappole mortifere. Quella cesura rimane ed è, ancora oggi, un luogo fondante e fondativo, per il pensiero critico e le prassi della trasformazione.

## 9. Storia e memoria

Uno dei problemi cruciali che è venuto manifestandosi intorno alla ridiscussione sugli anni '70 è quello relativo alla memoria: meglio ancora, all'eccesso o, viceversa, al difetto di memoria. In un intervento dell'aprile del 2005 (*Storia e memoria degli anni Settanta*, sempre su

"Genesis), Luisa Passerini è tornata acutamente sul tema, proprio commentando in chiave critica il numero di "Genesis" del 2004 che abbiamo citato precedentemente.

Ancora più densi risultano i nodi che investono la problematica generale del rapporto che si istituisce tra storia e memoria. Il primo dei quali appare essere quello del legame intercorrente tra *storia* e *testimonianza* che sempre la Passerini aveva già indagato in un bel libro di quasi 20 anni fa (*Autoritratto di gruppo*, Firenze, Giunti, 1988).

Si dipana da questa base una serie di interrogativi cruciali che proviamo a isolare in successione:

- a) essere testimoni abilita a fare bilanci storici?
- b) il bilancio storico che è espressione della mera testimonianza può dirsi veramente tale?
- c) la testimonianza produce storia o semplicemente è una fonte storica?
- d) soggetto e oggetto della ricerca storica possono mai sovrapporsi?

Non casualmente, gli interrogativi che abbiamo appena esposto hanno avuto modo di formularsi nella recezione critica del saggio della Bravo prima richiamato e che ha visto l'intervento, spesso fortemente polemico, di alcune significative protagoniste dei femminismi degli anni '70.

Sull'insieme di queste domande dovremo misurarci in futuro. Per intanto, è necessario qui dare conto dei luoghi di formazione del paradigma della memoria possessiva, in virtù del quale è disegnata l'assoluta *egemonia della testimonianza*. Il tema, come ben si sa, è stato criticamente sollevato, sul finire degli anni '90, da un denso e decisivo articolo di Peter Braunstein: *La memoria possessiva e la generazione degli anni Sessanta* ("Acoma - Rivista internazionale di studi Nord-Americani", n. 15/1999).

Secondo Braunstein, gli individui circondano con filo spinato le "memorie care o traumatiche, per evitare che siano maltrattate dagli estranei". Questo meccanismo scatta dall'autoconvinzione di essere gli unici possessori della memoria vera degli eventi di cui si è stati protagonisti e/o testimoni. È stato, così, per i reduci del Vietnam e per i movimenti della contestazione giovanile americana degli anni '60, ci informa Braunstein. Così è stato — ed è — per gli attori sociali degli anni '70. Così è, in un certo senso, sempre e per tutti, se non scatta una presa di distanza dal passato. Che occorre rivisitare criticamente, consentendo che anche altri (gli "estranei") lo facciano, soprattutto quando il loro punto di vista e i loro ricordi interferiscono con i nostri. Di ogni evento, perfino il più intimo e personale, esistono diverse memorie e non tutte — fortunatamente — concordano tra di loro. Ogni autobiografia individuale è sempre un puzzle di autobiografie, interiori ed esteriori.

Un'altra osservazione di Braunstein coglie particolarmente nel segno: quella che correla l'esercizio della memoria possessiva alle pulsioni che nascono da una concezione esaltata di se stessi, proprio per aver partecipato a fatti/eventi eccezionali. Fuori di questi fatti/eventi, il sé si sente monco e privo della sua identità perspicua. Ecco, quindi, che interviene la compensazione proiettiva del ricordo che salva ed esalta acriticamente quell'evento, per poter restituire il sé all'identità immaginata e autorappresentata, ritenuta la vera ed unica. Come sostiene Braunstein: "È naturale, allora, che una persona sia particolarmente possessiva nei confronti di ricordi legati a tale stato esaltato, perché questa condizione è stata ed è tuttora essenziale per la sua concezione del suo essere".

Tutti coloro che non hanno partecipato allo "stato di esaltazione" sono ritenuti "estranei" e, in quanto tali, non considerati titolari di alcun diritto di memoria. Gli stessi contestimoni che interferiscono con memorizzazioni divergenti vengono, senz'altro, bollati come inattendibili e, perfino, tacciati di infedeltà alla memoria codificata, della cui liturgia si diventa i ciechi officianti.

Secondo i canoni della memoria possessiva, fuori dalla riproduzione della testimonianza diretta non v'è esercizio di memoria. La testimonianza non solo diventa egemonica, ma si ammantava di sacro. La sacralità del ricordo qui non deve essere giammai distrutta o scalfita dalla memoria che, perciò, diventa bene di possesso, di cui si rivendica la titolarità esclusiva. Si parloriscono da qui autobiografie individuali e collettive mistificanti e fuorvianti.

Se proviamo ad interpretare con queste chiavi di lettura la produzione autobiografica e memorialistica dei protagonisti degli anni '60 e '70 e degli stessi ex militanti della lotta armata, ci rendiamo ben conto che, in molti casi, siamo posti di fronte ad una esposizione, più o meno consapevole, di memoria possessiva.

## 10. Empatia, soggetto e memoria

Per allargare ulteriormente il campo dei problemi inerenti alla memoria, meritevoli di segnalazione appaiono due libri assai intensi e stimolanti: il primo è di Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia* (Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006); il secondo è di F. Rella, *Scritture estreme. Proust e Kafka* (Milano, Feltrinelli, 2005).

Il primo tenta di trattare in maniera innovativa il tema dell'empatia, partendo dalle classiche formulazioni di Edith Stein; il secondo si immerge nel parallelo Proust/Kafka, passando per Baudelaire, Benjamin e inabissandosi verso le "scritture di fondazione" della modernità.

Cosa hanno a che fare col nostro tentativo di ridiscussione degli anni '70 questi due libri tanto diversi tra di loro? In che misura l'approccio empatico è applicabile alla storia e segnatamente alla storia degli anni '70? In che misura, invece, il soggetto può far uso della memoria ai fini della narrazione?

Cercheremo di raccogliere alcune provocazioni virtuose da ambedue i libri, sottoponendole alla verifica della discussione.

1) *Boella*. La ricategorizzazione dell'empatia tentata dalla Boella ci offre alcune utili piste di indagine. Innanzitutto, ci fa avvertiti e prudenti rispetto ad un rischio letale: quello di rendere trasparente l'Altro, attraverso un mero "gioco mentale". Ma rendere trasparente l'Altro significa anche essere divorati dall'ossessione di "rivivere il passato", nella speranza — o pretesa totalitaria — di afferrarne compiutamente il senso. Come se si trattasse di inoltrare alla storia domande sensate, per riceverne risposte ultimative. Ma la storia, ci ricorda Boella, non è l'Altro; nella storia viviamo con/contro l'Altro. Se diamo per presupposto tutto ciò, cosa ne deriva? Che dobbiamo guardare agli anni '70 dal presente e lasciarci guardare dagli anni '70 dal passato? E se sì, come?

2) *Rella*. Guardare indietro "nel nero della notte", come ci indica Baudelaire, rende problematica la restituzione del passato. Il ricordo è, addirittura, vicino all'oblio, ammonisce Benjamin. Nell'esperienza del mondo dove si situano, allora, il ricordo e la memoria? Come ci rammenta Rella, la frantumazione del mondo complica la narrazione e, con questa, diventa complicata anche l'interpretazione. La memoria stessa va in frantumi. Per far ritorno al nostro tema, possiamo conseguentemente dire che con gli anni '70 sia andata in frantumi la memoria degli anni '70? Di questi frantumi si deve fornire una ricomposizione? O, forse, non è preferibile — se non d'obbligo — seguirli e lasciarsi prendere dai loro mille rivoli? Per poter, così, ricavare parola, scrittura e memoria dall'individuazione dei loro smottamenti?

## 11. L'urlo punk

Certamente, gli scenari degli anni '70 non erano connotati da una cifra esclusivamente politica. Molte altre componenti hanno giocato un ruolo attivo, da quella culturale a quella più strettamente artistica. Una funzione dinamica l'hanno svolta le nuove tendenze culturali — soprattutto quelle di matrice giovanile —, delle quali il punk è stato, sicuramente, una delle più significative espressioni.

L'urlo punk ha fatto da contraltare alla rabbia della protesta politica organizzata. L'uno, in un certo senso, copriva l'altra, in una relazione di reciproca insofferenza. Il punk era agli antipodi di tutti i modelli culturali precostituiti, sia che fossero borghesi sia che fossero proletari.

