

**18
19**

L. 500

bimestrale
anno V, numero 18/19
ottobre '74-gennaio '75
spediz. in abbon.
post. gruppo IV

L'ERBA VOGLIO



**Diabolike e la Morta Vivente / Proletarizzazione e differenza /
Contro la (c)astrazione / Pratica dell'inconscio e movimento
delle donne / La scuola secondo i D.D. / Il soggetto plurale**

DIABOLIK E LA

In questi mesi, mentre gli occhi di tutti sono fissi sugli aspetti strettamente economici della crisi, o sulla sua rappresentazione ufficiale (incontri di vertice, scioperi rituali, dibattiti ecc.), sono in corso accentuati mutamenti nei comportamenti di massa, che danno già luogo a una realtà politica e sociale diversa.

Migliaia di emigranti, tornati dalla Germania e dalla Svizzera, si ritrovano, come anni fa, davanti alla loro condizione di contadini poveri o di sottoproletari. Migliaia di giovani in cerca di prima occupazione rimangono a casa; così come migliaia di donne e di anziani. Nel frattempo, molte piccole fabbriche e imprese falliscono o licenziano, e la classe operaia più forte va in cassa integrazione.

Alla perdita di lavoro degli strati operai più deboli, corrisponde una specie di pensionamento degli strati più forti. In entrambi i casi, si innesta una logica di comportamento che ha come sua premessa fondamentale la ricerca, o il mantenimento, della sicurezza immediata. Da ciò non deriva solo la frantumazione in posizioni individuali o di gruppi. Questa è già presente (ne abbiamo parlato un anno fa, nel n. 13/14) e nella crisi attuale diventa soltanto più netta e visibile. Ciò che ne deriva è uno spostamento dei rapporti reali tra i vari gruppi e classi, che hanno sempre meno corrispondenza con quelli attribuiti loro ideologicamente.

La classe operaia più forte, nel momento in cui accetta, attraverso la sua rappresentanza sindacale, il meccanismo della cassa integrazione, diventa un gruppo *protetto* rispetto ad altri e a scapito di altri. Ora, perché viene protetta?

Il padronato italiano può accettare senza battere ciglio che vengano licenziati tutti gli operai che lavorano all'estero, ma deve evitare fino al limite del possibile che *uno solo* degli operai FIAT venga licenziato. Infatti, l'alternativa presente a Torino (qui il nome è puramente emblematico, e vale per altri punti di alta concentrazione industriale del

paese) è una alternativa talmente forte e pericolosa da dover essere assolutamente taciuta da tutte le forze politiche in campo. Non è in gioco l'occupazione degli stabilimenti FIAT, secondo il mitico e vetusto modello 1920. Questo vorrebbe dire semplicemente l'occupazione del tempio del ghetto, da parte di coloro che abitano nel ghetto. Si tratta invece della presa in mano, da parte degli operai, delle caserme, delle prefetture, dei giornali, della radio, dei nodi di comunicazione, insomma di tutti i centri del controllo di massa. E' in questione l'inizio molto concreto di una conquista del potere, nel processo di una rivoluzione italiana.

Ecco perché la classe operaia forte viene protetta, ecco perché viene messa in semi-pensione, attraverso misure che probabilmente tenderanno a restare «sempre pronte» anche dopo la crisi. Perché la sua unica alternativa, nel senso preciso di questo termine, è *ciò di cui nessuno parla*, e che pure determina cassa integrazione, salari garantiti ecc. e i prossimi prevedibili diversivi (questione della «criminalità», per esempio).

Questa rivista non può certo venir accusata di aver mai mitizzato il giorno X della conquista del potere, come è capitato a tanti dal '68 in avanti. In questo stesso numero sono presenti vari interventi, nei quali si criticano concezioni classiche del processo rivoluzionario e si tentano concretamente nuovi modi di fare politica. Dobbiamo però riconoscere che in questi mesi — con una crisi economica in pieno sviluppo, di fronte a cui si palesano sempre più il disfacimento e l'incapacità del ceto politico al potere, la cui miseria intellettuale e morale è oramai un dato storico — dobbiamo riconoscere che si stanno profilando le condizioni che per i rivoluzionari dovrebbero costituire il segnale di una situazione prerivoluzionaria. Gli elementi più acuti del padronato se ne sono resi conto molto presto, come è dimostrato, appunto, dall'uso intelligente e *concordato* che fanno della cassa integrazione e dall'allarme che, alcuni mesi fa, essi per primi hanno dato di fronte

MORTA VIVENTE

al possibile espandersi della pratica dell'autoriduzione delle tariffe e della «spesa al supermercato». Il loro allarme e la loro intelligenza non sarebbero però serviti a nulla, se il controllo sociale di massa non fosse stato assunto, finora con pieno successo, dai sindacati e dal partito comunista. Non è per nulla un'affermazione polemica. Il partito comunista si è dimostrato in questi mesi il più valido difensore dell'ordine costituito. Solo il partito comunista è riuscito a porre un solido argine alla frana generale di credibilità della democrazia cristiana. E ha fatto questo nel modo più efficace e convincente possibile, attraverso interventi capillari che investono tutto il tessuto sociale. Quando nelle scuole, per esempio, esso insiste tenacemente per la formazione di liste unitarie con la democrazia cristiana, persegue un obiettivo a lungo respiro che è coerente con tutta la sua impostazione. Esattamente come quando sollecita i sindacati esitanti a non rifuggire da una contrattazione generale e diretta col governo.

Questa costanza, questa intensità nel ricercare anno dopo anno l'abbraccio con una formazione politica che appare sempre più disfatta (e il dire che lo si ricerca con una DC «diversa» equivale a ciò che, in certi fumetti dell'orrore, è l'abbraccio di Diabolik con la Morta Vivente ...) suscitano a tratti stupore e meraviglia prima ancora che critica. Ma è necessario chiedersi le ragioni di fondo della possibilità stessa di questa politica. E qui ritroviamo il corpo del partito come complesso organizzato di rapporti sociali che si è man mano costruito in tanti anni, secondo una gerarchia istituzionale complessa e resistente che dimostra la sua efficacia proprio in questo periodo. Vi è qui qualcosa che sfugge all'accusa politica dei gruppi di estrema sinistra, che per lo più è una accusa rivolta alla «linea» del partito, cioè alla punta dell'iceberg. L'articolazione dei movimenti di questo corpo è invece diversa da quella che esso e i suoi oppositori postulano nella loro comune inquadratura ideologica. E' un processo di accrescimento, anziché di rottura; di ampliamento

coordinato di potere e responsabilità, anziché di contraddizioni e di salti. In un certo senso è veramente quella lunga «guerra di posizione», fatta di lente conquiste di «trincee», che Gramsci riteneva necessaria per la rivoluzione in occidente. Ma proprio in questi mesi si fa palese il reale significato storico assunto da questa impostazione nell'ultimo trentennio. Per Gramsci, «il metallurgico, il falegname, l'edile ecc. devono non solo pensare come proletari ... ma devono fare ancora un passo avanti: devono pensare come operai membri di una classe che tende a dirigere i contadini e gli intellettuali, di una classe che può vincere e può costruire il socialismo solo se aiutata e seguita dalla grande maggioranza di questi strati sociali». Chi può seriamente sostenere, in questi mesi, che il metallurgico, il falegname, l'edile dirigono il processo di egemonia rivoluzionaria? e che lo dirigono in una direzione che «non può che spezzare e distruggere tutto il sistema esistente di organizzazione sociale»? Formalmente, la «guerra di posizione» gramsciana continua; e però, non solo ha completamente espunto da sé la «guerra manovrata», che Gramsci non dimenticava, ma si è capovolta in un processo molecolare di controllo e di assimilazione (di integrazione ...) degli operai al sistema esistente. Il risultato è quello indicato da Gramsci: «Se non si ottiene ciò [vale a dire, la direzione da parte del metallurgico, del falegname, dell'edile], il proletariato non diventa classe dirigente e questi strati, che in Italia rappresentano la maggioranza della popolazione, rimanendo sotto la direzione borghese, danno allo stato la possibilità di resistere all'impeto proletario e di fiaccarlo». (*La costruzione del Partito comunista (1923-1926)*, Torino, 1971, pp. 144-145).

Tutte le altre forze di sinistra, se non riescono a incarnare nelle masse un'alternativa reale alla logica dell'aggregazione comunista, tendono fatalmente a entrarvi, al di là della buona fede degli individui e degli sforzi delle organizzazioni. E' il pericolo che corrono visibilmente, in misura

maggiore o minore, i gruppi della sinistra extra-parlamentare. Se la linea dell'orizzonte è anche per essi la «vertenza generale», gli schemi di conflitto antagonistico tra le classi di cui fanno uso rimangono astratti, verbali, vere e proprie opinioni sul mondo. Nella condotta pratica poi essi finiscono per svolgere un compito di puro stimolo *interno* alla strategia del partito e dei sindacati, ricalcando la posizione classica della sinistra comunista. Ingrao non ha ancora finito di avere allievi e seguaci, anche fuori delle mura del partito.

Una classe operaia disarmata in modo indolore, nel senso che abbiamo detto prima, comporta però anche una modificazione molto significativa del capitalismo industriale che essa ha di fronte. A operai *protetti* fanno riscontro capitalisti necessariamente *assistiti* (dallo stato, dall'estero, attraverso crediti, fondi di dotazione, incentivi ecc.) per l'incidenza che questa protezione ha sulla scala dei profitti. Ne deriva, come linea di tendenza, un nuovo tipo di potere, costretto a concentrare in sé immediatamente politica, economia e controllo sociale. Nascono nuovi gestori globali, che fanno apparire sorpassate le precedenti distinzioni (politici, manager, burocrati ecc.). In questo senso, risulta illusoria e nostalgica la divisione della «razza padrona» in due (o più) rami, più o meno «puliti». La razza padrona diventa sempre più unitaria. Agnelli non è «diverso» da Cefis. Cefis è soltanto più avanti di Agnelli. Ma avanti verso dove? La globalizzazione del potere, con ciò che questo comporta di perdita in mediazioni della società civile, implica in prospettiva una grave debolezza. Così come la via tentata sul piano economico. Questa non può più essere unicamente la via tradizionale percorsa dal capitalismo italiano per uscire dalle sue crisi — cioè frusta alle esportazioni e sottopaghe agli operai. Le difficoltà incontrate su questa via spingono *tutte* le grandi industrie a sviluppare un'attività di tipo finanziario, rispetto a cui Michele Sindona farà probabilmente la figura di modesto e incauto precursore.

Attraverso la logica di sviluppo di questo capitalismo assistito o di gestione, si chiarisce il senso strumentale, in larga misura, della contrapposizione fascismo-antifascismo su cui molti hanno costruito la loro azione politica in questi anni. Nella stampa, per esempio, la difesa dell'antifascismo ha dato giustificazione ideologica alla sussistenza e al rafforzamento di strati protetti, questa volta di strati di intellettuali. Anche questa è una

friulani o pugliesi possono tornare a marcire nei loro paesi, ma non un giornalista deve essere licenziato. Un giornalista disoccupato (come un professore, un borsista ...) può cominciare a farsi venire idee sinistre. Un giornalista «sicuramente antifascista» in funzione, è funzionale.

La disoccupazione reale viene il più possibile mantenuta nascosta e periferica. Ma c'è una linea continua tra essa e la sottoccupazione massiccia di cui si interessano periodicamente sindacati e industriali. Si potrebbe dire che l'intera società italiana sembra volgersi, attraverso e al di là della crisi, verso una situazione di sottoutilizzo cronico. Continua a consumare l'ambiente, ma non consuma l'intelligenza e la passione degli uomini. Ne viene un appesantimento di tutti i rapporti sociali. La preoccupazione per la sicurezza immediata, insieme all'accresciuto senso di isolamento e di impotenza, comporta un aumento della dipendenza verso chi sembra o è in grado di fornirla. I rapporti si irrigidiscono e diventano *rapporti fiduciari*, di affidamento da un lato e di assicurazione dall'altro. In una zona vicino a Milano, dove la cassa integrazione raggiunge la percentuale del sessanta per cento, mille operai, durante un'assemblea in fabbrica, hanno applaudito con uguale calore l'oratore comunista e quello democristiano. Se non vi è alternativa, l'attesa e il rinvio indefinito sostituiscono la discussione e l'intervento diretto. Prevengono cautela e prudenza, e l'Italia sembra tornata a uno dei suoi periodi storici di immobilità e di inerzia, dai quali solo l'intervento esterno riesce a smuoverla.

In questa situazione, non meraviglia che il solo tipo di azione realmente modificativa in corso sia quello promosso da piccoli gruppi animati soprattutto da ciò che a tutti gli altri sembra straordinaria *imprudenza*. Sotto questo aspetto, ci sembra legittimo accomunare movimenti diversissimi, come, per esempio, il movimento per l'autoriduzione, le femministe, la sortita radicale per l'aborto. Non a caso, i più coerenti e lucidi sostenitori dello stato esistente, cioè i comunisti, sono più o meno apertamente ostili a tutti loro. Ma di tutti si deve dire, per non incorrere in valutazioni sbagliate, che *suppliscono* a qualcosa che in questa fase manca nelle grandi masse. La loro mobilità segnala l'immobilità di fondo, la loro oltranza l'accettazione. C'è sempre un rapporto tra l'eretico che improvvisamente compare in piena luce e la religione da cui emerge: quanto più in luce lui, tanto più opaca e compenetrante quella. Non dimentichiamoci di questo rapporto, in vista di ciò che succederà nei prossimi mesi.

Proletarizzazione e differenza

«Anche dopo aver letto tutto ciò di cui è possibile aver notizia su di lui, Durruti rimane ciò che è sempre stato: uno sconosciuto, un uomo tra la folla. Colpisce il modo in cui, quando se ne parla, si ripetono su di lui definizioni negative ... Che cosa e come, poi, precisamente fosse, non lo si riesce ad apprendere. Quello che premerebbe non lo si riesce a dire esplicitamente. Quanto è

specifico in Durruti non lo si coglie come particolarità individuale. Ciò che risalta nel dettaglio aneddottico è, fino agli atti più privati, un gesto sociale. Le descrizioni tengono fermo ad un profilo proletario che è inconfondibile: presentano il perimetro di una persona senza riempirlo psicologicamente. Con Durruti ogni immedesimazione è impotente».