Ma chiediamoci: il dissacrante antagonismo punk in che misura era "rifiuto della politica" e in che misura, invece, richiesta di sottomissione della politica a bisogni sociali, umani e individuali più densi di significato e senso? In che misura era disperazione e in che misura, invece, desiderio di felicità e libertà non differite e non differibili?

Il *marginale punk* come spazio della rivolta esistenziale assoluta è concepibile come uno dei centri di un altro mondo e di uno dei modi possibili di vivere in pienezza la vita? Possiamo scorgere nel margine uno dei luoghi da cui far partire la rivolta della vita, ben più profondamente di quanto potuto e fatto dalla "centralità" della parola (politica) organizzata? Stando così le cose, persino l'ansia distruttiva dei *Sex Pistols* acquisisce una nuova dimensione di significato e di senso.

Ma le cose stanno soltanto così? E quali e quanti altri sono ancora i significati e i sensi vissuti e quelli possibili?

## 12. Il rock si fa pop

Come è noto, la musica è stata sempre un centro di propulsione di prim'ordine per l'aggregazione giovanile. Gli anni '70 non hanno smentito questo dato, ereditando e revisiionando l'onda lunga del rock e della musica hippy degli anni '50 e '60. Alla musica degli anni '70 è stata appiccicata addosso l'etichetta di "musica del riflusso", per il fatto di aver ridotto a standard commerciali la creatività e l'espressività musicali.

Non casualmente, una delle correnti musicali più affermate negli anni '70 è nota come "glam rock", con cui il rock diviene un'evasione piacevole e patinata. Solo con l'irruzione del punk, a partire dal 1976, il paesaggio musicale si indurisce; ciononostante restiamo agli antipodi del "rock rivoluzionario" degli anni '60, come risulta ben chiaro.

E tuttavia, va tenuto in conto che l'evasione — sia quella della piacevolezza sia quella arrabbiata — ha un punto di applicazione originario di disconferma della realtà, anche quando vi finisce in pasto ed è da essa divorata. Il rock commerciale è, prima di tutto, riduzione a consumo di un genere musicale originariamente alternativo. Il punk, per parte sua, espone ed esalta la crisi dei modelli musicali alternativi del passato prossimo, incapaci ormai di funzionare ed agire come catalizzatori energetici. La vecchia parola d'ordine: *Ribellatevi!*, è sostituita dalle nuove: *Divertitevi!* (rock commerciale) e *Divertitevi e distruggete!* (punk). La crisi della ribellione musicale si prolunga in esplosione del passatempo musicale giocoso e vellutato, ad un polo; in eccitazione rabbiosa, all'altro. È in questa cornice che il punk soccombe sotto l'urto di lunga durata del rock commerciale. Col che *il rock si fa pop* e A. Warhol ne diviene il cantore massimo.

La crisi e la trasformazione delle forme giovanili di aggregazione musicale anticipano e, in un certo senso, prefigurano la crisi e la trasformazione delle forme della politica militante. La musica ridotta a consumo di massa sfarzoso non è che una delle forme di espressione dell'individualismo consumistico di massa che caratterizza in maniera non trascurabile gli anni '70 e deflagrerà nell'edonismo e nello yuppismo degli anni '80.

Se quanto precede ha minimamente un senso, che rapporto si dà tra tempi musicali, tempi sociali e tempi politici? E come si contrassegna questo rapporto negli anni '70, nel passaggio dal rock al pop? Come e dove il glamour e l'ambiguità del pop hanno imbalsamato l'anima del rock? E come tutto ciò ha segnato i modi di pensare ed agire — non solo politicamente — delle giovani generazioni?

## 13. Controculture e identità

Le controculture giovanili degli anni '70 hanno un ruolo decisivo nella formazione di nuovi stili di vita individuali e nuovi comportamenti sociali, in un'aperta linea di discontinuità sia con quelli dell'ufficialità che con quelli del conformismo alternativo. In Italia, un ruolo particolarmente attivo in questa direzione lo svolge "Re nudo", giornale underground con ampia diffusione, fondato da Andrea Valcarengi nel 1971. Probabilmente, il punto di massima condensazione delle controculture giovanili, in Italia, avviene con l'esplosione dei movimenti del '77.

Chiediamoci sotto questo riguardo: possiamo considerare le controculture giovanili come la reazione del *marginale* contro il *centro*, secondo una linea di aperta rottura con ogni forma di allineamento? L'ipotesi coinvolge in un contesto unitario l'antagonismo rabbioso (il punk) e il creazionismo sovversivo e libertario (p. es., per quanto attiene al caso italiano, "Radio Alice" e le "fanzine" del periodo).

Continuiamo a interrogarci. La crisi della presa dei modelli di mobilitazione politica sul mondo giovanile segna il passaggio dal primato della politica al predominio della (contro)cultura? Oppure, più profondamente ancora, porta in luce l'esigenza, a lungo occultata e inibita, della riformulazione integrale del rapporto tra mondi vitali e organizzazione socio-politica della sfera pubblica?

Gli interrogativi, con tutta evidenza, delimitano terreni di indagine che restano tutti da disodare.

Quali, ora, i linguaggi che, in parte, si celano e, in parte, si palesano nelle forme di espressione controculturale che stiamo evocando?

Prendiamo, p. es., il *no future* punk. È pura e semplice negazione del tempo a venire, nell'esaltazione dell'attimo fuggente che non si ripete? Oppure richiama anche una complessiva

riarticolazione delle scale e delle finestre temporali, concependo il *tempo ora* come *tempo articolato globale*?

Se l'ipotesi adombrata dal secondo interrogativo è veritiera, l'istante e la durata si coappartengono in un universo di compresenza dentro cui, sì, differiscono, ma anche intercomunicano.

Dalle controculture degli anni '70 riceviamo in eredità il carico intricato di queste domande che ci introducono ad un tema ancora più nevralgico e, a suo modo, inobliviabile in una discussione che, nella posta in gioco, include anche la memoria: il rapporto tra tempo e identità.

E qui insorge la domanda più radicale e, in un certo senso, ultimativa: superare positivamente il retaggio delle controculture giovanili significa anche oltrepassare l'identità? Non solo come tema, ma anche e soprattutto come gabbia culturale e recinto esistenziale.

#### **14. L'individuo antagonista**

Uno dei modelli culturali e comportamentali di riferimento negli anni '70 è, certamente, stato quello di *individuo antagonista*. Non è mai stato organicamente concettualizzato e mai si è elevato al rango di vero e proprio paradigma; nondimeno, larga è stata la sua applicazione.

Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, non è stato lo spazio della mobilitazione politica quello in cui il modello ha conosciuto la risonanza maggiore. Anzi, sono proprio stati soggetti e luoghi *impolitici* quelli che ne hanno fatto l'uso più massiccio.

Ma procediamo con ordine.

Dobbiamo necessariamente muovere dal dato, ormai, largamente acquisito secondo cui l'aggregazione antagonista prevede specifici riti di passaggio che giocano con la morte simbolica del Sé e dell'Altro. Il campo delineato dalla morte simbolica vale come orizzonte di sottrazione alla società regolare ed ai suoi codici. Ed è così che la morte simbolica si prolunga in rifiuto della società.

Il rifiuto non è solo una sfida simbolica, ma anche il terreno concreto entro il quale le controculture giovanili tentano la conquista dell'autoconsapevolezza. Rifiuto e autoconsapevolezza della propria alterità vengono palesemente esibiti, con stili di vita particolari che producono comportamenti, mode e abbigliamenti caratteristici. La "condizione giovanile" viene vissuta come *la* condizione dell'alterità e dell'irriducibilità agli stili di vita regolari e regolarizzati.

In questo modo, l'individuo antagonista produce una *socialità elettiva*. Ogni individuo antagonista è un eletto che condivide gli spazi di vita con altri eletti. Dall'antagonismo si perviene all'elezione del *simile*, dove il simile è l'*antagonista*. Il fascino e il limite profondo delle controculture giovanili vengono qui con nettezza spinti in primo piano.

L'antagonismo che si espone fa del corpo, in tutte le sue significazioni, la sorgente del senso e della comunicazione del senso. La ribellione collettiva e individuale diventa un *teatro*, in cui il corpo (o meglio: i corpi) recitano a soggetto. Anche nel senso che i *soggetti corpo* tendono progressivamente a rimpiazzare i soggetti vivi.

Persino i codici culturali e simbolici delle organizzazioni armate sono profondamente impregnati da questo humus, a cui attribuiscono un'aura funeraria. Che cosa è il "combattente comunista", se non una sottospecie dell'individuo antagonista? Il "combattente" si spinge fino al punto estremo della esposizione simbolica e della teatralizzazione della clandestinità. La "comunità degli eletti" diventa una "comunità combattente" e, contro la società regolare, mobilita simulacri armati, anziché i soggetti corpo. Qui è il corpo della guerra simulata la sorgente del senso e della comunicazione di senso.