H. M. Enzensberger

Proletariato e identità. Il problema dell'identità del proletariato ossessiona la teoria rivoluzionaria da decenni. Il *populismo* ha visto tale identità nella permanenza di caratteri «popolari», connessi col mestiere, con le particolarità locali, con singoli aspetti dell'emotività delle classi subordinate. Per il *leninismo* l'identità proletaria è il frutto dell'organizzazione costruita dalla direzione politica degli ex-intellettuali diventati rivoluzionari di professione. Per il *gauchisme* essa è implicita nella condizione proletaria stessa che nei momenti più alti della lotta di classe rivela la propria autonomia e la propria volontà di riedificare dalle basi l'intera società. Il merito storico di queste tre teorie della rivoluzione sta ovviamente nell'aver affermato il diritto del proletariato all'egemonia sociale contro le varie ideologie borghesi che ne negavano addirittura l'esistenza (il nazionalismo, che annegava l'identità proletaria nell'unità nazionale; il riformismo socialdemocratico che la diluiva in una identità piccolo-borghese; la tecnocrazia, che la risolveva nel ruolo). Tutte e tre tuttavia si sono dibattute tra gravi difficoltà. Il populismo, confondendo il proletariato col «popolo», è inseparabilmente legato a situazioni sociali arcaiche: inoltre la sua tendenza a giustificare il comportamento delle classi subordinate anche quando si discosta dalla coscienza teorica di classe, lo induce addirittura a conferire all'identità proletaria un significato meramente empirico e fattuale. Il leninismo è fin dalle sue origini impigliato nel problema della burocratizzazione e in quello del rapporto fra dirigenti e militanti di base. Il *gauchisme* infine si consuma in un'attesa che accresce le sue frustrazioni.

Tutto ciò induce a credere che il concetto stesso di una identità proletaria nasconda qualche vizio d'origine. La *proletarizzazione* che oggi si manifesta nelle società tardo-capitalistiche è molto più estesa e radicale di quella conosciuta dalle teorie rivoluzionarie classiche. Sembra che gli attuali proletarizzati non abbiano da salvaguardare veramente nulla di proprio, nemmeno un'identità: certamente non hanno bisogno di qualcuno che gliela porti dall'esterno ed essa non pare affatto essere un loro segreto possesso. Tutti i tentativi di definire l'identità del proletariato moderno finiscono per inchiodarlo al suo passato, ad una pretesa essenza preesistente e definitiva, più o meno latente. Il fatto è che ogni affermazione di *identità* non esce dalla prospettiva teologico-metafisica, che rifiuta il movimento, il divenire, e di cui l'umanismo, accomunando servo e padrone, capitalista e proletario in un'unica condizione, non è che la continuazione laica. La teoria rivoluzionaria classica ha affermato l'esistenza del proletariato e il suo avvenire egemonico secondo schemi e contenuti che non esulano dal quadro dell'umanismo. Al posto dell'uomo, modellato sul borghese, essa ha messo il proletariato, senza accorgersi che la distanza che intercorre tra i due, rende impossibile qualsiasi sostituzione. La proletarizzazione attuale eccede ogni identità: il suo ambito è quello della *differenza*, dell'*opposizione eccessiva*.

Opposizione e filosofia. La grandezza e la miseria della filosofia occidentale sta nel suo tentativo di pensare l'*opposizione*: la molla del suo sviluppo è lo sforzo continuamente rinnovato di spiegare il divenire, il differente, l'altro; la causa del suo

cronico ritardo è l'obbligo di contenerlo e di limitarlo, riconducendolo ad una nuova articolazione dell'identico, dell'essere. Così essa sembra una continua rimozione dell'opposto.

L'apologetica del potere ha sempre presentato la società come un'armonia. Infatti il modo più debole e fiacco di pensare gli opposti è quello d'intenderli come correlativi: essi così si richiamano l'uno con l'altro e stanno in sostanziale accordo fra loro. Anche l'utopismo rivoluzionario non è riuscito ad immaginarsi diversamente la società futura.

La possibilità della *politica* è invece legata all'esistenza di una opposizione più grande: essa pensa gli opposti come *contrari*. Questi non si escludono a vicenda, né sono in contraddizione reciproca, perché tra loro esiste la possibilità di un *medio termine*, ma si contrappongono come il bianco al nero. La società li raccoglie e li sopporta entrambi: la sua storia si risolve nel colore intermedio di cui di volta in volta si tinge.

Se l'opposizione diventa troppo grande, non si riesce più a trovare un medio termine: l'opposto deve essere cacciato; si apre la strada del suo esilio dall'essere, dal bene, dal bello, dal vero. Per la prima volta così l'opposto è pensato come qualcosa di completamente diverso dall'identico, anche se questo qualcosa è nulla. Nel trionfo di tutte le cose esistenti, decretato dalla teologia, l'opposto è privazione, *mananza*, *assenza*. A partire dal momento in cui l'opposto non può essere più contenuto nel compromesso politico, né tantomeno abolito, comincia la *dialettica*. Che la società sia il luogo di una *contraddizione*, che esclude ogni via di mezzo, è la sua grande intuizione. L'opposizione così diventa interna al movimento stesso dell'essere, del pensiero, della storia: ma in questo grande abbraccio, essa è *superata* (conservata ed eliminata) a favore di una sintesi che è in realtà un'identità dinamica.

La teoria di una lotta incessante tra gli opposti, che è la sostanza stessa della *polarità*, implica in fondo un punto di vista superiore, teologico e cibernetico, che la dissolve in *gioco*.

Oggi il pensiero filosofico si esaurisce nell'impossibilità di pensare un'opposizione maggiore della contraddizione e della polarità: l'intenzionalità, l'ontologia, l'esteriorità, l'alterità ... sono altrettanti tentativi falliti di contenere una differenza che *eccede* la filosofia stessa. L'opposizione eccessiva implicita nella proletarizzazione segna la chiusura della filosofia. Le scienze umane, che qualcuno ritiene capaci di fornire a buon mercato alla filosofia un *altro* (il denaro, l'inconscio, il sacro, il linguaggio ...) che le consenta di svolgere la sua tradizionale funzione, sono a loro volta

coinvolte nella difesa dell'identità sociale esistenti.

Oltranzismo ed eccesso. L'ampiezza della rottura implicita nella proletarizzazione non è stata finora compresa nemmeno dai rivoluzionari più estremisti. Essa è molto maggiore di quanto essi credano. L'importante non è l'affermazione oltranzista della propria identità misconosciuta, ma l'eccesso di differenza implicita nella propria condizione di proletarizzati. L'oltranzismo esige il trionfo di un'identità che il potere si rifiuta di riconoscere; l'eccesso dissolve tutte le identità in una opposizione che il potere può riconoscere in forme molto limitate. Il primo vive di *risentimento*, il secondo di *trasgressione*.

Proletarizzazione e filosofia. La proletarizzazione toglie agli «intellettuali rivoluzionari» ogni funzione direttiva, non solo politica, ma anche semplicemente teorica. Non esiste più per loro alcun luogo eminente separato ed autonomo da cui vedere ed indicare la direzione del processo storico; né è possibile per loro alcun *impegno* volontaristico, come se essi fossero esterni alla proletarizzazione. La chiusura della filosofia e della teoria critica è strettamente connessa alla scomparsa dei dirigenti rivoluzionari, dei maestri del pensiero, dei direttori di coscienza, dei giudici del saper-vivere. L'«intellettuale rivoluzionario» non è altro che un semplice *evento della differenza*, per nulla privilegiato rispetto agli altri: la riflessione sulla società e sulla cultura che ha costituito fin dal XVIII secolo la sua identità e lo statuto della sua opera si dissolve nella misura in cui egli stesso diventa elemento integrante del movimento reale di opposizione e di oltrepassamento.

Opposizione eccessiva e irrazionalità. L'opposizione eccessiva non è irrazionalità o follia. L'errore fondamentale dell'irrazionalismo consiste appunto nella pretesa di cogliere immediatamente nella sua presenza il differente, l'altro, come se questo fosse un identico; così esso finisce coll'attribuire all'identico soltanto il *nome* dell'opposto. Non a torto perciò esso è stato considerato come un'apologia indiretta della società borghese. Non si tratta tanto di fare la critica della razionalità borghese (l'unica peraltro conosciuta), quanto di porsi nel motore del suo sviluppo, nel movimento insopprimibile del suo oltrepassamento, nell'insorgere continuo dell'altro che ne determina l'origine e ne condiziona la storia.

Il destino tragico di sconfitta, di follia o di suicidio cui è andata incontro finora l'opposizione

eccessiva non deve far dimenticare che la proletarianizzazione trasforma la *scelta dell'inattuale* nella *decisione più «realistica»*; in fondo l'unica possibile quale ne sia l'esito. La lotta contro il proprio tempo e l'esigenza del suo oltrepassamento, è la verità più profonda e più forte del tempo presente.

Rivoluzione e identità. Considerare la rivoluzione come il superamento delle alienazioni e il trionfo futuro dell'identità, dell'assoluto della totalità, vuol dire restare vittime di una concezione *metafisica* che non potendo ovviamente disporre della presenza dell'essere, ne proietta il possesso in un avvenire più o meno prossimo. *La attesa senza fine* che così si apre è per lo più solidale con una *contemplazione storicistica* in cui viene meno l'esperienza stessa della storia. L'altro, il differente non può essere perciò pensato né come una *piena presenza* posseduta per via immediata, né come una *promessa del futuro*, anticipata o preparata dalla lotta di classe: essa è piuttosto l'insopprimibilità dell'opposizione proletaria, il suo eterno ritorno nell'ora, insieme l'origine e l'oltrepassamento di tutte le positività. Condurre la lotta contro il proprio tempo, mettendosi nella prospettiva apocalittica della fine dei tempi e facendo appello al giorno del giudizio universale, significa reputare anche se stessi come già morti: è per questo che le più frenetiche affermazioni di vita del millenarismo rivoluzionario hanno un tono funebre e commemorativo anche quando pretendono di essere storiche. Aspettare dall'avvento del millennio egualitario la fine della filosofia, dell'arte, della teoria critica ... senza saper vedere nella loro nascita stessa il contenimento precario dell'opposizione, vuol dire rifiutarle perché separate e molteplici, non perché unitarie e tecnologiche. La proletarianizzazione non è la dolorosa esperienza della separazione, dell'esilio e della nostalgia dell'essere, ma il movimento incontenibile ed ebbro di oltrepassamento del limite, la scoperta che anche altri vivono nello spazio della differenza e dell'opposizione.

Socialismo e socialità. Il socialismo è il vagheggiamento di una grande casa divina, in cui ci si ritrova finalmente presso di sé, nel riconoscimento della comune *identità* del prossimo. La *socialità* è l'esperienza compiuta al limite dell'angusta casa terrena che anche *altri* sono *differenti* e *irriducibili*.

Progetto, previsione e differenza. Non ci si sottrae alla miseria di una situazione col *progetto* di un

assoluto e di una totalità che la superi. Il progetto che rimane tale non fa che accrescere la frustrazione; la sua *realizzazione* generalmente *conserva* la miseria ed *abolisce* l'assoluto. E' soltanto dalla concretezza di una situazione che può straripare il movimento che l'oltrepassa: questo non può essere isolato da quella; e dipende dalla sua differenza il fatto di non poter mai valere come rimedio generale per casi analoghi. L'attesa di una lotta decisiva in cui sia in gioco finalmente l'assoluto e la totalità rende ciechi dinanzi alle concrete situazioni proletarianizzate, frettolosamente liquidate come arretrate e ritenute suscettibili soltanto di sbocchi riformistici. La sostanziale inutilità delle scienze sociali deriva dalla loro premessa fondamentale che considera l'altro come *espressione* dei tempi, mentre esso è semmai la loro negazione. Lo studio positivo di una società, la ricerca della sua identità non può che indurre nella convinzione della sua prosecuzione indefinita. Perfino ogni *avvenimento* passato acquista il suo senso solo se è riferito allo spazio molto più ampio del rimosso; ridurre poi l'ignoto del futuro al noto passato vuol dire precludersi già in partenza ogni comprensione di ciò che si vive.

Valore diritto e differenza. Se la differenza proletaria segna il declino dell'interpretazione storico-scientifica del movimento rivoluzionario, essa non favorisce certo la rinascita dell'interpretazione etico-giuridica. L'opposizione eccessiva non è una legge storica; tantomeno essa è un valore o un diritto. L'antitesi tra ciò che è e ciò che deve essere, tra la realtà e il valore, tra la politica e la moralità, non è mai stata nemmeno una polarità, ma soltanto l'articolazione di un'identità. Quando il socialismo etico rileva che il potere elogia i valori *a parole*, ma li nega *di fatto*, esso coglie soltanto l'aspetto più superficiale del problema. La *negazione di fatto* è implicita nel valore per la sua stessa definizione: qualcosa che *deve essere*, ma *non è* e non sarà mai, se non diventando appunto «*realtà*», cioè potere politico. Nei suoi confronti l'identità sociale opera in modo esattamente contrario al modo in cui agisce nei confronti dell'opposizione: mentre l'opposto viene *rimosso* (respinto a livello cosciente, ma di fatto obbligatoriamente accettato), il valore è invece *esposto*; esso è un'apparenza, il cui compito è unicamente quello di nascondere la realtà. Il valore è ciò che consente all'identico di simulare il mutamento e il divenire e di procrastinare all'infinito il suo inganno: l'apologia del *nuovo* e del *moderno* ritenuti per definizione migliori dell'antico, l'ideologia della realizzazione

graduale e progressiva del vero, del bene, del bello ... sono appunto possibili perché l'opposizione proletaria viene spacciata come la richiesta di diverse cose, mentre è *essa stessa la cosa più diversa*, quindi la fine di ogni dover essere, *l'al di là dei valori e della realtà*. Nichilistica perciò non è la negazione dei valori, ma anzi proprio l'affermazione di un dover essere che non è, e il cui scopo è soltanto quello di consentire al potere la possibilità di smentirsi, restando «credibile».

La differenza, come rifiuta ogni valore, così prescinde dall'affermazione di qualsiasi *diritto*. Essa è al di là del fondamento giuridico, del riferimento alla norma, non perché ovviamente pretenda di arrogarsi la realtà dell'identico, la *forza* positiva, ma perché il suo spazio è quello della pulsione respinta, ma segretamente *operante*. Mentre la *forza* reale del potere implica la legittimazione giuridica, come sua copertura ideologica, la *potenza effettiva* dell'opposto non ha bisogno di alcuna maschera, perché non ha volto, né di alcuna giustificazione, perché non ha identità. La rivoluzione francese ha preteso di imporre il trionfo della virtù e del diritto col terrore morale; la rivoluzione russa ha preteso di instaurare la dittatura del proletariato col terrore politico; l'opposto da cui esse sono nate si è presto capovolto in identico: il valore e la realtà si sono trovati insieme nella difesa ad oltranza dell'identità sociale. La potenza implicita nella proletarizzazione non ha davvero bisogno del terrore per essere operante: il suo spazio è quello della *vita corrente*, del cui movimento detiene il *segreto*.

Economia e differenza. Anche il valore d'uso è un valore come gli altri. Fare del proletariato il produttore futuro di un valore d'uso, di una qualità, in cui l'economia stessa sarà superata, vuol dire restare ancora vittime di un moralismo umanistico con prospettive chiliastiche. L'oltrappassamento dell'economia è già effettuale nel movimento che eccede la definizione classica del proletariato come venditore della propria forza-lavoro: il significato della proletarizzazione consiste appunto nel fatto che il proletariato si afferma nella sua opposizione molto più come *trasgressore* del contratto di lavoro che come *soggetto* di questo. La sua *differenza* è l'*irriducibilità* allo scambio fondamentale tra forza-lavoro e salario che pretenderebbe d'identificarlo una volta per tutte.