Dobbiamo ora chiederci: dall'individuo antagonista poteva mai sgorgare una complessa e, insieme, efficace domanda di *nuova socialità*, non viziata dalle simmetrie dell'elezione del simile e del rifiuto del differente (da sé)?

L'interrogativo richiede di riconsiderare i soggetti della mobilitazione collettiva degli anni '70, sulla esile linea di confine dei loro chiaroscuri. Ma anche definitivamente oltre quel teatro della rappresentazione della morte entro cui finiscono fatalmente risucchiati.

#### **15. Centri sociali e sfera pubblica**

Nel clima culturale, politico e sociale che schematicamente abbiamo tratteggiato in questo e nei precedenti articoli, sicuramente uno dei fenomeni più interessanti è quello dei "centri sociali autogestiti", dei quali il "Leoncavallo" (nato nel 1975) è, giustamente, ritenuto il modello originario meglio strutturato.

Per solito, la letteratura specializzata ha assimilato l'esperienza dei "centri sociali" a quella delle *zone franche*, secondo una strategia di proiezione territoriale di bisogni ed identità. Zone franche, per un doppio ordine di considerazioni:

- a) perché è rotto ogni rapporto con le istituzioni;
- b) perché la costruzione dell'identità passa per linguaggi, valori, simboli, codici e stili di vita che tentano di dislocare l'*altrove* nel *presente*.

Certamente, questo tipo di zone franche nasce dalla crisi degli anni '70, i cui elementi abbiamo cercato di approssimare nei precedenti articoli e intorno cui continueremo a focalizzare l'attenzione. Come più volte abbiamo sostenuto, la "crisi dei '70" è anche l'incubatrice di nuove forme di aggregazione giovanile, al di là e oltre la militanza politica. Anche se dobbiamo, in proposito, osservare che l'esperienza del "Leoncavallo" ha sempre avuto – e mantiene – una forte connotazione politica libertaria.

I "centri sociali" danno rappresentazione fisica e simbolica alla riappropriazione dello spazio sociale interdetto. L'autogestione che ne consegue crea una sorta di *sfera pubblica* alternativa a quella ufficiale e che tende a qualificarsi per l'immediatezza delle sue relazioni e finalità, rompendo ogni rapporto con la mediazione politica e quella delle istituzioni. Questa sfera pubblica alternativa diventa, con ciò, la sede dell'esercizio dei *diritti negati* collegati ai desideri ed ai bisogni emergenti.

La pratica dell'illegalità diventa una necessità, se non una costrizione indotta, in quanto unico tramite per un'esperienza libera dello spazio sociale e dei diritti. Autogestione, riappropriazione sociale ed autonomia sono i fuochi intorno cui si costruiscono le architetture e le pratiche dei "centri sociali".

Lo spazio sociale riappropriato ed autogestito si fa *mondo*: l'unico mondo accettato e ritenuto legittimo, poiché unico a coltivare la libertà dei desideri e dei bisogni. Fonte di ogni sapere acquisitivo non è più la società come complesso organizzato gerarchicamente, ma le relazioni partorite nel e dal mondo autogestito che, così, può liberamente disporre la diffusione di se stesso. Rappresentazione dello spazio liberato e acquisizione di conoscenza e libertà diventano un tutt'uno.

Ci imbattiamo qui in uno dei più densi punti critici dell'esperienza dei "centri sociali" e, più in generale ancora, dei movimenti anti-sistema e dell'antagonismo sociale degli anni '70: il rapporto con la legge e i codici della violazione della norma.

Proviamo a percorrere questa linea di indagine, prendendo spunto da alcune delle più suggestive tesi di M. Blanchot. La legge è *inviolabile*, rimanendo sul suo stesso piano. La violazione *riposiziona* la norma, se rimane ferma all'universo della *parola imposta* che altro non che è imposizione di una *regola altra*. La violazione della norma qui non fa che istituire una nuova norma che fa sopravvivere la legge nelle forme della sua perenne trasmutazione. Da qui il particolare favore accordato da Blanchot al silenzio e al frammento, codificati come estrema resistenza al potere ed estremo tentativo di rifuggirne le logiche di dominio. Ciò che appare necessario non è aprire al discorso dell'Altro, bensì fermarsi davanti al discorso *dell'Altro* e *ascoltarlo*.

I "centri sociali" come zone franche non riescono, pur violandole, a rescindere il legame con le parole e le regole della legge e, così, la trasgressione finisce con l'annasparsi nella palude della norma. La sfera pubblica antagonista non si affranca dalle gabbie normative, delle quali fornisce semplicemente una rielaborazione semantica e culturale. Una trasfigurazione della sfera pubblica nel senso della libertà, pure presente a livello intenzionale, risulta mancante a livello di fattualità e attualità. Come manca del tutto negli altri attori e soggetti protagonisti della mobilitazione collettiva degli anni '70, eccezion fatta per i più maturi movimenti femministi. Soltanto per questi ultimi l'Altro cessa di essere *l'inascoltato*.

## 16. Anni '70 e lunga durata

Proviamo a dare un'occhiata agli anni '70, secondo una visione della storia calibrata sulla *lunga durata*, combinando l'approccio storiografico di F. Braudel con il paradigma dell'economia mondo, nella versione fornita da I. Wallerstein. Quello che specificamente ci preme tematizzare, da questo angolo prospettico, è la *crisi* degli anni '70.

Come è noto, la "ricostruzione" post-bellica in tutto l'Occidente capitalistico si basa su un principio cardine: insediare un comune progetto di sviluppo economico basato sull'espansione

illimitata del mercato. Costituisce, questo, l'architrave su cui il "blocco capitalistico" costruisce la sua propria forza, in contrapposizione al "blocco socialista".

In questione sono problematiche storiche sin troppo dibattute, per essere qui discusse. Qui intendiamo solo sottolineare che la stabilizzazione economica agisce come preconditione per la creazione del mercato internazionale che, a sua volta, funge da prerequisito per il contenimento e la neutralizzazione dell'espansionismo (economico e politico) del sistema imperiale sovietico.

Il modello di sviluppo lanciato nel secondo dopoguerra salta in aria verso la metà degli anni '60, a fronte dell'incubarsi della crisi energetica e del montare della contestazione sociale. E anche questa è storia sin troppo nota. La crisi è sancita nel ferragosto del 1971, allorché Nixon dichiara l'inconvertibilità del dollaro. Possiamo datare a questo evento il crollo del sistema eretto nel 1944 a Bretton Woods (New Hampshire, Usa).

Comincia qui la storia della rilevanza assoluta del ruolo svolto dalle banche centrali, le quali contrattano e impongono politiche economiche di puro stampo monetarista e mercatistico alle autorità di governo. La crisi petrolifera del 1973 fa precipitare la situazione e provoca una situazione di inflazione permanente che si rovescia immediatamente in un regime di disoccupazione di massa.

La crisi degli anni '70, da questo punto di vista, costituisce la camera di incubazione della deregulation thatcheriana e reaganiana degli anni '80, secondo cui il mercato si erge quale forza regolativa dell'economia e della politica, senza alcuna barriera ed alcun contrappeso. Può essere opportuno soffermarsi sugli anni '70, proprio per sottoporre a verifica due principi cardine dell'approccio di Wallerstein: la *non linearità* del divenire storico e la *complessità* dei sistemi storici; concetti, non a caso, desunti dalle ricerche sui sistemi viventi di Y. Prigogine.

Anni turbolenti come i '70 fungono da condizione della stabilizzazione degli anni '80 e dei '90. L'analisi storica comparata di stampo braudeliano si arricchisce qui di determinanti nuove: Wallerstein innesta nella "lunga durata" braudeliana l'*irregolarità* dello spazio economico e la *pendolarità* dei tempi politici. Storia come sistema vivente e analisi storica come esercizio della critica non solo recuperano, in Wallerstein, il concetto di "strutture dissipative" (Prigogine), ma costituiscono le coordinate che ci consentono di montare e decostruire tutti i passaggi da una forma economica all'altra, scoprendo una forma economica nell'altra, nel loro reciproco collidere e modellarsi. Le strutture storiche dissipative sono anche strutture per nuovi assemblaggi storici.

La tesi che emerge dal tipo di ricostruzione che stiamo proponendo è la seguente: la crisi degli anni '70 funge da punto di passaggio per l'assetto di un nuovo *sistema mondo*. Che, per Wallerstein (e per noi), non coincide con il *sistema globalizzazione*, così come proposto dai paradigmi socio-politici vigenti. Nel sistema mondo in formazione l'economia informale accerchia l'economia formale ed il potere legale strangola il potere legittimo. Un sistema che, proprio per questo e diversamente da quanto argomentato da Wallerstein, non appare la forma svelata della crisi terminale del capitalismo.

La tesi avanzata è, ovviamente, tutta da verificare e sviluppare nei suoi elementi portanti. Quello che, per intanto, ci sembra importante affermare è che soltanto da uno sguardo diverso sul passato si può proiettare uno sguardo differente sul presente; e viceversa.

## **17. Stato, mercato e movimenti**

La *lunga durata* può essere considerata sotto una molteplicità di aspetti, non soltanto con riferimento alle metamorfosi e transizioni delle strutture economiche, sociali e politiche. È interessante esaminare, entro tale quadro, il mutamento di relazioni intervenuto tra Stato e movimenti negli anni '70: da una parte, lo Stato fordista in via di deperimento; dall'altra, i nuovi movimenti sociali in via di affermazione.

Gli anni '70 sono da considerarsi, da questa angolazione di osservazione, come il canto del cigno del modello fordista, nelle sue implicazioni ed applicazioni sia economiche che politiche. Il fordismo esprime l'onda lunga dell'espansione secolare del capitalismo, a cui fa riscontro la regolazione keynesiana delle politiche di controllo sociale imputate allo Stato.

La regolazione del controllo, nello Stato fordista, assume le sembianze della socializzazione allargata: dalla massificazione della produzione alla crescita dei salari nominali e relativi, dalla protezione sociale alle politiche di welfare fino alla costruzione del consenso attraverso l'integrazione nella "società affluente".

Socializzazione allargata significa anche ampliamento ed elefantiasi degli apparati burocratici di decisione e controllo, i quali intervengono in maniera capillare nelle strutture nevralgiche della riproduzione della vita sociale. Le politiche di welfare fordiste costruiscono un modello avanzato di statalizzazione della società.

La contestazione degli anni '60 e, più ancora, dei '70 mette radicalmente in questione proprio tale modello di regolazione statale della società e dei comportamenti collettivi. Il quale modello, peraltro, era già entrato in crisi nei suoi meccanismi interni, per lo stallo entropico in cui precipitano i decisori e per l'insostenibilità sociale, economica e politica dei piani istituzionali di controllo e regolazione.

La stabilizzazione economica garantita dall'espansione del mercato e dalla socializzazione delle politiche di regolazione mostra la corda. Si affermano dinamiche sociali, economiche e politiche *fuori controllo* che, al momento, sembrano spingere verso la deflagrazione dell'ordine dato e che, invece, costruiscono il punto di transito verso nuove strutturazioni economiche e politiche. Da questo punto di vista, è sicuramente vero che i nuovi movimenti sociali, per le istituzioni e le organizzazioni del controllo, costituiscono un fattore e un'occasione di grande trasformazione.

Si infrange qui il modello fordista di relazione tra Stato e mercato, entro il quale ognuno dei due termini gode di una autonomia relativa verso l'altro. I movimenti costituiscono qui il "termine terzo", riassorbito dall'oscillazione pendolare e organica che si va istituendo e perfezionando tra Stato e mercato. La crisi dello Stato e della statalizzazione della società *libera* il mercato dall'ipoteca statale: nasce qui il progetto di *mercattizzazione* della società, avallato con successo dalle politiche di *deregulation* degli anni '80, definitivamente esplose con la globalizzazione neoliberista.

Il passaggio appena indicato predispone anche delle risposte positive alla contestazione sociale, trasferendo il campo del conflitto politico e dell'organizzazione del consenso dal terreno dell'appropriazione a quello del consumo, finalizzando la mobilitazione delle risorse alla costruzione di identità caratterizzate dal consumismo individualistico di massa. È su questo terreno che, sul finire degli anni '70, saranno sconfitti i nuovi movimenti sociali; in Italia più che altrove. I valori *post materialisti* dei nuovi movimenti sociali saranno smangiati e consumati dai nuovi dispositivi di potere economico, politico e sociale: il mercato li erode progressivamente, trasformandoli in fattori di crescita economica e, insieme, di espansione del controllo alle sfere del privato fino alla vita interiore dei singoli. È qui prefigurato il modello di economicizzazione e fungibilità dei desideri, più tardi allestito dalla globalizzazione neoliberista. Anche secondo questo ordine di problematiche, la crisi degli anni '70 si pone come il punto di passaggio di una successiva e grande trasformazione.

## **18. I femminismi di passaggio**

Giova identificare, seppure sommariamente, i punti nevralgici intorno cui i femminismi degli anni '70 hanno, con forza, sottolineato l'esigenza della costruzione collettiva e, insieme, polifonica di una sfera pubblica affrancata dai codici normativi del potere.

Partiamo da un presupposto cardine: l'ascolto e il non-ascolto dell'Altro discendono in linea diretta dai modelli di identità e soggettività posti alla base della rappresentazione e interpretazione della realtà. I movimenti femministi più maturi degli anni '70, all'interno dei quali "militanza" e "produzione teorica" rimangono strettamente avvinte, decostruiscono in chiave critica la razionalità e l'universalità del soggetto sessuato al maschile. Si sottraggono, con ciò, al doppio mulinello inclusione/esclusione previsto e posto dai codici del potere. Essi non intendono *imporre* la loro parola, ma semplicemente *prendere* parola, per la declinazione di linguaggi nuovi.

La violazione dell'universo normativo dato non è qui finalizzata alla sovradeterminazione di un orizzonte normativo antagonista. Contro il soggetto uomo non viene eretto il soggetto donna, perché la presa di parola non è interna a strategie di potere. La decostruzione del soggetto vale come decostruzione del potere.

È grazie a questa genealogia originaria che, successivamente, i femminismi degli anni '80 e '90 si accingono a decostruire la medesima soggettività femminile, in particolare per merito dei contributi di Teresa De Lauretis, Rosi Braidotti e Judith Butler. Come non esiste *il* soggetto maschile, così non esiste *il* soggetto femminile. La questione della soggettività si gioca sempre su molteplici e non uniformi piani interni ed esterni. Siamo qui alle linee di transizione che vanno

dalla contestazione della *sovranità maschile* (Simone De Beauvoir) alla contestazione della stessa *sovranità femminile* che smuove — e non di poco — le stesse acque in cui il femminismo aveva fino ad allora nuotato.

La crisi degli anni '70 si rivela, dunque, essere anche un importante ponte di passaggio per la ridefinizione delle teorie e pratiche femministe. I *femminismi di passaggio* degli anni '70, anzi, costituiscono alcune delle presenze più vitali del decennio: il *materiale resistente* migliore, in un certo senso. Sia perché quella crisi hanno concorso a determinarla; sia perché in quella crisi non finiscono intrappolati.

I femminismi di passaggio hanno delineato l'orizzonte della differenza come orizzonte dell'*oltrepassamento*, avvertendo la crisi storica, sociale culturale e politica degli anni '70 anche come crisi irredimibile della razionalità cartesiana e della metafisica occidentale. L'orizzonte da loro proposto è *desituato* rispetto a questa crisi e, nel contempo, inizia a *situare* le realtà microcosmiche dell'*altrove* nel tempo-ora. Un altrove e un tempo-ora microcosmici entro cui la guerra dei soggetti non trova più posto e alla *guerra dei mondi* subentra il *movimento dei mondi*. Le trame del conflitto si allargano e, nel contempo, diventano più essenziali e mirate. Gli esiti si fanno ancora più imprevedibili e problematici.

Il passaggio al movimento dei mondi non segna semplicemente il *ritorno* dell'Altro, la cui assenza dal tempo storico, simbolico e relazionale già esperito non potrà mai più essere colmata. Piuttosto, veicola l'*irruzione* dell'Altro, in tutte le sue forme di espressione e relazione. Ciò costituisce una delle basi fondanti dell'esperienza di un *altro* tempo storico, simbolico e relazionale. I femminismi di passaggio transitano verso questa dimensione altra del tempo e, da qui, ci restituiscono alcune delle impronte più preziose degli anni '70.

## 19. Identità, soggetto e movimenti

È sul terreno della costruzione/decostruzione delle identità che, forse, si misura appieno il portato della lunga durata degli anni '70. Intorno a questo nucleo la crisi dei '70 è positivamente rilevabile come coniugazione di nuove costellazioni culturali, simboliche e politiche, entro cui la critica del soggetto si intreccia indissolubilmente con la critica del potere.