Mario Perniola

contro la (c)astrazione

— E' importante, per i gruppi rivoluzionari del dopo '68, prendere atto del disfacimento del discorso unitario sulla rivoluzione. Questo stesso termine ha perso ogni caratteristica positiva nella ripetizione di un simbolo senza il corrispondente significato.

— In Italia, proprio in questi tempi, sta manifestandosi la fine della falsa alternativa leninista, usata dai professionisti della sinistra per ingabbiare le lotte spontanee degli anni '60.

— Per questo solo ora si sente in tutta la sua pesantezza la fine del movimento degli studenti che in altri paesi (Germania e Francia) è già morto e sepolto da tempo. Rimangono le «lotte nella scuola»!

— Ma i recuperatori sono come al solito fra noi.

— Si tenta di arginare la frana dei castelli di carta, costituendo poli di aggregazione «alternativa». Si parla il linguaggio della crisi. Per evitare che questa possa far nascere qualcosa di «non controllabile».

— Freaks conati secondo i modelli di consumo americani, (degli anni '50).

— Riscoperta della psicanalisi.

— Ex (?) stalinisti con i capelli lunghi.

— Inflazione dei termini: «vita quotidiana», «interiore», «vissuto», fino ad ora chiusi nel campo misterioso e «impolitico» della sovrastruttura, vengono rispolverati (svuotati) e adottati così spesso per designare qualcosa di cui è difficile parlare.

— Parole-tampone di un discorso mai fatto.

— Soprattutto «autonomia operaia»: *Il Manifesto* è per l'autonomia operaia, anzi la «supera nell'egemonia operaia» (Palmiro Gramsci: che noia!), tutti i collettivi sono autonomi: anche gli organismi del P.C.I.

— Vengono organizzati i «Festival del proletariato giovanile» per far giocare, chiusi in un parco, i giovani di Milano, impotenti a divertirsi, schiavi di situazioni già costruite.

— Il grande spettacolo continua: basta accoppiare al mito della Rivoluzione Russa quello di un '68 svuotato e ridotto a barzelletta.

— Per sfuggire alla recuperazione bisogna evitare che la storia passata diventi un'immagine fantastica del futuro, bisogna evitare che l'aspirazione collettiva indeterminata si concretizzi in desideri

passati, invece di spingerci alla creazione permanente di nuovi desideri.

— Occorre innanzitutto disfarsi di una serie di asserzioni di rivoluzioni passate, che ripetute ora diventano retorica e recuperazione.

— D'altra parte, dal disfacimento del discorso unitario sulla rivoluzione deriva che i gruppi più radicali, cioè quelli che sanno condurre un discorso non banale sulle oppressioni particolari, sono isolati, separati dagli altri gruppi.

La separazione e la parcellizzazione sono la coscienza infelice di un'epoca che ha smesso di pensare in termini di totalità e si rifugia nelle false unità, nelle specializzazioni dei tecnocrati del pensiero a una dimensione.

— Il fatto che questa separazione sia la base dell'insicurezza, dell'impotenza che caratterizza anche i più radicali gruppi rivoluzionari, non giustifica il rinchiudersi nella contemplazione e nell'esasperazione del nulla, alla ricerca di paradisi perduti e mai sognati. Ma non giustifica nemmeno la semplificazione e il falso superamento attraverso teorie meccaniciste che pretendono di ricostituire pseudo-unità sulla base di rapporti causali dipendenti da una presunta «contraddizione principale».

— Il mito della contraddizione principale è il cadavere storico di cui dobbiamo sbarazzarci proprio per poter continuare a parlare di lotta di classe senza riferirci a un fantasma del passato.

— Anche nei raggruppamenti dell'ultrasinistra incide una forte componente economicista. L'economia politica, compresa quella marxista, in quanto economia politica, non è lo studio dei movimenti strutturali della società, ma è un'ideologia: l'ideologia della società borghese come società della sopravvivenza.

E' stata usata sempre come un limite alle aspirazioni delle classi oppresse: il limite del necessario rispetto al regno del possibile. Sulla sua base non si può edificare la rivoluzione, ma solo la razionalizzazione della società presente.

— Noi non vogliamo una società più giusta, ma una società diversa. Marx stesso fu rivoluzionario in quanto formulò una critica dell'economia politica, non in quanto si propose come un economista in positivo (cfr. P. Cardan: introduzione alla ristampa dei suoi scritti, Ed. 10/18, Parigi).

— Le classi sono strumenti di un'analisi possibile, la loro corrispondenza al mondo dei fatti non è diretta, eppure da troppo tempo si ragiona come se lo strumento fosse la realtà, e la realtà l'eccezione, il fenomeno.

— Guardiamo la classe operaia non come «l'antitesi» di una cattiva dialettica materialista, ma come un insieme di bisogni creati, di modificazioni non volute e al tempo stesso come una forza derivante dai desideri di cambiamento delle condizioni di vita, di cui le contraddizioni economiche non sono la totalità. Eviteremo di fondare l'ideologia di una (c) astrazione.

— Le divisioni teoriche dell'economia politica servono a mascherare l'oppressione e a perpetuare le separazioni reali.

— La divisione fra ciclo della produzione e ciclo della circolazione è una divisione propria dell'economia politica capitalistica. Si ipotizza una «libertà di scelta» del consumatore rispetto al prodotto. Invece nel capitalismo avanzato il consumo diventa parte integrante del ciclo produttivo. Bisogna consumare per poter produrre, e bisogna consumare nel settore dell'inutile se il saggio del profitto è alto nel settore dell'inutile.

— Nell'azione rivoluzionaria non si trovano categorie separate: si trova la realtà dell'oppressione in diverse forme: il nemico esterno si confonde con quello interno: il nostro apparato psichico può essere un nemico molto più pericoloso che un plotone di «celere»: non gli si può sparare.

— Ora a chi serve sapere qual è la contraddizione principale? Da un punto di vista pratico può servire solo a stabilire qual è il meccanismo da capovolgere che ci darà in mano la chiave per cambiare la società.

— Ebbene, questa tesi è il fondamento di tutte le rivoluzioni tradite dalle burocrazie: i cannoni che sparavano su Kronstadt sparavano sull'illusione che bastasse impadronirsi dei mezzi di produzione per garantire la rivoluzione.

— Questa è la tesi che permette costantemente ai falsi rivoluzionari di salvarsi dal giusto massacro.

— E' essenziale impossessarsi della totalità dei mezzi di produzione, ma è ancora più necessario capire che questo non è che il primo passo per poter gestire se stessi.

— In un periodo pre-rivoluzionario non è possibile prefigurare l'economia e l'organizzazione del lavoro in una società comunista (se non in linea estremamente generale). Ma è possibile prefigurare in una certa misura una serie di rapporti di vita (e quindi di lotta) comunisti e libertari.

— Rifiutare questo terreno di scontro vuol dire coprirsi dietro l'economicismo e aspettare un'e-

scatologica liberazione nel momento magico in cui per una concatenazione meccanica di tesi ed antitesi il proletariato avrà preso il potere economico: questa è l'utopia in senso negativo.

— La propria rivoluzione non si baratta con la storia: di una rivoluzione dopo che sono morto non m'importa niente: lasciamo ai missionari l'apocalisse.

— La scuola fino al '68 era uno dei centri di potere dove la violenza ideologica era legata a una discriminazione di fatto fra interessati e non.

— Il rifiuto che la scuola operava prima del '68, e a volte tuttora, dello studente proletario non derivava solo da un disegno politico-economico di mantenere un esercito industriale di riserva per colmare i vuoti sul mercato del lavoro a basso costo. Di mano d'opera a basso costo (non specializzata) il capitalismo italiano ne ha anche troppa.

— Quello che si rifiutava era la non integrazione della cultura che lo studente proletario si portava addosso. Gli studenti proletari erano estranei alla cultura pedante e inutile della scuola ufficiale, e la scuola li rifiutava come anticorpi.

Dal '68 ai nostri giorni la tattica è stata quella di svuotare di contenuti una scuola che poteva trasformarsi in contropotere. Le situazioni più avanzate venivano abbandonate in mano agli studenti: la repressione si preoccupava solo di tenere zone arretrate.

— Per circa due anni abbiamo avuto in mano la scuola come struttura senza sapere cosa farci. I gruppi dei «professionisti della politica» hanno gestito questo riflusso, hanno impedito che nuovi contenuti potessero riempire lo spazio aperto dalle lotte.

— Il modo di recupero delle esperienze rivoluzionarie è semplice: hanno giocato su quanta insicurezza c'era nel prendere in mano la propria vita: proponendo soluzioni di comodo: i gruppi hanno sostituito la famiglia: Marx, Lenin e C. la cultura rifiutata. Hanno imposto una teoria politica tratta dalle vecchie lotte del movimento operaio.

Hanno costantemente gestito le lotte su obiettivi arretrati e generici.

Hanno impedito la creazione del nuovo, facendo sognare il vecchio.

Il mito di una rivoluzione escatologica, rispetto alla quale si può solo creare coscienza (gli slogan), e lottare per cessi più puliti, ha fatto il resto.

— Ora il mito è crollato e quello che resta non basta per creare una prassi non banale.

Ci è stato impedito di costruire la nostra rivoluzione quando avevamo il potere di farlo: ora siamo pronti per essere recuperati dalla F.G.C.I.;

per «lottare, votare, cambiare», e ricostruire quello che avevamo distrutto.

— A questo punto il movimento degli studenti è morto.

Quale può essere la pratica dei gruppi radicali nelle scuole? Quello che sempre si propone è il fatidico prendere coscienza, contemplando un chimerico ordine superiore: il comunismo. Il tutto forse leggendo sul giornale cosa fa l'autonomia operaia, sperando ancora una volta nella liberazione da parte di un proletariato incazzato, che a questo punto assomiglia al 7° cavalleggeri dei film di J. Ford.

— E' necessario innanzitutto scrollarsi di dosso il modo di far politica dei gruppi. E' necessario rifiutare la politica se questa vuol dire scaricare la propria oppressione sulle oppressioni degli altri (a turno: operai, terzo mondo, negri, ecc.).

— Creare situazioni di prefigurazione cosciente dei rapporti umani non è muoversi su terreni marginali ed ambigui; sabotare violentemente i tentativi di ristrutturazione tecnocratica della scuola non è stitica negazione del proprio ruolo. Il compito immediato non è quello di stilare piattaforme programmatiche per un rilancio delle lotte studentesche, ma quello di sviluppare la critica del riflusso post '68, di capire quali meccanismi apparentemente rivoluzionari portano alla sconfitta e alla recuperoazione.

— Contemporaneamente occorre sperimentare nuovi ambienti rivoluzionari, nuove prassi che non siano gestione di fette di potere, esposte alle recuperazioni del potere, ma utopie concrete del nuovo.

Franco Lattanzi



Pratica dell'inconscio e movimento delle donne

I testi che seguono sono desunti da un ciclostilato che è stato fatto circolare a Milano qualche mese fa nel movimento delle donne, per rendere conto d'un progetto allora appena avviato: tradurre nel movimento il rapporto analitico. Si tratta per lo più di testi interni ad una pratica che iniziava: appunti, riflessioni, trascrizioni d'incontri. Venivano scambiati per precisare idee emerse nella discussione o motivare decisioni da prendere. Sono di conseguenza documenti parziali, perché riflettono una consapevolezza degli inizi e perché destinati ad

integrarsi nel lavoro collettivo. Quello di cui si racconta non è una qualche innovazione, delle molte successive all'invenzione freudiana; è una scelta politica la cui ragione è semplice indicare: nella lotta per la nostra liberazione troviamo un nodo problematico, la sessualità, il corpo. Se si decide di non passare oltre con trovate ideologiche, è inevitabile fare i conti con la psicanalisi. Non ci sono a disposizione tanti modi per elaborare un sapere e render possibili delle modificazioni riguardo alla sessualità.

L'unica innovazione portata in

partenza è questa: il rapporto analitico non farà riferimento né esplicito né implicito all'istituzione psicanalitica, si situa invece nel movimento delle donne, cioè in un contesto di rapporti tra donne, che è la nostra politica.

E' successo, almeno agli inizi, che si è data molta attenzione al punto di partenza, con la sua novità subito dichiarata. Con più lentezza si sono delineati i contenuti specifici di quello che si andava facendo. In questi testi si accennano le modificazioni ed il sapere prodotto dalla pratica di cui essi parlano.

Rapporto analitico e istituzione

Questi i primi argomenti avanzati in favore del progetto:

— l'istituzione analitica è un'istituzione gerarchica di potere e prestigio, in cui l'elaborazione del sapere passa attraverso i meccanismi tipici del potere e del prestigio. Alcuni che sono all'esterno dell'istituzione ignorano la sua esistenza, cioè non si accorgono che l'istituzione esiste e conta tanto nell'elaborazione del sapere quanto nel rapporto analitico. Questi cadono tanto più facilmente nella passiva accettazione dell'elemento di potere, subendo la legge e che ci sia qualcuno che la fa — salvo poi, se possono, passare dall'altra parte, cioè dalla parte dei «competenti», quindi inconsciamente riconoscendo quello che nella loro ingenuità sembrano ignorare.

— Anche il rapporto analitico è improntato dall'istituzione con i tratti sopra denunciati.

— Nel rapporto analitico avviene un accaparramento, da parte dell'analista, di ciò che il paziente produce. In genere s'intende che il paziente trova il suo vantaggio nella possibilità a lui offerta di liberarsi da una certa sua sofferenza. D'accordo, ma rimangono da vedere almeno due cose: (a) togliere una sofferenza, immediata, sentita, può implicare un danno, una minaccia altrove (es.: una donna che si sottopone all'analisi perché frigida può magari veder risolto questo suo problema, a prezzo di saldarsi in modo più coatto e insuperabile con le istituzioni matrimonio-famiglia-figli, perdendo anche la possibilità di percepire la riduzione di sé dentro tali istituzioni) (b) ciò che l'analizzato porta nell'analisi vale più di quello che gliene viene in cambio. L'analizzato non porta certamente solo una sofferenza, porta il sapere particolare della malattia. La storia di Breuer nel caso di Anna O. lo fa vedere.

— Adesso le condizioni del rapporto analitico sono così cambiate che questo fatto dell'accaparramento non si vede più tanto bene. Certamente perché fin d'allora è iniziata la capitalizzazione del sapere analitico.

— C'è una produzione inconscia che è collettiva. Il rapporto duale privato istituito nella psicoanalisi non tiene conto di questo fatto. E perciò finisce per funzionare come privatizzante. Nel nostro movimento, nella pratica di rapporti tra donne, si sviluppa uno specifico discorso inconscio la cui ricostruzione non può farsi nella linea d'una individuale privata biografia.