Dobbiamo alle pionieristiche analisi degli anni '70 e '80 del compianto Alberto Melucci il disegno di una più evoluta cartografia concettuale, grazie alla quale i nuovi movimenti sociali sono rilevati e posti al di là del terreno dell'identità. Col che essi sono compiutamente individuati come critica del soggetto e oltrepassamento della sua crisi.

Proseguendo quel tipo di indagine dall'angolo e con gli occhi del presente, possiamo spingerci ancora più avanti e cogliere meglio la qualità delle transizioni innescate e passate attraverso gli anni '70.

I nuovi movimenti sociali dei secondi anni '70 mettono definitivamente in crisi l'identità quale centro di imputazione di confini entro cui invariabilmente si affermano logiche di denominazione e riconoscimento declinate in termini di dominazione. I confini del soggetto e dell'identità segnano i limiti invalicabili tracciati dal potere all'azione individuale e collettiva. Per questo, l'identità soggettiva è l'altra faccia del potere. Ciò avviene anche quando essa viene rielaborata e metabolizzata secondo una razionalità gruppuscolare, perché è il gruppo che ora si fa soggetto del e per il potere.

La crisi dei gruppi extraparlamentari degli anni '60 e delle organizzazioni rivoluzionarie dei '70 ha questo sostrato profondo che i movimenti sociali della diversità e della differenza degli anni '70 denudano impietosamente. Si è trattato di un sovvertimento caotico, non esente da contraddizioni anche gravi, di cui la principale è l'irrisolto rapporto con la violenza come linguaggio e come prassi, nel cui imbuto finiscono i filoni estremi e, insieme, residuali dei movimenti del '77.

Quello che è interessante qui rilevare, al di là dei limiti cui si è appena fatto cenno, è che i movimenti della diversità e delle differenze lacerano la trama compatta dell'identità, in quanto non si riconoscono nella sua *stabilità* temporale e nella sua *continuità* spaziale. I confini dell'identità sono infranti: "movimenti oltre l'identità", già diceva Melucci.

L'identità, provando a spingere più avanti il punto di osservazione di Melucci, vale come un confinamento del senso e dei significati, al di fuori delle cui orbite tutto è ritenuto insensato e insignificante. Le linee di confine demarcano il perimetro di comando entro cui vige la sovranità assoluta dell'identità.

I nuovi movimenti sociali degli anni '70 *travolgono* gli argini dell'identità. Il conflitto di cui sono stati portatori aggancia i mondi vitali, la disseminazione e la ricombinazione critica delle nuove figure sociali emergenti, ancorandosi al caleidoscopio in perenne mutazione del loro profilo di senso. Essi infrangono il *confinamento* perimetrato dall'universalismo sovrano, così segnando lo *sconfinamento* irrevocabile dall'ordine del discorso dell'identità. E questo vale soprattutto per i femminismi di passaggio degli anni '70.

Scendendo ancora più nel particolare, possiamo dire che, in un qualche modo, i nuovi movimenti sociali degli anni '70 abbiano demistificato i processi di autodeterminazione del soggetto, mostrandoli nella loro falsità: non di autodeterminazione si trattava, bensì di "volontà di potenza" e "desiderio di potere". Con il primato del soggetto crolla la sovranità dell'identità, risultando finalmente lacerata e compromessa la trama disegnata dai tentacolari dispositivi del potere.

I nuovi movimenti degli anni '70 mostrano storicamente ed empiricamente che il soggetto e l'identità sono costrutti linguistici asserviti a strategie di controllo e di potere. Da questo punto di vista, essi vanno al di là della critica lacaniana al soggetto, in quanto prolungano la critica della struttura linguistica del soggetto in critica della struttura politica del potere. Ed è soprattutto su questo ultimo fronte che esercitano la sperimentazione, sovente irrisolta, di nuove modalità di azione, interazione e comunicazione.

## CAP. VI LA MOBILITAZIONE MONDO

### 1. Alcuni nodi (non solo) semantici

Nei capitoli precedenti, abbiamo cercato di mettere sufficientemente in chiaro sia le linee di continuità che quelle di discontinuità tra i movimenti del '68 ed i movimenti sociali del '77. Su questa base analitica, possiamo approssimare un passaggio ulteriore: quello che ha condotto dai *movimenti pulviscolo* alla *mobilitazione mondo*.

Dei movimenti pulviscolo la mobilitazione mondo condivide la critica ed il superamento delle figure della sintesi e delle forme della totalità e, pertanto, si inserisce nell'onda lunga scavata dalla mobilitazione collettiva negli anni '60 e '70 del XX secolo. Diversamente da loro, però, rovescia ed allarga il contesto di azione che non si limita più alla produzione di senso ed ai processi costitutivi dell'identità di gruppo; bensì afferra e coinvolge l'habitat sociale, culturale, spaziale e temporale del pianeta e del vivente umano e non umano che lo abita. Come i movimenti pulviscolo (del '77) rappresentano il superamento dei movimenti massa (del '68), così la mobilitazione mondo costituisce il distanziamento dai movimenti pulviscolo (del '77).

Ma iniziamo, ponendoci una domanda cruciale.

Perché parliamo di mobilitazione mondo e non di movimenti *globali*?

Parliamo di mobilitazione mondo e non di movimenti globali, per rimarcarne l'*attività*, non già la *reattività*. Un movimento globale, in quanto tale, è prevalentemente assumibile come *reazione* ai processi di globalizzazione in corso; inchiodato a questa semantica perde, pertanto, la sua carica propulsiva e la sua autonomia di senso, per diventare un prodotto derivato della globalizzazione. È indubbio che la mobilitazione mondo si dà e sviluppa all'interno dei processi di globalizzazione; altrettanto indubbio è che essa contribuisce a definire e ridefinire siffatti processi, di cui non è il semplice "ricalco negativo", oppure l'onda d'urto dissolutoria, dedotta per differenza.

Il carattere planetario - non già meramente globale - dei movimenti non è semplice dato spaziale. Non attiene, cioè, alla mera dimensione della spazialità esplosa con la globalizzazione. Movimento globale, detto ancora più chiaramente, rinvia ad uno "sfondo comune" entro cui agiscono attori e azioni sociali differenti. Non è questo il caso della mobilitazione mondo. Qui lo sfondo non è comune: il teatro dell'azione collettiva è il pianeta; in scena sono attori collettivi planetari. Estendendosi la scena dell'azione collettiva all'intero pianeta, lo sfondo della mobilitazione non può che essere il *divergente*: la mobilitazione planetaria avviene nel bel mezzo incandescente della proliferazione delle differenze.

Un movimento globale è *accomunato* e si *accomuna* intorno ad un progetto comune; la mobilitazione mondo non ha *comunanza*, bensì *differenziazione* di progetti. Un movimento globale è *universalistico*; la mobilitazione mondo è *dissonante*. Un movimento globale è per un *principio di libertà unico*; la mobilitazione mondo è per la *libertà delle differenze*. Eppure la mobilitazione mondo non è riduttivamente liquidabile come antiuniversalistica; più pregnante, coniuga il principio universale della libertà come *universalità delle differenze*.

L'universalismo delle generalizzazioni crolla definitivamente; ma non nel segno e nel senso preconizzati dal pensiero post-moderno. Rimanendo nel recinto del lessico filosofico imperante, la mobilitazione mondo appare sia come *soggetto forte* che come *soggetto debole*: "soggetto forte", in quanto pullulante di figure sociali compiute, portatrici di istanze radicali di cambiamento; "soggetto debole", perché non indulge in autorappresentazioni generaliste. Fuoriscendo da questo recinto, però, ci accorgiamo ben presto che la mobilitazione mondo scrive e si iscrive in mappe di senso e habitat territoriali che alla *particolarità* uniscono l'*universalità*. Proprio la globalizzazione, ad onta delle rappresentazioni ideologiche che se ne forniscono, consente questa coniugazione inedita.

La mobilitazione mondo ci ricorda che la libertà si coniuga sempre *al plurale* ed indica con chiarezza che lo spettro dei significati della libertà è *mutevole* ed in via di *infinitezza* inesaurita. Come non esiste un *agire libero collettivo*, così non si dà un'*azione libera* in via conclusiva e concludente. Se la libertà pre-esiste all'*agire*, è pur vero che è l'*agire plurimo* della mobilitazione mondo a dare carne ed ossa alla libertà del pianeta. Il carattere dell'*agire plurimo* della mobilitazione mondo è *liberante*; essa, tuttavia, non è il *soggetto della libertà*, ma soggetto di *conflitti globali*.

Entra qui in campo il tema della soggettività. Ma in che senso? Possiamo ancora definire la mobilitazione mondo come soggetto sociale e/o il pullulare proliferante dei soggetti sociali? Oppure l'identità plurima e, insieme, particolaristica di cui è portatrice si colloca definitivamente oltre l'orizzonte della soggettività (sociale)?

Già alcune "fazioni" ed alcuni "temi" della mobilitazione collettiva degli anni '70 pongono con radicalità la questione dell'identità che si situa qui oltre i movimenti, come abbiamo avuto modo di farvi cenno, nei capitoli che precedono. Ed è l'impossibilità da parte dei movimenti pulviscolo di dare rappresentazione compiuta alle identità delle differenze a segnare la caduta di tensione irreversibile. È ora la mobilitazione mondo a mettere in primo piano le identità multiple di contro alle soggettività tipicizzate per gruppo. Anche per questo teniamo a differenziarla, già sul piano semantico, dai movimenti globali. Ma qui, beninteso, parliamo non di identità personali e/o di univocità identitarie; bensì di identità delle differenze e di gioco fra le differenze. Anche per questo, con la comparsa della mobilitazione mondo, muoiono definitivamente i soggetti sociali così come li avevamo storicamente conosciuti.

Alla luce di quanto argomentato, risulta agevole comprendere i motivi in base ai quali riteniamo fuorviante la definizione di movimenti "no global" e/o "antiglobalizzazione". Non sono il "no" e l'"anti" la marca caratteristica della mobilitazione mondo. Al contrario, il *si* ed il *per* ne costituiscono il contrassegno originario e dirompente: *si* alla globalizzazione delle libertà (delle differenze), *per* la globalizzazione dei diritti (delle differenze). Su questo punto dovremo tornare, visto che esiste un articolato dibattito sulla crisi della modernità come crisi irreversibile dei diritti, la cui riformulazione qualitativa sarebbe impossibile. Ma, per ora, tiriamo avanti.

## 2. Alcuni nodi (non solo) politici

Possiamo, per questo, parlare di "globalizzazione dal basso"?<sup>1</sup> Sì e no. Vediamo meglio, non prima di aver approssimativamente indicato gli elementi di sostrato che sorreggono il nostro sforzo di analisi.

Siamo, ora, in grado di dire, con una certa plausibilità, che la globalizzazione non è un aggregato di fenomeni, processi, segni verbali e non verbali, simboli e relazioni comunicative provvisti di significati propri e compiuti, già dati in via ontologica e che vanno, per questa via, a determinare e condizionare la nuova "essenza" o "realtà ultima" delle cose. Traducendola in un lessico più filosofico e facendo nostra la lezione metodologica del Wittgenstein delle "Ricerche filosofiche", l'osservazione appena fatta ci conduce a considerare la globalizzazione non già come *essenza*, bensì come *esistenza*. Con Wittgenstein, manteniamo fermo il primato dell'esistenza sull'essenza; sottoponiamo, però, l'esistenza medesima a interrogativi radicali, a partire dalla considerazione elementare che non riteniamo congruo scioglierla nell'infinità delle "forme di vita" espresse dai/ed espressione dei "giochi linguistici"<sup>2</sup>. Come la vita non risolve e determina i linguaggi, così i linguaggi non costituiscono il contrassegno specifico del vivere e del comunicare. V'è una scansione del dettato linguistico wittgensteiniano che rimane ancora impigliata nell'ermeneutica heideggeriana che si tratta di infrangere in linea definitiva<sup>3</sup>.

Nel discorso che ci apprestiamo ad articolare, qui e più avanti nel lavoro, v'è questo "ragionamento filosofico" nascosto che nella circostanza non fa obbligo argomentare, la cui valenza/presenza, tuttavia, metteva conto indicare.

Nel paradigma generale della "globalizzazione dal basso", l'elemento caratterizzante è dato dalla "resistenza locale" ai poteri globali. I movimenti vengono, conseguentemente, tipicizzati come una concatenazione reattiva di reti locali di resistenza. E, pertanto, due sono i limiti principali in cui incorre il paradigma: il primo è di natura eminentemente storico-politica, in quanto i movimenti sono etichettati come puri e semplici reagenti ad un modello di globalizzazione, comunque, trionfante; il secondo, è, per così dire, di tipo epistemico-filosofico, poiché, anche se in maniera non dichiarata, la globalizzazione è intesa come "essenza" che domina l'esistenza.

Pur facendo proprio il paradigma della "globalizzazione dal basso", A. Magnaghi non manca di individuarne la carenza di fondo che, dalla sua posizione, sarebbe data dall'assenza del momento della *costruzione*<sup>4</sup>. Per Magnaghi, in sostanza, il movimento di lotta alla globalizzazione si declina, ipso facto, anche come movimento di costruzione di *società locali*. Questa connessione indissociabile, nel modello di "globalizzazione dal basso" proposto da Magnaghi, dovrebbe garantire l'uscita dalla "condizione di minorità" e dal marginalismo che ha caratterizzato non secondari movimenti di lotta negli anni '60 e '70. Per uscire dal minoritarismo e dal marginali-

smo, sostiene Magnaghi, occorre costruire *comunità locali complesse*, fondate sull'insediamento e la valorizzazione di *saperi locali*, in rapporto *coevolutivo* con l'ambiente. Qui il modello dello "sviluppo sostenibile" sposa modelli di conflittualità autocentrati sul *locale*, ma capaci di incardinarsi nel e trarre linfa dal *globale*. Stili di sviluppo autocentrati, insomma, che valorizzano le *diversità locali* e, nel contempo, ricongiungono la dimensione *globale* alla possibilità delle *alternative*<sup>5</sup>.

Chiaro che, per tutto questo, serve una nuova *attenzione progettuale* che Magnaghi riconduce alla "ricostruzione delle condizioni di crescita delle società locali". Ed è a questa soglia che il suo discorso trova modo di stagliarsi con nettezza e precisarsi. I movimenti di lotta e di resistenza, in questa ipotesi, sono soltanto un punto di inizio: l'avvio di un processo di *reidentificazione* e *ricostruzione identitaria*. Il vero punto focale qui sta, invece, nel consolidamento di *nuclei societari* capaci di promuovere modelli di *sviluppo autocentrato* e *sostenibile*. Il luogo caldo del conflitto starebbe proprio qui: un attore propriamente conflittuale si qualifica, per essere costruttore di *nuova territorialità solidale*, da cui prenderebbe origine la dislocazione e la diffusione di *localismo cosmopolita*<sup>6</sup>.

Secondo Magnaghi, il processo di produzione/riproduzione di soggettività territoriali localizzate nel globale nasce da quei processi di disseminazione e frantumazione delle minoranze che tendono alla riappropriazione e riconiugazione della loro autonomia nella dimensione della globalità. Il localismo cosmopolita, in altri termini, si fa qui *spazio pubblico* di fertilizzazione delle differenze<sup>7</sup>. La visione su cui si regge questo modello di "globalizzazione dal basso", come non manca di riconoscere lo stesso Magnaghi, è la *ricomposizione attiva* della società degli esclusi, su cui viene incardinata "la rinascita dell'idea di comunità". E qui Magnaghi scarta il modello comunitario organicista, sposando quello della *comunità possibile*<sup>8</sup>. Si può, pertanto, definire quella di Magnaghi una forma di neocomunitarismo conflittuale e cooperativo, fondato sulla reciprocità delle "funzioni" e delle "prestazioni" giocate dal globale e dal locale. Il locale tende al globale, allo stesso modo con cui il conflitto è proiettato verso la cooperazione. Come il globale tende ad essere il framework del locale, così la cooperazione costituisce il fuoco intorno cui ruota il conflitto.

Così stando le cose, la dimensione *istituzionale* (i tempi, gli spazi, i modi, i fini e i saperi delle istituzioni) è destinata a giocare un ruolo primario, anche nel senso che i soggetti locali sono ritenuti produttivi di comunità, a misura in cui si istituzionalizzano. Ciò non rappresenta un punto negativo in sé; ma soltanto laddove: (i) vengono meno la percezione e la consapevolezza del legame di coappartenenza tra "istituzioni centrali" e "istituzioni locali"; (ii) è proposto un modello comunitario dal basso, non passante per la critica pratica delle "istituzioni alte"; (iii) si ritiene che la disseminazione delle società locali intenzioni spontaneamente la proliferazione delle comunità delle differenze; (iv) si assume che la dislocazione dal basso dei saperi complessi e dei diritti delle differenze equivalga alla destrutturazione dei poteri globali, attraverso uno spontaneo e lungo processo di erosione.