Circolazione del sapere analitico

Come il trasferimento del rapporto analitico nel movimento modificherebbe tale situazione di accaparramento e privatizzazione? Non penso che la risposta a tale domanda possa riguardare le modalità concrete da adottare, cosa che si può stabilire solo nel corso d'una pratica che non c'è ancora. Si tratta di vedere come il fatto dello spostamento del luogo del rapporto analitico abbia certi effetti iniziali ed in cosa consista un fatto simile.

Apprezzare l'elemento positivo di esser fuori dall'istituzione psicanalitica. Il che non vuol dire: fuori da ogni istituzione. Il movimento delle donne è un luogo istituzionale; in esso però l'elaborazione e l'acquisizione del sapere, la formazione, non avvengono intrecciate alla posizione in una struttura di potere. Non è escluso che l'esistenza d'un rapporto analitico produca qualcosa come un'embrionale struttura di potere, ma non credo che questo rapporto, per sé, la faccia nascere, se non c'è accumulazione e capitalizzazione del sapere.

Questo si evita *con la circolazione del sapere*, che è pratica da noi 13

già avviata. La circolazione riguarda anche la capacità analitica. Tra le cose da mettere in circolazione ci sarà anche il non desiderio di essere analisti ed il non desiderio d'essere analizzati. Questo è importante perché serve a mantenere la posizione della parzialità (e del valore parziale di questo rapporto). Come non c'è reciprocità, così non c'è perfetta transitività nel rapporto analitico. Le fantasie di reciprocità e di transitività (fare all'analista quello che lui fa a me; oppure, rifare ad un altro quello che l'analista ha fatto a me) nascono quando il rapporto è istituzionalmente fissato in modo da vietare o mettere in luogo ignoto solo fantasticabile la possibilità d'un reciproco (ma difforme) cambiamento. Quando il c.d. paziente non può vedere che dal rapporto anche l'analista viene modificato, allora finisce per ritrovarsi nella dipendenza del bambino dagli adulti.

Trasferire il rapporto nel movimento significa anche dargli un contesto in cui possa avvenire e sia visibile la modificazione che si produce, diversamente, tanto sull'analista quanto sull'analizzato. E non ci sarebbe più motivo per fantasticare la reciprocità. La reciprocità è criticabile anche per questo: se all'altro attribuisco lo stesso posto che è il mio (e a me il suo), nessuno spazio vuoto, nessuna distanza si aprirebbe per consentire il discorso dell'inconscio al di qua delle razionalizzazioni e delle rappresentazioni. Anzi, piena legittimazione di esse. L'attribuzione all'altro di me, il giuoco degli specchi, l'identificazione reciproca sono il modo della comunicazione. Ed è quello che manca nel rapporto analitico. La mancanza di reciprocità è sua condizione strutturale. Onde evitare che, appena evocata, la dipendenza infantile si fissi ed eternizzi, non si può ricorrere alla reciprocità, occorre altro.

Il gioco delle attribuzioni

Si è detto che il rapporto analitico in sé non è tale da far nascere una struttura di potere se non c'è accumulazione e capitalizzazione del sapere. Questo accadrebbe nell'istituzione psicoanalitica, non nel movimento delle donne dove l'elaborazione e l'acquisizione del sapere non sono legate a strutture di potere.

Credo che il problema debba essere posto in modo più articolato. Innanzitutto bisognerebbe chiedersi che tipo di potere si istituzionalizza nel rapporto analitico tradizionale. L'equiparazione potere-sapere appare riduttiva. L'autorità di cui viene investita la figura dell'analista è fatta di silenzi e rituali forse più che di interpretazioni. Il potere che ogni possibile paziente gli attribuisce esiste *prima* che egli apra la bocca per parlare. L'analista ha già un'esistenza fuori di sé nella storia di ognuno. In questo senso ciò che egli sa e può su di noi gli viene, prima che dalla investitura istituzionale, da una nostra attribuzione (*transfert*). Mentre noi ci serviamo di lui per tessere una vecchia storia di potere e di assoggettamento, l'analista proprio perché ha una esistenza *propria e diversa* da quella attribuita, può interrompere equilibri ed aspettative ormai sedimentate. Nel rapporto analitico il potere attribuito diventa così, paradossalmente, la condizione essenziale per essere liberati dalla dipendenza.

Direi di più. In qualsiasi gruppo, non escluso quello formato di sole donne, le *attribuzioni* hanno un giuoco più vario ma non meno invischiante. Il potere assume le forme della cultura, della bellezza, della forza e di tutto ciò che può farsi centro dei fantasmi d'autorità che uno si porta dentro. Un gruppo che discute, che pone cioè la parola come mezzo privilegiato di espressione,

favorisce un certo tipo di attribuzioni, diverse da quelle che, per esempio, può sollevare un gruppo che balla. In ogni caso ci si scontra con la *disparità*. Ma, mentre nei gruppi politici la disparità normalmente è incanalata nella struttura gerarchica più o meno istituzionalizzata dei loro rapporti interni, il movimento delle donne ha avuto fin dall'inizio la presunzione o l'ardire di porla come contenuto irrinunciabile nell'analisi e nella pratica di nuovi rapporti. Il trasferimento del rapporto analitico all'interno dei rapporti in corso tra donne dovrebbe portare chiarezza nella difficile ricostruzione delle richieste e degli investimenti che una donna fa su un'altra donna. Ciò che le donne cercano di strappare dal rapporto con l'uomo è ciò che nella loro storia è mancato, e manca tuttora, nel rapporto con le donne: la possibilità di confrontare il proprio corpo con quello di un'altra senza sentirsi annientare, la richiesta di tenerezza e di conferme intellettuali. La cultura maschile ha fatto dei primi rapporti istituzionali (famiglia-scuola) i luoghi dove donne, già espropriate di tutto, possessive perché bisognose di tutto, si trovassero, paradossalmente, ad esercitare la violenza del possesso e dell'espropriazione su altre donne. Il transfert analitico, facendo rivivere la specificità del rapporto tra donne, dovrà sopportare anche il peso di questa antica violenza.

(...) Ma è proprio per quel «gioco di specchi» di cui si è parlato, (reciproca identificazione), che anche l'«analista» partecipa della liberazione. Nell'assumere un ruolo, anche se in modo consapevole e critico, si finisce sempre per risvegliare in se stessi tutte le attribuzioni che vi sono connesse. Ma, aver dentro la norma e poterla giocare senza sforzo scegliendo tra la ripetizione e il proprio desiderio/convinzione, è anche un'occasione abbastanza unica per depotenziarla.

Pratica comune analista/analizzata

Il trasferimento del rapporto analitico all'interno dei rapporti tra donne avrebbe l'effetto traumatizzante di togliere l'analisi dell'inconscio e del corpo dalle mani della legge.

Al di là del potere che gli analisti hanno, c'è il peso schiacciante, fino ad ora, di sapere che nella scoperta di Freud c'era un'indicazione per la liberazione e la sovversione della società sessista che non potevamo usare.

Stesso rapporto del proletariato con il marxismo. E' la nostra pratica politica che ci ha portate a capire l'importanza dell'inconscio per la nostra oppressione.

Non mi voglio troppo interrogare su come sarà la scena del rapporto analitico. Rapporto duale: la reciprocità sarebbe lotta, aggressione, chi convince meglio, chi capisce di più; si proporrebbero tutti i modi della comunicazione in questa società: scambio, scambio di ruoli. E' il delirio monologizzante, il corpo carcerato.

E' in fondo l'assenza di comunicazione che ci piace nel rapporto analitico. Avere una persona che si suppone interessata solo alla tua liberazione, che deve tenere nascosta la sua aggressività ecc. Al limite so che è un rapporto tra due inconsci ma non voglio farci attenzione, non è predominante il desiderio di sapere chi è, ma chi sono io. (...) Il punto è che parli la verità.

Noi sappiamo, al di fuori della psicoanalisi, che noi siamo spostate nel sistema di potere, che c'è una struttura di potere specifica che ci opprime. Che l'inconscio è.

Che il rapporto analitico si svolge al livello del linguaggio che ci ha 15

**formula
poteri le punizioni...
delibera i genitori
dal docenti organo
consiglio nominati
di disciplina
degli alunni
si pronuncia l'anti e
primi rincollanti e
...aggiunge 4 presidi
Coordinatore approva i piani
poteri...**



*Nuova Scuola
preparata
secondo i D.D.*



definito quelle che siamo, che il discorso dell'inconscio nella psicanalisi è quello che definisce quelle che siamo ad un livello più profondo, ma che comunque censura il corpo della donna.

Che il sintomo è la negazione del linguaggio, è resistenza muta del corpo. Che il transfert, il rivivere i rapporti infantili di dipendenza e d'amore della coppia dei genitori, è una struttura riduttiva, tagliando fuori il sociale (pratica politica di rapporti tra donne), luogo della trasgressione e spostamento.

Per le donne la dipendenza dal padre e dalla madre è eternizzata dalla loro dipendenza di donne. Che a noi donne il livello del simbolico è precluso.

Un sapere che ci fa vedere già come ideologia il sapere psicanalitico sulle donne. Sapere e pratica *comune* dell'analista/analizzata. E' qui la modificazione operante su tutte e due.

I sintomi: isteria, frigidity, rifiuto della maternità, tracce di trasgressioni nell'infanzia e dopo, non accettazione della coppia dei genitori unita: come vede la psicanalisi questi sintomi? Come li vedono le donne?

E' da questo sconvolgente spostamento che vorrei partire.

Alcuni dubbi

Non condivido un'interpretazione del «progetto» come quella indicata all'inizio («portare il rapporto analitico nel movimento»), perché lascia talmente indeterminati i soggetti e i modi che finisce per non significare molto. Può permettere:

— posizioni come la mia, di una che vuole cominciare una sua propria analisi in modo che non vada ad arricchire chi è contro la mia lotta, o forse anche curioso e magari anche favorevole ma pronto a capitalizzare altrove — nel «sapere analitico» — le mie contraddizioni e le mie nevrosi; o anche arricchire chi magari è accanto a me nella lotta, ma arricchirla in modo incontrollato, che si rivolva per es. in un aumento del potere della persona a cui chiedo ascolto e a cui mi affido, non solo per me — cosa che in qualche modo preventivo — ma per altre che sono fuori da questo rapporto duale.

— Ma può permettere speranze di sovversione avventurista, che avevo sentito adombrate nelle discussioni sulla «reciprocità»; ci analizziamo tra noi, o facciamo un'analisi di gruppo, o facciamo un gruppo analitico o cose simili. Cose a cui non credo e che rifiuto come velleitarie (...).

E ancora, il progetto permette che si esprima alla rinfusa la voglia di ascoltare qualcuna: la discussione delle prime sere mi dimostra che in qualcuna non è possibile distinguere — sotto il desiderio ben comprensibile di fare un'esperienza forte — quanto un rapporto di questo tipo venga desiderato e fantasmato come ripetere «dall'altra parte» un'esperienza che ti ha visto di qua, per quanto riguarda la capacità e il piacere della comprensione dell'altro, il potere che hai su di lui, il posto che vieni ad occupare rispetto agli altri, il desiderio di avere qualcuno che ti ami ecc. Tutto ciò non è stato chiarito, un progetto che permette tutte queste ambiguità è ancora inaccettabile in quanto tale. E' per questo che voglio continuare a discuterne.

Infine «portare l'analisi nel movimento» non dice abbastanza sull'analisi: è quella che ora facciamo, il suo corpus teorico e pratico, che tentiamo di trasportare nel movimento? Se — come molte hanno detto — l'analisi è stata per loro indispensabile e utile, perché si teme un cambiamento che la ostacoli, che ne attenui i

benefici, nell'inserirla tra le cose che facciamo e di cui discutiamo? Oppure c'è il sospetto di qualcosa di «incompatibile» con la nostra lotta, tale che un'analista e un'analizzante non possano stare a farla insieme? Se è questo che sentiamo, ipotizzo che sia la contraddizione tra pubblico e privato che riemerge, e del cui tabù questa volta è l'analisi che si trova a fare le spese. Se c'è questa incompatibilità, ugualmente la sentiamo o la agiamo più e anche se non ne parliamo — come il lavoro o il tempo di qualunque cosa che ci sia necessaria ma di cui ci sia sottratta la proprietà e il giudizio: e come abbiamo fatto per queste cose, possiamo ricercarne le determinazioni e i motivi per trasformarle in nostro favore, senza pretendere di distruggerle su due piedi, senza fondare domattina il nuovo mondo, senza sentirci «colpevoli» di vecchi bisogni, perché ne rimane l'urgenza, più chiara ancora, più sofferta.

Il rapporto con la madre

Il femminismo non fa paura solo agli uomini.

La partecipazione a gruppi femministi risulta per molte donne fortemente contrastata. E non solo da cause oggettive, come la cura dei figli e il lavoro domestico.

I sogni e le fantasie inconscie che si celano dietro la diffusa resistenza delle donne al femminismo meriterebbero un maggior riconoscimento politico. Ciò non è stato finora possibile; probabilmente per le stesse ragioni per cui ogni movimento politico tende a negare o a tacere tutto ciò che potrebbe portare differenze e disgregazione al suo interno.

Ricerca dell'*identità* come ricerca dell'*identico*: nella «geometria» politica, che è il sogno di ogni militante, tutto deve essere perfettamente sovrapponibile. Le sbavature sono sentite come minacciose o inutili.

La resistenza al femminismo nasconde il presentimento e il timore di qualcosa che potrebbe accadere nella consuetudine di rapporti tra donne. Oggi, dopo alcuni anni di pratica femminista, ci si accorge che qualcosa è realmente accaduto che potrebbe mettere in crisi l'unità del movimento. La ricerca di solidarietà tra donne ha visto crescere contemporaneamente un *residuo* di esperienze, spesso non dette e non analizzate, che ora si presentano in modo più chiaramente conflittuale come il «privato/personale» tagliato fuori ancora una volta dalla «politica». L'imbarazzo della scoperta è la confusione che si prova sempre di fronte alla tortuosità delle casistiche personali potrebbe indurre alla ricerca di una nuova composizione del movimento mediante espedienti esterni: un'organizzazione unitaria, obiettivi unificanti, ecc.

Dietro questa effimera identità politica resterebbe comunque il problema di come costruire rapporti tra donne che non ripetano, a nostra insaputa, la dipendenza e l'alienazione.

La nuova familiarità che si crea in un gruppo tra le donne che ne fanno parte riattiva e rimette in gioco il *rapporto della bambina con la madre*. Questa intricata vicenda di amore-odio, desiderio-aggressività si preannuncia nelle esitazioni che accompagnano per molte l'approccio al femminismo. Successivamente uno dei due termini, quello più inquietante, sembra scomparire per permettere la ricerca di interessi comuni.

Gli impulsi distruttivi, che ogni donna rintraccia facilmente nella storia del suo rapporto con la madre e con le altre donne, vengono inconsapevolmente estromessi per il bisogno di stare insieme, per il

desiderio di tenerezza, ecc.

Così l'aggressività, che è il nemico interno più resistente agli sforzi unitari delle donne, negata o ridotta esclusivamente alla violenza che *altri* fanno alle donne, sfugge per intero al processo di analisi politica.