I termini della questione, altrimenti detto, non stanno nel conflitto irridimibile tra due modelli di globalizzazione: ad un polo, la globalizzazione dall'alto dei poteri; all'altro, la globalizzazione dal basso dei soggetti. Tantomeno, la globalizzazione dal basso pilotata dai soggetti può infiltrarsi nelle stanze dei poteri globali e premerne i bottoni, senza porre e risolvere la questione cruciale della sovranità e della decisione politica. Insomma, tra poteri e soggetti rimane un conflitto insanabile che nessuna forma di cooperazione solidale può recuperare. Il che indica che nella correlazione conflitto/cooperazione è il primo a costituire la determinazione principale. E ancora: il framework globale non si ridefinisce, ricostruisce e degerarchizza semplicemente attraverso l'accumulo estensivo delle reti locali complesse e solidali. Dal basso, sì, ma puntando *anche* verso l'alto, perché *anche* lì (anzi, per diverse ineludibili questioni, *soprattutto* lì) vanno insediate mutazioni di senso e di architettura politica, sociale e culturale irreversibili. In definitiva, intendiamo dire che come la globalizzazione non è un processo ontologico già dato, così i poteri (alti e bassi) non sono ontologicamente neutri e nemmeno immodificabili dalla o equipollenti all'iniziativa della mobilitazione mondo. Incrociamo, qui come e più che altrove, nodi politico-culturali di primaria grandezza che l'approccio neocomunitario appena preso in esame, a torto, relega in secondo piano. Nello sviluppo dell'argomentazione, i nodi che qui sono stati semplicemente sfiorati verranno meglio messi in luce.

### 3. La multidimensionalità vivente

È tempo, ora, di iniziare a dipanare in positivo il nostro discorso.

Il motivo essenziale che ci ha fatto argomentare di mobilitazione mondo è che la riteniamo una *multidimensionalità vivente*, tanto sul piano temporale che su quello spaziale. Una multidimensionalità che intrattiene una relazione di empatia con le forme che il vivente assume a scala planetaria.

Per farsene un'idea, seppur ancora vaga, ma sufficientemente indicativa, basta porre mente ad alcune delle più significative "campagne" *contro/per* che, dal 1992, questi movimenti hanno "organizzato":

- a) contro la povertà;
- b) per la cancellazione del debito;
- c) per la moratoria degli organismi geneticamente modificati;
- d) per la riforma della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale;
- e) per il diritto al lavoro;
- f) contro il buco nell'ozono e per la riduzione dell'effetto serra;
- g) contro le scorie nucleari e per la difesa dell'ambiente in genere;
- h) contro l'Organizzazione Mondiale del Commercio;
- i) contro le "guerre umanitarie";
- j) per i diritti dei popoli;
- k) per la tassazione della speculazione finanziaria (la cd. "Tobin Tax");
- l) per il diritto ai farmaci essenziali;
- m) contro l'Aids;
- n) per il consumo critico;
- o) per i diritti civili;
- p) contro l'inquinamento alimentare.

Anche per questo, abbiamo "definito" tali movimenti come *umanità delle differenze in azione*<sup>9</sup>. La multidimensionalità della mobilitazione mondo è data proprio dalla azione dell'umanità delle differenze. Qui il "concept" astratto e formale dell'identità entra in crisi. In particolare, collassa la "teoria dell'identità"; non tanto e non solo la "teoria del soggetto". Mostrano tutto il loro carattere illusorio tanto l'approccio scienziata-empirista che quello ermeneutico: il primo incardinandosi su schemi monocausali e lineari; il secondo sostituendosi al "racconto diretto" delle "cose" e della "vita", spacciando come realtà lo "sguardo ermeneutico".

L'azione stessa della multidimensionalità dell'umanità delle differenze fa problema. Difatti, ci troviamo al cospetto di una simultanea presenza di *eccesso* e *deficit* di appartenenze. Le teorie tradizionali dell'identità e del soggetto inclinano verso *appartenenze univoche* che nemmeno lontanamente riescono a dar conto dei fenomeni reali e simbolici contro cui impattano. Quelle postmoderne, per parte loro, mettono in codice rompicapo insolubili, in cui la *rizomatica* della complessità e della differenziazione va diluendo in una scomposizione destrutturante delle soggettività, aggiate sotto la malia incantatrice del reale/virtuale e del virtuale/reale.

L'autorappresentazione dell'identità che promana dalle teorie classiche è di tipo *escludente*: regolata dall'operatore logico binario Sì/No, espelle e avverte come altero, se non "nemico", tutto ciò che non si trova incluso, previsto e prescritto nelle proprie codificazioni razionali e simboliche. L'autorappresentazione dell'identità che scaturisce dalle teorie postmoderne è, invece, *marginalista*: regolata da selettori effettualistici, si concentra esclusivamente sugli "effetti ultimi", la cui sommatoria viene coniugata come "causa prima". In entrambi i casi, non si valicano le domande tradizionali: "Come conoscere un mondo?"; "Come raccontare un mondo?". Lo spostamento decisivo è verso domande radicali d'altro tipo: "Come il mondo si autoconosce?"; "Come il mondo si autoracconta?".

Il trasloco verso interrogazioni di questo genere è molto di più di uno slittamento semantico: significa non venire mai meno alla percezione intima che il mondo è permanentemente *in racconto* ed *in azione*; lo stesso vale per ognuno di noi e per tutti insieme. Volendo far ricorso ad un lessico improprio, ma delucidativo, possiamo dire che ogni singola soggettività e ogni identità si trova calata negli infiniti processi di autoconoscenza e autorganizzazione del mondo. L'infinitizzazione del mondo procede, scorrendo lungo questa traiettoria di senso spaziale/temporale; processo di cui, spesso, siamo spettatori distratti e, sempre, attori non intenzionali.

La multidimensionalità della mobilitazione mondo è esclusivamente "spiegabile" negli e dagli infiniti possibili ammessi dal mondo. Spingendo avanti il discorso da questa angolazione, possiamo affermare che la mobilitazione mondo altro non è che *reti di interconnessioni* che da *incerte* tendono a farsi *probabili* e da probabili si prospettano come *problematiche*. Ciò che qui l'operatore esterno ("apportatore di conoscenza" e/o di "coscienza" e/o di "sapere"), sia esso osservatore che ricercatore, analista, avanguardia ecc., non può assolutamente mettere a fuoco è la *coerenza globale* della reciprocità e complementarità relazionale della multidimensionalità: vale a dire, la mappa in moto delle strutture e delle trame.

Concepire la mobilitazione mondo come una multidimensionalità vivente significa, quindi, sostenere che essa *si racconta* come un evento/testo *autorganizzato*, regolato dalla *poiesi*, non già dalla *prassi*<sup>10</sup> Essa *si autorappresenta*; vano e illusorio è tentare di *rappresentarla*. Qui non sono le "teorie della rappresentazione" a cedere; è la "rappresentazione" come concetto e situazione a mancare di perspicuità cognitiva. Ciò per il non trascurabile motivo che le "teorie della rappresentazione" altro non sono state che un derivato, oppure un ricalco (positivo o negativo, a seconda dei casi) dell'*autorappresentazione di sé* che ogni attore, soggetto, evento, testo, contesto, fenomeno ecc. ha teso ad elaborare o fornire. L'elaboratore teorico di turno e/o la teorica rappresentativa ad hoc formulata altro non erano — e non sono — che momenti interni a più generali processi di autorappresentazione. Questo fenomeno è stato, in parte, demistificato da Marx ed Engels, con la teoria dell'ideologia come falsa coscienza, in virtù di cui l'operatore sovrastrutturale si trova in eterno condannato a servire (anche inconsapevolmente) un ordine imperativo strutturale autorappresentato. Il carattere avalutativo, neutro, oggettivo ed imparziale delle scienze, di matrice modernista e weberiana memoria, si mostra qui per quello che è: un orpello ideologico.

#### 4. L'oltre confine

Se nei "movimenti pulviscolo" del '77 l'identità si collocava oltre i movimenti, nella mobilitazione mondo l'identità si rielabora e riarticola in un mosaico entro cui si incrociano, sovrappongono e confliggono appartenenze di diverso genere e tipo. I criteri tradizionali di equilibrio e instabilità, ordine e caos vengono meno. Nella multidimensionalità vivente, ora autorappresentata dai movimenti, le perturbazioni vengono apportate tanto dall'esterno che dall'interno. Essere in equilibrio, qui, non significa più essere al centro dell'universo delle emozioni, delle azioni, delle cause e degli effetti; piuttosto, essere investiti e scossi in pieno da tale flusso. Apparentemente, il fenomeno somiglia ad un processo di disidentificazione; in realtà, sono le "identità statiche" e/o le "totalità" (micro e macro) ad essere continuamente scompagnate nel loro assetto e nella loro configurazione.