Ma non per questo scompare. Ritorna come presenza di una storia personale dissonante, restia a iscriversi entro gli schemi dell'ideologia femminista.

La pratica dell'autocoscienza entra in crisi: rinasce il muro della solitudine tra l'individuo e il gruppo; tensioni imprevedute e apparentemente inspiegabili provocano separazioni e rotture.

A questo punto sembrano possibili solo due scelte: cercarsi uno psicanalista, per chi non si sente di evitare i problemi sorti scavando nelle vicende personali; rafforzare la spinta organizzativa del movimento, per chi ritiene la militanza «guaritrice» anche di ciò che sembra più irriducibile dell'esperienza del singolo.

La volontà di costruire una teoria che ricerchi nella sessualità le condizioni materiali dell'inferiorizzazione delle donne, tenendo ugualmente presente il condizionamento storico-culturale che si esercita sullo stesso sviluppo della sessualità, esige, al contrario, che si cerchino altre soluzioni: evitare la fuga nel «politico» e riprendere in considerazione fatti che rischiano altrimenti di passare per spiacevoli incidenti. In altre parole: rivalutare le fantasie e i processi inconsci, non solo perché minacciano l'unità dei gruppi, ma perché costituiscono un aspetto non secondario della realtà attraverso cui passa sia la ripetizione dell'identico che la possibilità della modificazione.

Si parla spesso della necessità che le donne si riappropriino della medicina come cura e conoscenza del loro corpo. A maggior ragione è importante impadronirsi dell'analisi dell'inconscio che segna la storia del corpo e delle sue malattie. Sarebbe ingenuo rifiutare qualcosa che ci serve solo perché chi ne ha disposto finora lo ha fatto quasi sempre per giustificare le norme della cultura patriarcale esistente.

Non si tratta di fondare una nuova scuola psicanalitica femminista, ma di rileggere, fuori dell'ideologia sessista, il materiale proveniente dalla tradizione psicanalitica; soprattutto si tratta di inventare i modi per una ricerca teorica oggi politicamente essenziale al movimento delle donne.

La separazione del bisogno dagli impulsi distruttivi che lo minacciano si incontra nella storia dei gruppi femministi come in quella di quasi tutti i gruppi. Ma, mentre nei gruppi politici l'aggressività rifiutata trova ugualmente occasioni concrete, istituzionali, attraverso cui manifestarsi (leaderismo, gerarchia, autoritarismo, ecc.), nel movimento femminista il persistere della separazione compromette il fine politico principale, cioè l'instaurarsi di rapporti tra donne non segnati dalla dipendenza e dalla sopraffazione.

L'attaccamento al gruppo e lo sforzo di conservarlo «in armonia» può infatti nascondere un forte desiderio regressivo di tipo filiale, senza per questo esaurire la carica di aggressività che la donna-bambina ha rivolto a suo tempo contro la madre.

Come sempre, ma qui in modo specifico, il presente si carica di una storia precedente che si deve tentare di ricostruire per non restarne invischiati.

Negli scritti psicanalitici è stato ampiamente sottolineato il *masochismo* come atteggiamento generalmente diffuso fra le donne, al punto da confonderlo con la «posizione femminile», cioè col destino sociale della donna. Le preoccupazioni ideologiche hanno forzato spesso l'interpretazione degli analisti nel senso di far apparire separati momenti che, in altre parti dei loro scritti, si presentano strettamente connessi. Melanie Klein, per esempio, riconosce che nella bambina gli impulsi distruttivi contro il corpo della madre sono più potenti e durevoli di quelli del maschio, per cui tutti i rapporti che essa instaura successivamente non possono prescindere dalla persistenza in lei di fantasie sadiche. La ripetizione ossessiva dell'atto sessuale, e così pure la frigidity, esprimerebbero la ricerca nel mondo esterno di una assicurazione contro i pericoli fantastici provenienti dall'interno: spostamento all'esterno di impulsi altrimenti diretti contro il proprio corpo. «Nei casi estremi solo gravissime punizioni o piuttosto esperienze infelici, che l'individuo sente come punizioni, potranno sostituire le punizioni immaginarie che egli teme» (M. Klein, *La psicanalisi dei bambini*, pag. 279).

Forti impulsi aggressivi si accompagnano dunque nella donna, anche se ciò sembra contraddittorio, con legami di forte dipendenza, scarse possibilità di gratificazione sessuale e altrettanto scarse possibilità di sublimazione. Solo se la tendenza autodistruttiva diminuisce, la donna può rivolgere la sua aggressività verso qualcosa di più utile e lasciare più libertà al piacere del corpo.

Eppure, anche l'assenza di piacere non scoraggia le donne dal ricercare la compagnia dell'uomo, come se la gratificazione sessuale fosse, *forzatamente*, secondaria ad altri vantaggi. La Klein insiste sulle tendenze edipiche che spingono «naturalmente» la bambina verso il padre, ma poi non riesce a spiegare perché il padre sia spesso interiorizzato come padre sadico, se non ritornando al rapporto frustrante con la madre.

L'*omosessualità*, in senso lato, come rapporto con la madre, è dunque la relazione fondamentale, primaria, di tutte le donne. La rivalità col sesso maschile ne è la conseguenza, e non la causa come sostiene la Klein. La madre delude la bambina non perché «incorpora il pene paterno», ma perché è *posseduta* dalla legge del padre. Tramite il desiderio della madre, il «pene» acquista agli occhi della bambina grande prestigio, diventa oggetto di ammirazione e desiderio. In questo senso Freud sembra essersi avvicinato di più alla verità. Solo il possesso del «pene» garantisce onnipotenza e quindi potere sulla madre (potere di possederla e di distruggerla). L'*identificazione/assimilazione al maschio*, mossa dall'invidia del pene, *precede* perciò l'amore per il maschio.

Nella bambina le pulsioni sadiche si associano presto alla fantasia di possedere un «pene» distruttivo, mentre l'oggetto del desiderio e dell'aggressione *resta*, comunque, *la madre*. Con l'uomo essa stabilisce invece una sorta di «complicità pederastica» per cui, o assume essa stessa caratteri maschilini, o ripete, attraverso la seduzione e l'atto sessuale, l'introiezione simbolica del pene. L'amore eterosessuale è dunque per le donne, generalmente, la riconferma della posizione mascolina. A questo punto sarebbe giusto modificare l'affermazione consueta che la donna cerca nell'uomo la madre, e dire invece che attraverso l'amore dell'uomo — ripetuta riappropriazione del pene — la donna mira in realtà al possesso della madre.

Si spiegano così alcune situazioni altrimenti incomprensibili:

a) il caso di donne che, avendo sofferto della carenza di amore materno e nutrendo forti fantasie aggressive, cercano compagni sadici nei quali possono trovare non l'amore mancato, quanto una convincente incarnazione dei loro cattivi impulsi interni. Un uomo «materno», che non favorisce perciò lo spostamento all'esterno dell'aggressività, risulterebbe in questo caso intollerabile e accentuerebbe lo stato di angoscia, anziché alleviarlo.

b) la gelosia: la comparsa di un'altra donna rompe la complicità inconscia con l'uomo e riapre traumaticamente la vicenda del «primo amore», cioè l'insicurezza e la frustrazione che la bambina ha vissuto nel rapporto con la madre. Di qui il senso di esclusione, la fantasia di possedere l'altra donna, il risveglio di impulsi sadici nei suoi confronti.

Fantasie analoghe favoriscono in molte donne l'orgasmo, sia nella masturbazione che durante il coito.

L'obiezione che si può fare a un discorso di questo genere, e più in generale a ogni ricerca di tipo analitico, è che la scoperta della violenza interiorizzata rischia di far passare sotto silenzio la violenza oggettiva. Il «pene onnipotente» purtroppo non è una fantasiosa invenzione delle donne, almeno finché il loro corpo non avrà un nome, un'esistenza e attributi propri.

Tuttavia, se si è d'accordo che il rapporto tra donne può essere solo un punto d'arrivo, allora è opportuno scontrarsi in anticipo con tutto ciò che lo può ostacolare.

Quando in un gruppo di donne, per rassicurarsi sulla felicità dello stare insieme, si ha bisogno di aggiungere: «qui l'uomo non c'è», è il momento in cui si dovrebbe temere di più la ricomparsa di una mascolinità possessiva e autoritaria.

Madre, gruppo, aggressività

Sono stati esposti nel gruppo due sogni fatti dopo il convegno delle donne a Pinarella di Cervia. «Sono sulla spiaggia di Cervia con alcune donne, entro in acqua dicendo che il mare è calmo e pulito, non inquinato, alcune mi seguono, quando vedo a sinistra un'onda altissima, che copre tutta la linea dell'orizzonte, penso che non è possibile sfuggirla, l'unica via è quella di trattenere il fiato e fare passare l'onda; E. che è vicina a me sostiene invece di spostarsi di lato dove c'è un posto tranquillo che non verrà sommerso, guardo non vedo spazio di mare che possa sfuggire all'onda, allora trattengo il fiato, l'onda mi sommerge, ho una sensazione di soffocamento, penso d'aver sbagliato, che forse annegherò». Secondo sogno, di un'altra donna: «sono lungo una scogliera di mare molto ripida, sotto c'è una insenatura con acque molto calme trasparenti, l'insenatura è sbarrata da una striscia di terra dove sono delle case medioevali, al di là della striscia c'è il mare in burrasca con onde alte mille metri così alte che arrivano ai tetti delle case, penso che in quelle case non si può vivere, è pericoloso ...».

L'immagine delle acque marine calme trasparenti non inquinate aveva fatto venire in mente alle due sognatrici la madre ideale, buona, il seno che dà latte non inquinato; l'onda altissima: qualcosa che minacciava, di cattivo, l'aggressività. Altre associazioni: stare bene con le donne, paura della loro aggressività ... L'incontro femminista, eppure non si era parlato di questo, aveva riattivato dunque il fantasma. Bisognava affrontare nel gruppo l'impossibile relazione con la madre. Del resto il movimento delle

donne dopo la prime battute di rivendicazione verso l'uomo-padre, ha fatto subito riferimento alla madre. E si è cercato di mettere in luce quanto della madre si iscrive nell'ordine simbolico maschile: fa figli, e quanto è censurato: il suo corpo di donna, la sua sessualità, la sua aggressività, il suo desiderio.

A me sembra, tuttavia, che nella nostra pratica politica agisca ancora la censura. Noi pensiamo la relazione con la madre nel senso dell'ordine simbolico, madre-figlia, rapporto della madre con il bambino (-a) e arriviamo a concludere in un modo o nell'altro che è intorno al pene/fallo che si organizzano i desideri della madre e della bambina. Ci si arrocca allora, allo «stare bene tra donne», «tra noi non c'è l'uomo», «ritorno alla madre» come se quelle fortezze resistessero per noi, ci difendessero dalla disintegrazione del corpo che per altro è già compiuta.

Anche il movimento delle donne diventa così un luogo istituzionale, difensivo, come se il desiderio di conoscersi e modificarsi fosse scisso e alienato e si accettasse solo il rapporto con la madre idealizzata.

Il mare non inquinato, la lampante metafora della madre ideale, buona, deve essere tenuto nettamente separato dall'onda minacciosa. Tensione ideale da una parte, aggressività dall'altra. Al contrario, se noi guardassimo l'abisso della nostra aggressività, violenza (sono forse lì prigionieri o intricati gli impulsi erotici?) potremmo forse percepire il godimento e il desiderio della donna-madre, *a margine* di tutto quello che è stato detto e che anche noi possiamo dire (il desiderio della madre è il pene-bambino, la figlia per possedere la madre deve possedere il pene del padre...). E' necessario uscire dalla sequenza temporale, pensare la donna-madre a prescindere dal rapporto di filiazione. Partendo dalla materialità del nostro corpo censurato e bloccato ma nel quale percepiamo impulsi sessuali e desideri, possiamo levare il manto ideologico steso sulla madre. Non viceversa, cioè non partendo dalla madre, figura idealizzata e produttrice d'ideologia anche nel movimento, come abbiamo visto.

Tagliando fuori l'aggressività tutto è mantenuto puro alla superficie, anche se dentro di noi, tra di noi, in profondità, qualcosa diventa sempre più minaccioso; non resta fuori forse qualcosa di represso e proibito da sempre alle donne? Le donne sono tenere, lo dicono tutti, noi dobbiamo ascoltare quello che dicono tutti o quello che di nuovo, stravagante, succede tra noi? Tra l'altro una definizione qualsiasi del modo della sessualità femminile, anche se data dal movimento, vieta ancora una volta il gioco tra me e il mio corpo.

I due sogni dell'onda che minaccia e sommerge le acque limpide e tranquille — la separazione netta tra madre buona e cattiva che salta — mi hanno fatto capire che per noi la madre *incomincia* ad esistere in modo autonomo, non è più solo la madre introiettata dentro di noi.

E si può ricostruire il movente o il materiale, qualcosa che è successo a Cervia, a cui si deve l'immagine dei sogni. Cioè qualcosa che si riferiva al piacere del corpo e alla straordinaria dimensione collettiva di quell'incontro (cinquecento donne), che ci faceva uscire dalla dimensione familiare a cui sono abituate le donne anche nel piccolo gruppo di autocoscienza.

il soggetto plurale

Rocca Brivio (S. Giuliano Milanese), 4-5-6 ottobre 1974. Arrivano — in macchina, in treno, e parecchi in autostop e col sacco a pelo — un centinaio di compagni. L'informalità del convegno si manifesta subito. La Rocca viene invasa, esplorata, a cominciare da un gruppo di giovani «senza casa né lavoro e col desiderio di formare una comune». Alcuni chiedono se è possibile fondare lì una comune agricola.

Questa stessa informalità sembra però favorire, all'inizio, l'emarginazione di quanti sono venuti con interessi e aspettative diverse. Come trovare la traccia di un discorso generale, senza ridurre né misconoscere il contributo delle esperienze particolari?

Comuni, femminismo, scuola, militanza politica, ecc.: diversità di interessi e di pratiche specifiche. La rivista, elemento di convergenza e occasione di incontro-confronto tra momenti che rischiano di restare separati.

La crisi della militanza ha accentuato la parzialità e la frammentarietà del movimento che si svolge fuori dai partiti e dai gruppi.

Siamo tutti d'accordo che manca una teoria della rivoluzione che tenga conto adeguatamente delle sollecitazioni teoriche e pratiche provenienti dai vari ambiti specifici.

Forse l'errore è credere che la teoria debba nascere sempre allo stesso modo: quadro compiuto, inclusivo rispetto a ciò che si presenta disarticolato, simultaneo dove è evidente la discordanza.

Perché non interrogare invece momenti dell'agire politico in cui siano riconoscibili, ad esempio, un modo di porsi rispetto al potere che non lasci adito al ritorno di ciò che si vuole combattere (autoritarismo, gerarchia, passività, ecc.) e un'articolazione del rapporto individuo-società che permetta di scalzare la delega e la tradizionale separazione tra privato e pubblico.

Ma in questo modo i temi introdotti sono visti nella prospettiva di un «diventare migliori», in una prospettiva etica, cioè separati dal movimento complessivo e dagli ambiti concreti in cui si sviluppano.

Questi limiti di tipo etico sono dovuti a una lunga pratica di non espressione, di mancata materializzazione dei propri sentimenti ed affetti. E' proprio questo il lavoro da fare, negli ambiti specifici. Per esempio nella scuola, lo sforzarsi di fornire ai ragazzi mezzi di espressione diversi è fondamentale. Bisogna fornire loro strumenti per difendersi ed attaccare. Continuare a leggere *il manifesto* ogni mattina serve a poco.

Come avviene la dialettica tra livello politico generale e per esempio rapporti di comunità più ristrette? Cioè, che tipo di generalizzabilità si può dare alla diversità? E' chiaro che non è possibile nessun rinnovamento nel senso del sentirsi «più buoni» degli altri. Questa è una semplice esigenza moralistica.

Non si tratta di diventare «più buoni», ma certo più coscienti, rispetto al potere, alla manipolazione di massa, al senso di colpa individuale e collettivo. Una chiarezza progressiva che si può realizzare unicamente partendo dall'esame di situazioni concrete.

Ma in ogni caso restiamo in un ambito religioso, di chiesa: la rivoluzione attraverso la coscienza. A questo livello non si dà proprio nessuna alternativa.

Ma no, non si tratta di una rivoluzione delle coscienze, si tratta di una concreta pratica di coscienza, che svolgiamo in ambiti specifici. In ogni altro caso, ci condanniamo all'immobilismo, a lunga scadenza.

E poi non si tratta di moralismo, ma di un tentativo di recuperare coerenza tra individuale e politico. Non intendiamo proporre idealisticamente un mondo migliore. Può darsi che nel cammino della rivoluzione le comuni, per esempio, siano un momento necessario; come il tipo di ricerca che si trova nell'articolo «Diario di militante» del n. 16.

Il fatto che alla ricchezza del '67-'69 siano subentrati tipi di movimenti sempre più gerarchizzati, che hanno abbandonato ogni discussione reale su che cosa significa il potere, la delega, ecc., indica una debolezza del movimento stesso, qualcosa che gli è interno. Si tratta quindi di individuare chiaramente le forze e i contenuti che possono portare avanti un discorso diverso. E' questo il modo per evitare il moralismo, anche se all'inizio il moralismo è forse inevitabile: significa ribellarsi alla morale altrui. In ogni caso, dobbiamo pensare che si tratta di esigenze e debolezze che sono interne al movimento, come indica appunto chiaramente l'articolo del n. 16, che in questo senso ha un valore esemplare, e che è stato coraggioso e necessario pubblicare.

Il recupero del quotidiano non è generico né ovvio se passa attraverso una pratica specifica. Il problema che abbiamo di fronte in generale, e anche qui, è allora se è possibile mantenere la discussione e l'azione in un ambito di convergenze generali oppure se è necessario passare attraverso pratiche specifiche. Queste pratiche, come per es. il femminismo, hanno un loro tempo particolare, che non coincide con quello di altre pratiche; la specificità crea inevitabilmente fratture e separazioni, visto che si tratta di soggetti diversi. Ma una teoria della rivoluzione valida deve porsi questi problemi.

Il problema però si potrebbe superare inserendo nell'ambito specifico in cui ciascuno lavora esigenze diverse, operando insomma una specie di forzatura che porti a una unificazione tendenziale dei diversi ambiti. (Si accenna a una esperienza diretta di inserimento del problema della salute dentro la scuola).

C'è però da chiedersi se questa forzatura, questo strappo di una determinata tematica dal contesto originario in cui è sorta e si sta sviluppando ha sempre significato di rottura, oppure se alla lunga non possa dare luogo a una banalizzazione di tutte le tematiche, a una loro perdita di drammaticità in vista di una riunificazione frettolosa e sommaria. Il sovvertimento possibile è nella prima operazione, non nella sua ripetizione. E' successo così a certa pittura: lo strappo dal contesto di un certo materiale per inserirlo in un contesto diverso è stato significativo la prima volta; in seguito, è diventato un esercizio inerte.

E' quello che si può dire sia successo anche alle operazioni di détournement promosse dai situazionisti.

Si ha l'impressione che, nonostante gli sforzi fatti, non si parli di noi stessi e si parli delle contraddizioni di qualcun altro, che alla fine si tratterà di «gestire». Non dobbiamo porci come operai, studenti, donne. In questo modo si finisce per proporre dei palliativi, si rimane dentro le mura del sistema. Poniamoci come persone, come giovani, come rivoluzionari, se vogliamo fare un lavoro a lunga scadenza. Non dobbiamo riprodurre nei nostri discorsi e nella nostra azione il sistema che ci fa in certi modi.

Riappropriazione di noi stessi e di ciò che ci serve. Per esempio, che cosa diciamo della lotta contro la famiglia? Che cosa diciamo della ragazza che alle riunioni dice: «Alle 8 devo essere a casa, altrimenti mio padre mi mena»? Dobbiamo preoccuparci di qualcosa che duri, che vada in là veramente.

In effetti, continuare a scavare dentro i ruoli che ciascuno di noi riveste può di fatto essere limitante. Ma è molto pericoloso sboccare allora su concetti come «persona», «uomo» e così via. Si tratta di una formula vaga per qualcosa che invece deve essere chiarito, per altri bisogni, altri desideri. Inoltre c'è da notare un meccanismo abbastanza comune nella lotta che rimane nei limiti dei ruoli. Questa lotta tende ad assumere per così dire un andamento stagionale; le lotte del primo quadrimestre per gli studenti, per esempio. C'è un uso del tempo che di fatto serve a neutralizzare l'incisività della lotta stessa.

E' quindi necessario approfondire l'analisi di questi altri bisogni e desideri. Il problema della «stagionalità» delle lotte introduce a una differenza tra tempo reale e tempo immaginario, che si riverbera sul significato delle lotte stesse.

Ma questa stagionalità sembra anche corrispondere all'introduzione nel tempo del capitale di un tempo diverso, una sorta di tempo ciclico, che rimanda al tempo contadino, interiorizzato dentro di noi anche se soppresso nella realtà quotidiana.

D'altra parte, quando si parla di uomo anziché poniamo di operaio, di giovane anziché di studente ecc., viene in mente l'ambiguità dell'ideologia cattolica che si serve del vago concetto di «essere umano» per far passare sotto silenzio reali condizioni di sfruttamento e alienazione. Per non parlare delle donne a cui toccherebbe la sorte di passare sotto la voce

«uomo»! Il bisogno-desiderio non è avulso dai ruoli. La donna per esempio si definisce dal fatto di essere madre, di essere donna-di-qualcuno. Non si può giungere al complessivo saltando i ruoli.

La polemica contro i ruoli in cui la società borghese — ma anche i paesi ad economia centralizzata — tende a rinchiudere gli individui è una parte essenziale della polemica contro la divisione del lavoro e contro la gerarchia. Ma in questa polemica non si deve partire dalla assunzione che le cose stiano effettivamente come ci dicono i sociologi borghesi, che effettivamente queste etichette, questi ruoli ci dicano veramente quelle che sono le reali figure sociali.

Queste in realtà sono molto più ricche, sono cariche di contraddizioni che si perdono nel momento in cui vengono definite secondo il metro proprio della società borghese. Il movimento per far saltare i ruoli e la gerarchia nasce dunque dalle contraddizioni che sono interne ad essi e che la borghesia tende a negare e sopprimere.

E' questo il caso del mondo operaio. Il mondo operaio ha contribuito a creare dei nuovi organismi sociali, partiti e sindacati, di cui il mondo borghese si è appropriato; ha contribuito in modo decisivo a grandi rivoluzioni che si sono poi in gran parte rivoltate contro di lui, legandolo di nuovo alla catena della schiavitù salariale. E questo solo per guardare alla storia in grande. Ma si dovrebbe guardare alla vita quotidiana dell'operaio, alla contraddizione tra la parcellizzazione del suo lavoro ed il ruolo politico generale che, in forme autonome o subalterne deve giocare, tra l'universalità cieca ed obiettiva del processo produttivo e la particolarità della sua vita privata, affettiva, familiare, ecc.

Si può allora continuare a parlare del ruolo di operaio in quanto produttore di merci, meglio si può continuare a dire che tutto il suo sfruttamento sta nella espropriazione della sua forza lavoro?



Le difficoltà che incontriamo in questa discussione sono insite nel tipo di progetto politico della rivista. Noi partiamo dalla considerazione che esistono diversi soggetti politici. Si tratta di vedere se esistono effettivi momenti comuni alle diverse pratiche specifiche. Per esempio, si può pensare a una comunanza di problemi: come si ripresentano i meccanismi del potere, della soggezione, della delega, ecc.; il rapporto soggetto individuale/soggetto sociale, ecc. E' su questi che bisogna insistere.

Tra le nuove tematiche, quella della sessualità su cui insiste in modo continuo il movimento femminista è molto importante. Però qui c'è il pericolo di cadere in una nuova settorializzazione, quella per cui si tratta di problemi che solo le donne sono in grado di trattare e gli uomini perciò vengono messi da parte, in un certo senso sono castrati. Di qui nasce una contraddizione, perché poi ciò che le donne desiderano in maggioranza è il maschio duro, peloso. Naturalmente questo vuol essere un intervento provocatorio.

Non si è trattato di un intervento provocatorio ma stronzo.

Storicamente il movimento femminista non è nato da donne fissate nel risolvere o nell'affrontare le contraddizioni con i propri partners sessuali.

Il movimento femminista è nato da donne inserite in un insieme ampio di rapporti sociali: studiavano, lavoravano, amavano, erano in movimenti o gruppi politici, erano sollecitate da tutte le istanze di liberazione, dei neri del Vietnam del movimento operaio ecc. Ebbene queste donne in ognuno di questi rapporti, in ognuna di queste attività si vedevano negata la propria esistenza di «diverse». Per queste donne essere inserite in questa molteplicità di rapporti era inscindibile dalla negazione di se stesse come individui autonomi, dotati di contenuti e di capacità proprie. Tutti questi rapporti erano di fatto rapporti di subordinazione al «maschio» (duro peloso o molle e spelato). Sulla base del riconoscimento della natura di queste contraddizioni reali e sulla base dei reali rapporti di forza tra uomo e donna il movimento femminista si è chiuso al «maschio». Questa chiusura è valida perché è necessaria allo sviluppo di valori, di contenuti e di esperienze autonomi e alternativi a quelli proposti dal «maschio», definito non nella asetticità della sua particolarità biologica, ma nella sua definizione storica, nella sua collocazione di potere consolidata da millenni.

Quindi l'intervento precedente è stronzo perché è mosso da una motivazione che è estranea al movimento femminista, cioè quella della ricomposizione di un rapporto uomo-donna nei termini di «uomo rispettoso» e «donna strumento cosciente» di sostegno, appoggio ed affermazione di virilità.

Non bisogna appiattire la frattura, la drammaticità che si crea nel momento in cui sorge un nuovo soggetto rivoluzionario.

accettandoci come contraddittori, responsabilizzandoci in prima persona: questo è il primo passo per una nuova teoria della rivoluzione. Interviene qui il discorso delle donne: la loro pratica ha spaccato il mito della classe operaia come guida del movimento. Dopo la presa di coscienza effettuata dalle donne, il vecchio tipo di rivoluzione non interessa più, interessa una pratica politica diversa. E' una pratica difficile, per l'impossibilità di sublimare, di dimenticare come sempre è stato, il corpo. E' vero che in questa situazione si constata una sorta di annebbiamento sul piano teorico, e si hanno rapporti insoddisfacenti, ma nello stesso tempo compare in primo piano la nuova materialità, una materialità non di testa, una soggettività corporea. Se esiste un corpo specifico dell'operaio, esiste con pari diritto una specificità anche del corpo della donna.

A proposito di questa nuova materialità vorrei aggiungere qualcosa. Se l'operaio aliena il proprio lavoro nei rapporti capitalistici di produzione, la donna da sempre aliena la propria esistenza attaccandosi a qualcuno. L'universo maschile è il suo centro di gravitazione e la garanzia esterna della sua vita. Liberarsi per la donna significa uscire dalla non-esistenza, trovare se stessa fuori dell'alienazione del rapporto con l'uomo. L'universo degli affetti (la cosiddetta femminilità) è la catena di sopravvivenza della donna. Quando si dice che le donne non conoscono la loro sessualità si intende che esse imparano presto a servirsi del loro corpo per fini estranei ai bisogni e al piacere del corpo stesso: essere ammalate per essere curate; la malattia è violenza invisibile che nasce dal senso di colpa e che spinge all'autodistruzione.

Per capire tutto questo il marxismo ci serve poco; ci può invece servire l'analisi dell'inconscio nella direzione di una ricerca sulla interiorizzazione della violenza.

Nel momento in cui emerge nel discorso il quotidiano, vediamo che la apparente novità di questo termine racchiude spesso qualcosa di molto vecchio, cioè un modo spiritualistico, vago, consolatorio, di parlare di noi stessi. Il quotidiano tende cioè ad assumere la stessa posizione di miraggio lontano e alienante che assume spesso il termine rivoluzione. Dobbiamo chiederci: che tipo di quotidiano? da quali forze costituito? con quali contenuti?

Infatti, non dobbiamo dimenticare che il quotidiano riempie anche tutta la politica

tradizionale, che vediamo del tutto inoperante. Si tratta di approfondire contenuti e strutture di questo quotidiano.

Altrimenti, risorge la vecchia tentazione di trovare l'autentico. Ma al massimo l'autentico è *tensione verso l'autentico*, dentro la violenza capitalistica.

Molti di noi provengono da una situazione politica in cui esisteva ed era legittimata da tutto l'esistente una divaricazione netta tra personale e sociale. La riunificazione violenta operata nel '67-'68 è stata breve, il cappello politico tradizionale ha subito avuto la vittoria perché poteva richiamarsi a una lunga tradizione. Ma non funziona, si è visto sul fatto. Il risultato è stato una pratica politica subita, non interiorizzata, ed un personale avvizzito, burocratizzato, impoverito, ricondotto alla sfera privata così come viene propagandata dalla borghesia. Ma le spinte e le motivazioni del '67-'68 non erano astratte, non erano sostenute da astratte esigenze di giustizia e libertà; erano il risultato di contraddizioni reali che la gente viveva ormai nel proprio quotidiano, in cui molteplici elementi si erano introdotti con forza pur nella loro separazione.

Dall'impossibilità reale di vivere quello che viene proposto come modello di vita e dalle contraddizioni reali che si vivono nelle molteplici particolarità che costituiscono «il quotidiano» si vengono a sviluppare bisogni e desideri sempre meno inscindibili che definiscono un «personale» sempre più lontano dal privato e che sono l'elemento unitario dei movimenti che si sono sviluppati dopo il '68.