Tutti gli eventi che riguardano la vita del pianeta e la nostra vita (individuale e collettiva) riguardano e afferrano la multidimensionalità vivente incarnata dalla mobilitazione mondo: questa è ora situata alla periferia e, insieme, al centro di quelli. Alla periferia, perché del mondo costituisce, pur sempre, una infinitesima parte; al centro, perché il mondo è, pur sempre, fatto dagli infiniti mondi possibili che lo costruiscono, definiscono e mutano. Non v'è mai processo di identificazione tra la multidimensionalità vivente dei movimenti e il mondo. Ed è questa mancanza di *coincidenza identificativa* che fa scattare la crisi delle identità pulviscolari, non solo di quelle sintetiche. Il pulviscolo identitario è scalzato dalla metamorfosi perenne del mosaico delle appartenenze. Ciò, diversamente da quanto a tutta prima potrebbe sembrare, non rende superflua, obsoleta o vana la categoria "movimenti"; piuttosto, impone una diversa e più complessa modalità di sentire ed essere "movimenti".

L'inerzia centripeta delle figure sintesi è qui scongiurata; altrettanto deve dirsi dell'accelerazione centrifuga delle figure pulviscolo. Al centro non v'è stasi; come non v'è caos alla periferia. Inerzia ed accelerazione si impiantano tanto al centro che alla periferia. Il conflitto si prolunga nella cooperazione; ma solo per costituire la trama originaria di nuovi conflitti: tanto all'interno della mobilitazione mondo che nel suo rapporto di interazione e scontro con i poteri globali e locali. Anche per questo la mobilitazione mondo è *fuori controllo*: cioè, sempre al di là di qualunque definizione concettuale, postazione fissa o incapsulamento di tipo politico (soprattutto, per i canoni classici e tradizionali della politica e del 'politico').

Abbiamo definito la mobilitazione mondo anche per dare ragione della extraterritorialità semantica dei movimenti planetari; qui discopriamo anche (ed è ancora più significativo) il costitutivo essere *oltre confine* da parte della mobilitazione: sia perché abbraccia il mondo in tutta

la sua pienezza fisica e tematica, sia perché i "confini del possibile" sono, di volta in volta, ridisegnati nell'ora. L'oltre confine della mobilitazione mondo frange l'utopia del "qui e ora", non risolvendo più l'eternità nell'attimo, ma riposizionando, di continuo, l'istante nell'eternità e l'eternità nell'attimo. L'*impossibile del possibile* acquisisce, così, sembianze umane e viventi, forme simboliche e comunicative sufficientemente compiute. Il "principio speranza" si stacca dalla "resistenza": da escatologia dell'attesa messianica, si tramuta in *passaggio* e *mutamento dell'orizzonte* della vita costruita, non solo di quella ambita. L'autorappresentazione espressa nello slogan: "Un altro mondo è possibile", inizia a scrivere, raccontare e costruire questa storia. Possiamo dire che la mobilitazione mondo è consapevole di se. Essa, cioè, non è mero contenitore e nemmeno puro contenuto; ma declina in concreto luoghi e tempi dell'esperienza del cambiamento possibile.

Argomentiamo di mobilitazione mondo, anche perché la riteniamo dislocata oltre confine. Le linee della spazialità e gli impulsi della temporalità sono attraversati e squassati tutti: ogni angolo del pianeta è partecipe di questa mobilitazione; ogni scansione della vita bio-ecologica, socio-culturale e storico-politica del pianeta vi è dentro coinvolta. La vita del pianeta e del vivente umano e non umano che lo popola è la posta in gioco. Nella stessa unità di tempo e di spazio, la mobilitazione mondo si rende responsabile del presente e del futuro del pianeta e di tutte le specie che lo abitano. Essere una *multidimensione oltre confine* significa, per la mobilitazione mondo, assumere nello spazio/tempo presente la *responsabilità* dello spazio/tempo futuro, senza alcun rinvio, rinuncia o delega. Essa non allude ad un orizzonte sovrastorico. L'apertura e la tensione non sono qui verso la *post-storia*; al contrario, nell'*infrastorico* si sperimenta e costruisce il trascendimento dell'orizzonte del dato che soffoca la vita e opprime le libertà.

Se l'intero pianeta è il nuovo *teatro* della mobilitazione collettiva, il vivente ne diviene l'*attore*. Ciò in un duplice significato: l'umanità delle differenze in azione tende alla difesa ed alla valorizzazione sia delle *forme di vita umane*, sia delle *specie viventi non umane*. Viene percepita la relazione di coesione esistente tra vivente umano e vivente non umano. Si insedia qui il riconoscimento che la vita vera sta nella *relazione cosmica* tra vivente umano e vivente non umano. Terra, aria, acqua, fuoco e cielo — gli elementi primordiali e destinali della vita che ci precede, ci circonda e che a noi sopravviverà — finalmente vengono individuati come cosmologicamente correlati. La responsabilità negativa primaria del genere umano e delle classi che si sono insediate al potere, nella successione storica che parte dalla seconda rivoluzione industriale, è proprio quella di aver rotto e reso instabile tale relazione cosmica, attendendo, così, alla vita di tutte le specie e, con questo, alla vita *tout court*.

Assumere che la mobilitazione collettiva sceglie il pianeta come teatro di espressione ed eleva il vivente al rango di attore protagonista significa riconoscere che il futuro non è contenuto nel presente, né come sua evoluzione e nemmeno come sua mera possibilità. Il futuro è una *scommessa*; esattamente come una scommessa è il presente. Entrambi sono compromessi, se il gioco viene mal condotto. Quello che ci aspetta è precisamente quello che costruiamo da oggi. Nessun domani ci salva, se non cominciamo con il salvare l'oggi.

### Note al sesto capitolo

<sup>1</sup> Manifesti della "globalizzazione dal basso" possono essere ritenuti: a) J. Brecher-T. Costello, *Contro il capitale globale*, Milano, Feltrinelli, 1996; b) J. Brecher-T. Costello-B. Smith, *Come farsi un movimento globale. La costruzione della democrazia dal basso*, Roma, Derive/Approdi, 2001; c) M. Pianta, *Globalizzazione dal basso. Economia mondiale e movimenti sociali*, Roma, manifestolibri, 2001. Un'interessante "applicazione" di questo paradigma è rinvenibile in un denso libro di A. Magnaghi, *Il progetto locale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

<sup>2</sup> Per uno scandaglio, dalla postazione di analisi qui richiamata, dei "luoghi wittgensteiniani" evocati, si rinvia ad A. Chiocchi, *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; in part., il cap. I.

<sup>3</sup> Sulla necessità di infrangere definitivamente il "cristallo Heidegger", sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *L'irrapresentato. Per un avvio di discorso sulle forme dell'irrapresentato*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 2002; in specie, il § 8.8.

<sup>4</sup> A. Magnaghi, *Il progetto locale*, cit., pp. 106 ss.

<sup>5</sup> Qui Magnaghi è esplicitamente debitore dell'analisi di V. Shiva, *Monoculture della mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995 (ma 1993).

<sup>6</sup> In questo approccio, la definizione di "localismo cosmopolita" (a cui Magnaghi si rifà apertamente) si deve a W. Sachs, per il quale: "Il localismo cosmopolita tenta di amplificare la ricchezza di un luogo avendo in mente i diritti di un mondo dalle molte sfaccettature" [*Un mondo* (voce), in *Dizionario dello sviluppo* (a cura di W. Sachs), Torino, Gruppo Abele, 1998 (ma 1992), p. 442].

<sup>7</sup> Sottesa a questo sviluppo del discorso è l'analisi di G. Paba sulla "insurgent city", a cui Magnaghi richiama direttamente: cfr. G. Paba, *I cantieri sociali per la ricostruzione della città*, in A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio degli abitanti*, Milano, Dunod, 1998.

<sup>8</sup> Secondo il modello proposto da S. De La Pierre: a) *L'etnicità comunitaria. Tra "comunità inventata" e "principio di differenza"*, in A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio degli abitanti*, cit.; b) *La rappresentazione delle identità comunitarie*, in A. Magnaghi (a cura di), *Rappresentare i luoghi. Metodi e tecniche*, Firenze, Alinea, 2000.

<sup>9</sup> Cfr. A. Chiocchi, *Dismisura e potere nelle società globali*, "Focus on line", n. 12/2001; ora in *Dismisure. Poteri, conflitto e globalizzazione*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazione, 2002.

<sup>10</sup> Per l'impostazione di base di questo ordine di argomentazione, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; in part., il cap. II.