Del resto è evidente che questo personale non astratto richiede per la propria realizzabilità l'abbattimento di privilegi, separazioni, espropriazioni che sono separazioni, privilegi, espropriazioni sociali. Si combatte contro il capitalismo non per fatalismo o finalismo storico, o per bontà, ma perché il capitalismo crea e vuole affermare un suo individuo, un suo personale che è il nemico personale di quello che vogliamo affermare noi. Si è femministe per lo stesso motivo.

Mettiamo in crisi, superiamo Marx e Freud, perché essi non ricostruiscono il sociale e l'individuale che noi di fatto, seppur confusamente, sperimentiamo. Essi sono entrambi interni ad un mondo in cui il sociale e l'individuale sono per i loro contenuti separati. Entrambe teorie della sopravvivenza della necessità, entrambe di fatto entrate nella storia

come esaltazione di particolarità importantissime ma povere. E non si tratta ormai più di superare le loro lacune, di mettere Freud insieme a Marx, di negare l'uno o di negare l'altro, di togliere per esempio i caratteri chiaramente reazionari di Freud; si tratta di afferrare e affermare un mondo nuovo e Marx e Freud appartengono ad un mondo vecchio.

(ritorna la questione sul come si salda questa pratica politica specifica a quella complessiva)

La richiesta immediata del complessivo, della politica in generale, implica una tendenza verso la costituzione di un gruppo di assicurazione. Questo per esempio viene fuori in modo molto chiaro anche nel movimento delle comuni: stare insieme, stare bene, stare liberati. Ora, lo stare insieme ha un significato liberatorio se è invece scoperta di tensioni di conflittualità; se è squilibrio anziché equilibrio illusorio, come di solito viene inteso. E' qui che s'impone come fondamentale un esame delle dinamiche di assicurazione.

Ma nel modo in cui molti accentuano il quotidiano, c'è qualcosa di narcisistico, di narcisistico nella disperazione, ed è per questo che a tutti i costi bisogna ritirare fuori l'esterno, il movimento complessivo.

E già, se no stiamo qui a masturbarci quando ci sono 70.000 operai in cassa integrazione alla FIAT.

Questi ultimi due interventi rispecchiano una posizione comune a molti, quando si parla genericamente di intervento nel quotidiano, senza precisare che cosa intendiamo con questa parola. In realtà, anche in chi fa queste obiezioni, o queste condanne di fondo moralistico, c'è una certa idea del quotidiano, è il quotidiano economico degli operai disoccupati, per esempio, e di qui parte una condanna moralistica di ogni altra situazione. Ma da questa contrapposizione sterile tra quotidiano legittimo, per così dire, che sarebbe quello economico operaio, e quello condannabile, narcisistico, che sarebbe quello delle donne, delle comuni ecc., da questa contrapposizione non si esce se non si approfondisce continuamente il discorso sulle forze che strutturano ogni tipo di quotidiano che incontriamo. Facciamo un esempio: una ragazza di campagna che da cinque anni non mette piede fuori di casa perché è convinta che i compaesani

la deridano per «qualcosa che non va nel suo corpo». A questa ragazza non importa un bel niente di quello che succede alla Fiat, sono notizie da un altro mondo. Dobbiamo forse dedurne che il suo caso è trascurabile, che è un caso patologico e non interessa? Se invece si va un po' a scavare — e questo non è detto che debba essere il lavoro di uno psicanalista, potrebbe essere anche il lavoro di un collettivo di donne, se riuscisse a raggiungerla — si trova che questa paura (totalmente infondata) nasce da una condanna profondamente interiorizzata della sessualità, una condanna che si è venuta perfezionando per così dire, durante anni e anni, attraverso il rapporto con il contesto familiare e sociale in cui la ragazza è cresciuta, e che poi si è diffusa per così dire all'esterno ed è diventata quel «sintomo» apparentemente incomprensibile del corpo che ha qualcosa che non va. Sciogliendo questa distorsione, questa paura e condanna proiettata all'esterno, il quotidiano di questa ragazza cambia immediatamente, se non altro lei comincia a uscire a parlare con la gente a manifestare ciò che desidera. Ebbene, questo è un esempio di forze che strutturano il quotidiano, e lo fanno in modo efficace, forse più efficace di altre forze esplicitamente esterne, proprio perché si tratta di forze interiorizzate e diventate parte integrante del soggetto stesso. Evidentemente l'esempio portato non vuol essere un «caso», quanto l'emblema di una situazione in cui molte donne, soprattutto, possono di sicuro riconoscersi. E risulta chiaro allora come il lavoro sul quotidiano a prima vista 'narcisistico' può aprire la strada all'incontro con quell'altro quotidiano, quello economico degli operai alla Fiat, che altrimenti risulta semplicemente sovrapposto a tutti gli altri quotidiani, e quindi falsante di tutte le altre situazioni e alla fine anche di se stesso.

Si continua infatti a parlare degli operai ancora in quanto definiti essenzialmente attraverso il loro ruolo economico, attraverso contraddizioni di tipo economico. Questo fatto corrisponde ad una profonda divisione tra lavoro manuale ed intellettuale che si vuole mantenere in vita e far passare per legittima. Il mondo operaio ha una sua dimensione di intellettualità; tutti gli argomenti e le istituzioni che oggi vediamo in funzione all'interno del movimento operaio sono stati elaborati attraverso una lunga esperienza storica di vita e di lotte operaie. Siamo troppo abituati ad uno schema di leninismo deteriorato che contrappone una spontaneità operaia povera, motivata solo da immediati bisogni economici, ed

una direzione esterna, pianificatrice e razionalizzatrice che indica scopi generali. Invece il mondo operaio ha avuto espressioni intellettuali, i sogni della liberazione del e dal lavoro sono usciti dal mondo operaio, il sogno di una società diversa viene dal mondo operaio. Insistere sul «ruolo principale» della contraddizione economica ha anche un'altra origine, corrisponde ad una visione religiosa della realtà. Il «Bene» viene identificato con la classe operaia che spinta dalla necessità economica deve fare necessariamente *la rivoluzione*. Mettendoci al servizio della classe operaia ci mettiamo automaticamente dalla parte del «Bene», siamo redenti e tutte le nostre reali caratteristiche sociali si dissolvono. In realtà esistono «le rivoluzioni», con tanti contenuti diversi, prodotte da forze sociali diverse, da incontri tra queste forze sociali. La rivoluzione russa è stata di certo una rivoluzione, ma ha coinvolto determinati sogni, e non altri, che diventano oggi il contenuto di altre rivoluzioni.

Perché le donne trovano tanta difficoltà a uscire dal «privato»? E' un problema da porre, e ne troveremmo le ragioni in una serie di vicende precise, nelle quali si manifesta a vari livelli una mutilazione di sé e del proprio corpo. La risultante di queste vicende che sono legate ai primi rapporti della bambina con la madre, sembra essere o la distruzione di sé o l'assimilazione all'uomo. La pratica femminista dell'autocoscienza permette di capire che questi aspetti nascono da una storia che non è privata, individuale, ma comune a ogni donna. Quindi si può dire che il personale è sociale. Ora mi chiedo se si possa dire, secondo una formula nota, che il personale è anche immediatamente politico. Nel momento in cui le donne riscontrano la specificità della loro condizione, scoprono anche la loro solitudine, come del resto l'operaio quando prende coscienza del suo essere-per-il profitto di un altro. Può succedere invece che, anziché accettare la parzialità del loro movimento, esse tendano di nuovo a rinchiudersi in sé, a esaurire tutto il politico nella loro ricerca specifica, e quindi a fare del gruppo un nuovo «privato», dove si conserverebbero in parte le condizioni di partenza. Il momento necessario dell'autonomia non dovrebbe avere come risultato una separatezza che già esiste.

Questa conclusione riporta il discorso di nuovo al problema del rapporto tra specificità e complessività, o, in altri termini, al rapporto tra avanguardia e masse, tra consigli e partito.

E' sintomatico che la correzione alla formula femminista abbia immediatamente indotto un intervento in cui di nuovo il problema politico si pone in termini tradizionali. E' emerso infatti, attraverso questa correzione, un certo rifiuto o una paura della parzialità necessaria ad ogni movimento e soggetto nascente. Eppure, anche il movimento operaio alla sua origine dovette imporsi un enorme sforzo di negazione e di parzialità! Se oggi ci è facile scavalcare senza battere ciglio cose come dio patria famiglia, pensiamo lo sforzo che doveva fare un operaio verso il 1850!

Eppure questa tendenza alla chiusura in un gruppo separato si ritrova nel momento femminista ...

Ma probabilmente entra in contraddizione, questa tendenza, all'interno di ogni donna, con tendenze opposte nate dal fatto che non esiste la donna in quanto tale, ma per esempio la donna madre studentessa lavoratrice. Cioè ogni soggetto è già in partenza soggetto plurale, e il pericolo di ritenersi soggetto unico può forse presentarsi in casalinghe che vivono una condizione di enorme privazione di sociale.

Bisogna in ogni caso tener conto della dialettica tra separazione, come momento non eliminabile di una ricerca di nuova autonomia, e la separatezza, come tendenza del gruppo alla richiusura in se stesso.

Ma questi sono problemi limitati ... vorrei proprio vedere come fareste a inserire questo rapporto tra personale e politico in un ambito di lotta operaia.

Questa domanda sembra decisiva, ma in effetti non lo è affatto. Se pensiamo per esempio alla lotta attuale per l'autoriduzione dei prezzi, vediamo come ci sia stato anche qui, all'inizio, un elemento di coinvolgimento personale diretto, a livello economico. Ed è da questo coinvolgimento personale e nello stesso tempo, come si è detto, già sociale, che è nata una forma di lotta in prima persona che scavalca le vecchie forme di lotta (per esempio, il ricorso al rituale degli scioperi, più o meno «articolati»). E del resto, attribuire alle lotte operaie un ambito e una motivazione essenzialmente economica, è fare agli operai il peggiore insulto che si possa fare loro, è veramente considerarli alla stessa stregua di come li considerano i capitalisti.

La rivista dovrebbe costituire per tutti noi un punto di arrivo, non una «redazione» a cui si invia del materiale. Ciò è coerente con la sua impostazione di partenza. In che modo è possibile arrivarci?

Si sono indubbiamente avute delle difficoltà e delle contraddizioni. Mentre la rivista ospita articoli che possono offrire un contributo diretto al lavoro, d'altra parte intervengono difficoltà nel momento in cui si presenta del materiale. Si ha l'impressione di una difficoltà di ricezione e di discussione.

La rivista è nata con un'ipotesi di partenza: far da centro di raccolta e discussione di materiali nati da lavori, da ricerche, da esplorazioni condotte in prima persona nella scuola e fuori della scuola, da parte di molti. Ci basavamo sul libro, sul tipo di lavoro collettivo che aveva dato origine al libro e sulla risposta che esso aveva avuta (controllata attraverso le migliaia di cartoline inserite nel libro che avevamo ricevuto e che del resto continuano tuttora ad arrivare). Bisogna però dire che, a breve scadenza, e in correlazione con il generale impoverimento del movimento e il suo rifluire, in buona parte, in forme e formazioni tradizionali, questa massa di contributi si è notevolmente ridotta. E' da rilevare che questa riduzione dei contributi realmente attivi e innovativi non significa affatto una riduzione della diffusione e degli abbonamenti alla rivista stessa, anzi: è l'altra faccia di una passività che si ricrea. In queste condizioni, è abbastanza chiaro — ma ci stiamo ben attenti! — che la rivista è sollecitata a muoversi nel senso di una «redazione» che riceve del materiale da degli «autori», secondo il modello delle riviste cosiddette culturali esistenti oggi in gran numero sul mercato e che l'ipotesi su cui siamo sorti voleva a ogni costo rompere.

E' lo stesso problema che s'incontra spesso con i ragazzi, a scuola.

Si tratta di rompere quella sorta di filtro che tende a crearsi tra chi materialmente fa la rivista e chi la segue e desidera parteciparvi. Nella situazione attuale, il rapporto tende a verticalizzarsi, fatalmente. Bisogna immaginare una situazione in cui sia necessario, inevitabile un rapporto orizzontale.

Stiamo però attenti a non cadere in una illusione democraticistica. La rivista sin dal primo numero

ha avuto una impostazione precisa, ed è questa che ha destato interesse. L'ampliamento e la varietà dei contributi non possono in alcun modo significare la perdita di questa impostazione di fondo.

Il problema organizzativo sembra abbastanza facilmente risolvibile. Ma occorre insistere sul problema dei contenuti. Siamo oggi in una fase in cui si pone la necessità di ripensare ciò che è stato fatto e soprattutto non è stato fatto, di non privilegiare un fare di solito piuttosto cieco. L'ansia dell'organizzazione nasce da questo fare cieco.

Qui nasce il problema: ci sono molte pratiche, di militanti e anche di non militanti, che non riescono a trovare una generalizzazione e una problematizzazione in termini propri. Nel ripensamento compare subito una tendenza al mascheramento, alla banalizzazione; si fa rientrare tutto in uno schema generale. Bisogna avere il coraggio di una comunicazione, come dire, simbolica, che mantenga il rapporto con il significato originario di ciò che è stato fatto, bisogna avere il coraggio di respingere le traduzioni in termini generali.

La scarsità del materiale che arriva alla rivista non significa una carenza di esperienze di rottura. Le difficoltà sono insite nella ricerca stessa di alternative a ciò che esiste. Per esempio la fretta di definire una nuova normativa per le cose che tentiamo, per cui finiamo nello scoraggiamento prima di aver analizzato le difficoltà del processo stesso con cui nasce qualcosa di nuovo. L'incertezza sul modo di darne notizia: il desiderio di dare una nome nuovo a cose nuove — e l'inerzia e la vischiosità che ci tengono ancorati a vecchie formule.

Lasciate vagire il bambino, non aspettate che sia grande!

E' necessario uscire dal privilegio (classista) del linguaggio scritto. Si può pensare di trascrivere ogni esperienza in lingue differenti, la grafica, l'uso del corpo, ecc., in cui ciascuna lingua non rappresenti semplicemente l'esperienza di partenza, ma la trascriva, la moduli in modi diversi. In questo modo si ottiene, come si è visto in alcune esperienze a scuola un eccezionale arricchimento della comunicazione e del rapporto tra i vari interlocutori.

SABATO & DOMENICA
FRANCESCO QUARNIERA EDITORE

SABATO & DOMENICA
FRANCESCO QUARNIERA EDITORE

RIVOLUZIONE

SABATO & DOMENICA
FRANCESCO QUARNIERA EDITORE

SABATO & DOMENICA
FRANCESCO QUARNIERA EDITORE



omenti avanzati in favore del progetto:

nalitica è un'istituzione gerarchica di potere e
l'elaborazione del sapere passa attraverso i
del potere e del prestigio. Alcuni che sono
istituzione ignorano la sua esistenza, cioè non si
istituzione esiste e conta tanto nell'elaborazione
nel rapporto analitico. Questi cadono tanto più
passiva accettazione dell'elemento di potere,
e che ci sia qualcuno che la fa — salvo poi, se
dall'altra parte, cioè dalla parte dei «competenti»,
mente riconoscendo quello che nella loro ingenuità
e.

orto analitico è improntato dall'istituzione con i
ciati.

analitico avviene un accaparramento, da parte
io che il paziente produce. In genere s'intende che
il suo vantaggio nella possibilità a lui offerta di
erta sua sofferenza. D'accordo, ma rimangono da
ue cose: (a) togliere una sofferenza, immediata,
licare un danno, una minaccia altrove (es.: una
opone all'analisi perché frigida può magari veder
o problema, a prezzo di saldarsi in modo più
abile con le istituzioni matrimonio-famiglia-figli,
a possibilità di percepire la riduzione di sé dentro
b) ciò che l'analizzato porta nell'analisi vale più di
viene in cambio. L'analizzato non porta certamen-
renza, porta il sapere particolare della malattia. La
el caso di Anna O. lo fa vedere.

dizioni del rapporto analitico sono così cambiate
dell'accaparramento non si vede più tanto bene.
né fin d'allora è iniziata la capitalizzazione del

zione inconscia che è collettiva. Il rapporto duale
nella psicoanalisi non tiene conto di questo fatto.
per funzionare come privatizzante. Nel nostro
pratica di rapporti tra donne, si sviluppa uno
inconscio la cui ricostruzione non può farsi nella
duale privata biografia.

mento del rapporto analitico nel movimento
ale situazione di accaparramento e privatizzazio-
che la risposta a tale domanda possa riguardare le
e da adottare, cosa che si può stabilire solo nel
ca che non c'è ancora. Si tratta di vedere come il
mento del luogo del rapporto analitico abbia certi
n cosa consista un fatto simile.

mento positivo di esser fuori dall'istituzione
che non vuol dire: fuori da ogni istituzione. Il
donne è un luogo istituzionale; in esso però
l'acquisizione del sapere, la formazione, non
ciate alla posizione in una struttura di potere. Non
istenza d'un rapporto analitico produca qualcosa
ale struttura di potere, ma non credo che questo
la faccia nascere, se non c'è accumulazione e
el sapere.

on la circolazione del sapere, che è pratica da noi 13

Pratica dell'incon e movimen delle dor

E GLI ALTRI GIORNI?

I testi che seguono sono desunti da un ciclostilato che è stato fatto circolare a Milano qualche mese fa nel movimento delle donne, per rendere conto d'un progetto allora appena avviato: tradurre nel movimento il rapporto analitico. Si tratta per lo più di testi interni ad una pratica che iniziava: appunti, riflessioni, trascrizioni d'incontri. Venivano scambiati per precisare idee emerse nella discussione o motivare decisioni da prendere. Sono di conseguenza documenti parziali, perché riflettono una consapevolezza degli inizi e perché destinati ad

*integrarsi nel
Quello di cui
una qualche i
molte success
freudiana; è u
la cui ragione
re: nella lott
liberazione tr
problematico,
corpo. Se si de
re oltre con tr
è inevitabile f
psicanalisi. No
sizione tanti m
un sapere e re
le modificazio
sessualità.
L'unica innov*

L'ERBA VOGLIO

Condizioni di abbonamento a 6 numeri:
ordinario L. 2.000 (minimo!), sostenitore L. 5.000
o più, da versare sul conto corrente postale
n. 3/1546, intestato a Maddalena Melandri, via
Eustachi 35, 20129 Milano

SOMMARI DEI NUMERI PRECEDENTI

N. 1, luglio 1971

Insubordinazione di classe (*Lea Melandri*) — Le materie ideologiche (*Felice Accame*) — Contraddizioni in seno a Mao (e.f.) — L'apprendista e il fotoromanzo (*Valentina Degano*) — Lettera di alcune sorelle nere — Nello spirito del socialismo? (*Sandro Ricci*) — Il deserto e le fortezze, prima parte (*Elvio Fachinelli*).

N. 2, settembre 1971

L'uomo IBM (*Giovanni Losi*) — Via Tibaldi e il comunismo (*Lea Melandri*) — La scuola di Nero Wolfe e Il buon esempio — Scassabambini (*Elvio Fachinelli*) — La scimmia pedagogica (*Luisa Muraro Vaiani*).

N. 3-4, febbraio 1972

Se no dopo è come prima (*Comitato di agitazione operai, studenti, insegnanti di Cremona*) — Assemblee di notte all'86/41 (*Operai della Pirelli Bicocca*) — La bellezza suona il campanello (*Silvana Pacor*) — Biancosmog è l'ombretto sonnifero — I ragazzi selvaggi (*A. Xibilia e C. Nobile*) — Antiautoritarismo e permissività (*Lea Melandri*) — Una pedagogia comunista (*Walter Benjamin*) — Appunti da un reparto psichiatrico (*Sandro Ricci*).

N. 5, aprile 1972

La linea Alfa (*Operai dell'Assemblea Autonoma dell'Alfa Romeo*) — Stanotte incendio al Reichstag (*Giorgio De Maria*) — Il deserto, le fortezze, seconda parte (*Elvio Fachinelli*) — Segala vecchia! (*A. Altini, A. Russo e G. M. Sala*) — Tutti uniti! Tutti insieme! Ma scusa, quello non è Dario Fo? (*Paolo Puppa*) — E la chiamano Statalin (*Megi Balboni e Fabrizio Caleffi*).

N. 6, giugno-luglio 1972

L'agire politico: 4 interventi (*Luisa Muraro, Circolo Operaio delle Vallette, Gruppi Volontari di Napoli e Lea Melandri*) — Diario dell'immaginario politico (*Elvio Fachinelli*) — Il preside e la balza (*Alfredo Chiappori*) — La terra e cento lire (*Centro Studi e Iniziative di Partinico*) — Cuore di pietra (*Bruno De Maria*) — Supplemento pedagogico: La mia patria si chiama multinazionale (*Eugenio Cefis*).

N. 7, settembre-ottobre 1972

Dov'è Lin Piao? (*Elvio Fachinelli*) — Ghetto o controscuola (*Comitato di agitazione di Cremona*)

— Come un treno in discesa (*Luisa Muraro*) — Identikill (*T. Pericoli e E. Pirella*) — Piccolo pene, ascolta (*Lea Melandri*) — Donne e bambini (*Chiara Saraceno*) — Roccocalibrotrentotto (*Alfredo Chiappori*) — Fondazione della città di X (*Giuliano Scabia*).

N. 8-9, novembre 1972 - febbraio 1973

Aiuti al Vietnam (*Elvio Fachinelli*) — Ne uccide più la depressione che la repressione (*Luisa Muraro*) — Mancato assalto al Palazzo di Giustizia — Se colpisci il morto, non muore (*N. Garattoni e G. Leonelli*) — Il focoso tra i banchi (*L. De Venuto e L. Melandri*) — Il pensiero a quattro ruote (*Giorgio Radice*) — La comunicazione è un'altra cosa — Mordi e fuggi (*G. Verna e A. Chiappori*) — La risata di Kafka

N. 10, marzo-aprile 1973

La politica separata (*Lea Melandri*) — Le donne invisibili (*Luisa Muraro*) — Bollettino di uno scontro — Il deserto e le fortezze (terza parte): il paradosso della ripetizione (*Elvio Fachinelli*) — Alalì e Alalà! (*Tullio Pericoli*) — L'imbroglio giornalistico (*G. P. Dell'Acqua, V. Cordi, P. Brera, L. Carrà*) — Mordi e fuggi! (*G. Verna e anonimo*).

(continua nell'inserto bianco)

Il gruppo che discute e organizza il lavoro della rivista si riunisce regolarmente a Milano. Chiunque è interessato ad esso può partecipare alle riunioni. Incontri con gruppi o collettivi di lavoro hanno luogo anche fuori Milano. La rivista dà notizia delle attività segnalate e risponde a tutte le lettere (i ritardi possono essere nostri, le omissioni sono delle poste). Per ogni comunicazione, l'indirizzo è:

L'ERBA VOGLIO

v. Lanzzone da Corte 7, 20123 Milano.

Per le norme sulla stampa, risulta direttore responsabile Elvio Fachinelli.

Collaborazione grafica di Klaus Grünwald.

Registraz. del Tribunale di Milano n. 234 del 24.6.1971.

stampa a cura della:  **compograf** via fabio filzi n. 27 - mi

N. 11, maggio-giugno 1973

L'anima a servizio (*studenti di Padova, L. Muraro, G. Contri, L. Melandri, E. Fachinelli, G. Jervis, V. Pagliaro*) — Il focoso in tribunale (*Marco Ravenna*) — Omosessuali fuori (*Corrado Levi*) — Travestiti (*Elvio Fachinelli*) — Disegni, foto, foto-romanzi (*Gabriella, Kabul, Capa, Carmi e Reiser*).

N. 12, agosto-settembre 1973

Vedi Napoli e poi muori (*Pasquale, G. Fofi, gruppo della mensa per bambini proletari di Napoli*) — Detti memorabili di Topogigio — La conoscenza del potere — Lingua e Klassenkampf (*immigrati di Francoforte*) — Norma grammaticale e norma sociale (*Luisa Muraro*) — La trasmissione del sapere (*Tullio Pericoli*) — Operai censurati (*Lea Melandri*) — Nuovo suicidio di Majakovskij (*Paolo Puppa*).

N. 13-14, ottobre '73 - gennaio '74

Le cucine del futuro (*E. Fachinelli, R. Gorgoni, T. Pericoli e E. Pirella*) — Quotidianamente (*Ferruccio Brugnaro*) — La corsa del mammut — Autonomi tiratori (*Natalino Badoglio e altri soldati di leva*) — Il focoso riabilitato (*Antonio Stasi*) — Operai, macchine, sapere (*a cura di Lea Melandri*) — Un incontro a Senigallia (*R. Ambrogetti, V. Maone, L. Muraro, S. Sartoris e U. Ugolini*) — Liberare mani, scucire bocche (*G. Scabia, P. Puppa e gruppo leccese*) — Lingua e Klassenkampf (*2a parte*).

N. 15, febbraio-marzo 1974

Kissinger, Ezra Pound (*K.M.S.*) — Infanzia di Zane (*Gianni Celati*) — Madre mortifera (*Lilith, E. Fachinelli*) — A proposito del femminismo (*P. Bonini*) — Isole, sesso e rivoluzione — La nudità (*Antonella Nappi*) — Il corpo escluso (*L'alternative*) — Voci da comuni americane — Il figlio diverso (*Davide Bernardi*)



Servizio dei Conti Correnti Postali

Ricevuta di un versamento

di L. (*)

(in cifre)

Lire (*)

(in lettere)

eseguito da

sul c/c N. **3/1546** intestato a:

Maddalena MELANDRI

Via Eustachi, 35 - 20129 Milano

Addi (1) 196

Bollo lineare dell'Ufficio accettante

Tassa di L.

numerato di accettazione

L'Ufficiale di Posta

Bollo a data

(*) Sbarrare con un tratto di penna gli spazi rimasti disponibili prima e dopo l'indicazione dell'importo.

SERVIZIO DEI CONTI CORRENTI POSTALI

Bollettino per un versamento di L.

(in cifre)

Lire

(in lettere)

eseguito da

residente in

via

sul c/c N. **3/1546** intestato a:

Maddalena MELANDRI - Via Eustachi, 35

20129 Milano

Addi (1) 196

Bollo lineare dell'Ufficio accettante

Tassa di L.

Cartellino del bollettario

L'Ufficiale di Posta

Bollo a data

(1) La data deve essere quella del giorno in cui si effettua il versamento.

Servizio dei Conti Correnti Postali

Certificato di allibramento

Versamento di L.

(in cifre)

eseguito da

residente in

via

sul c/c N. **3/1546** intestato a:

Maddalena MELANDRI

Via Eustachi, 35 - 20129 Milano

Addi (1) 196

Bollo lineare dell'Ufficio accettante

N. del bollettario ch. 9

Bollo a data

Indicare a tergo la causale del versamento

Spazio per la causale del versamento. (La causale è obbligatoria per i versamenti a favore di Enti e Uffici pubblici).

Parte riservata all'Ufficio dei Conti Correnti.

AVVERTENZE

Il versamento in conto corrente è il mezzo più semplice e più economico per effettuare rimesse di denaro a favore di chi abbia un C/C postale.

Per eseguire il versamento il versante deve compilare in tutte le sue parti, a macchina o a mano, purché con inchiostro, nero o nero bluastro, il presente bollettino (indicando con chiarezza il numero e la intestazione del conto ricevente qualora già non vi siano impressi a stampa).

Per l'esatta indicazione del numero di C/C si consultino l'Elenco generale dei correntisti a disposizione del pubblico in ogni ufficio postale.

Non sono ammessi bollettini recanti cancellature, abrasioni o correzioni.

A tergo dei certificati di allibramento, i versanti possono scrivere brevi comunicazioni all'indirizzo dei correntisti destinatari, cui i certificati anzidetti sono spediti a cura dell'Ufficio conti correnti rispettivo.

La ricevuta del versamento in C/C postale, in tutti i casi in cui tale sistema di pagamento è ammesso, ha valore liberatorio per la somma pagata, con effetto dalla data in cui il versamento è stato eseguito (art. 105 - Reg. Esec. Codice P.T.).

La ricevuta non è valida se non porta il cartellino o il bollo rettangolare numerati.

FATEVI CORRENTISTI POSTALI!

Potrete così usare per i Vostri pagamenti e per le Vostre riscossioni il

POSTAGIRO

esente da qualsiasi tassa, evitando perdite di tempo agli sportelli degli uffici postali

Autorizzazione Ufficio C.C.P. di Milano N. 5017 del 21-6-1972

N. 16, maggio-giugno 1974

Diario di militante (*Luisa Passerini*) — Il contenuto del socialismo (*Cornelius Castoriadis*) — La saponetta di Cleopatra (*Aldo Tagliaferri*) — Dora, Freud e la violenza (*Lea Melandri*) — Anche col legno (*conversazione con E. Mari*) — Speranze a Milano (*Caterina Guerra*).

N. 17, agosto-settembre 1974

Il potere travestito — La ricerca dell'oro (*Elvio Fachinelli*) — Bombe sentimentali (*Luisa Muraro*) — Pescecantini di san Michele — Economia (*Nicola Panizza*) — Spettrografia del potere (*Giuseppe Guarino*) — L'atleta immobile — Certo, sempre più ma anche sempre (*Lea Melandri*) — Tutti al Festival — Riappropriazione al supermercato (*E. Menicozzi e R. Musto*).

I fascicoli sono disponibili al prezzo di L. 200 (il n. 1), 400 (il 2; il 5), 600 (il 3-4; il 6; il 7), 800 (l'8-9; il 10, l'11), 1.000 (il 12; il 15; il 16; il 17), 1.600 (il 13-14). Per riceverli, inviare l'importo corrispondente mediante versamento sul conto corrente postale 3/1546, intestato a Maddalena Melandri, via Eustachi 35, 20129 Milano, precisando i numeri richiesti.