

EDITORIALE

'68, '86 E POLITICA

L'idea che tutto fosse politica, che i luoghi dello scontro fossero molto più numerosi di quelli che la tradizione rivoluzionaria ottocentesca aveva trasmesso, caratterizzava il '68 e gli dava quella connotazione di «rottura totale» che lo ha contraddistinto. Non solo in fabbrica, ma anche nella scuola, nella famiglia, nella Chiesa tutto doveva essere messo in discussione.

Nella ricerca di un modello alternativo che illustrasse in qualche maniera questa radicalità critica, il '68 era ben presto approdato all'esempio cinese, e «rivoluzione culturale» fu il nome attribuito al tentativo di costruire una società nuova non solo cambiando le strutture, ma rinnovando la coscienza individuale e collettiva. Sui limiti e le incongruenze dell'abbraccio cinese non è il caso di insistere; rimane il fatto che sotto questa bandiera il '68 avviò un riesame radicale (settario e rozzo, forse, nelle sue espressioni di quegli anni) della vita quotidiana in ogni suo aspetto.

«Ciò che nel '68 si affaccia e prende quota — ha scritto Carla Ravaioli —, e proprio sotto la bandiera della rivoluzione culturale, è infatti un nuovo concetto della cultura: non solo come qualcosa che — codici e catechismi, istituzioni e precetti, pregiudizi e tabù — è fuori di noi, ci sovrasta e costringe entro i suoi lacci e confini, ma anche come qualcosa che è dentro di noi, che anzi è diventato noi, perché fin dall'infanzia ne siamo stati nutriti, ne abbiamo introiettato sensi, valori e simboli, ne abbiamo ricavato le sole certezze utilizzabili lungo il percorso della nostra definizione di individui» (*Il quanto e il quale. La cultura del cambiamento*, Bari 1982, p. 9).

La propria cultura si può quindi capire, smontare, storicizzare, ricomporre; l'idea che l'esistente non è di per sé naturale, che molto si può cambiare attraverso l'impegno personale e collettivo, che l'uomo e la sua società sono un progetto che sta nelle mani di *ogni* uomo: questo è ciò che il '68 ha lasciato alle generazioni successive.

Da questo punto di vista, il '68 è dunque solo l'antefatto; è stato il segno di un cambiamento d'epoca che ha aperto la società ai movimenti giovanili di massa.

Ma se un'epoca ha avuto inizio, significa che un'altra si è conclusa e dovremmo forse abituarci a vedere il '68 anche come la fine di un periodo, oltre che come un inizio:

«Noi pensavamo di fare la rivoluzione facendo crescere lo scontro sociale — ha avuto modo di dire Paolo Pozzi, uno dei protagonisti dell'autonomia operaia milanese, cioè di un movimento legato strettamente all'epoca '68 —. E invece la rivoluzione, in quegli stessi anni, la stavano facendo dei ragazzetti californiani nel garage di casa, trafficando con dei pezzetti di silicio».

Non è stata la polizia, insomma, a sconfiggere la rivoluzione in Occidente, ma l'informatica: oggi il potere non si conquista più assaltando il Palazzo d'inverno.

Vi fu allora, da parte dell'estrema sinistra italiana ed europea, un grosso errore di prospettiva: si interpretò il divampare delle lotte operaie e studentesche della fine degli anni '60 e dell'inizio degli anni '70 come l'inizio di un ciclo che poteva condurre a grosse trasformazioni sociali, mentre si era invece alla fine di un'epoca, agli ultimi colpi di coda di una centralità operaia al tramonto. Le trasformazioni sociali vi furono, ma la classe operaia ne fu la protagonista passiva; la «rude razza pagana» aveva smesso di attaccare, doveva rinunciare all'idea di cambiare il mondo e scavare invece trincee di difesa. Non fu la morte della classe operaia, come qualcuno ha detto, ma fu la morte della sua ideologia.

Lungo tutti gli anni '70 e fino ad oggi, sono scoppiate reazioni sociali di difesa — raramente vincenti — a certi muta-

menti dell'organizzazione del lavoro, i quali gettano sulla strada masse intere di individui improvvisamente dequalificati. Negli anni '80 sembra che la «massa» sia perdente, quanto negli anni '60 sembrava vincente; l'unica possibilità di riscatto ed emancipazione sembra essere offerta al singolo, all'individuo che abbandoni le velleità di trasformazione e controllo sociale, accetti fino in fondo la «filosofia aziendale» della società-ufficio e si metta in competizione radicale con gli altri. L'idea che da questo conflitto reciproco e generalizzato possa venire benessere per tutti è una riedizione del vecchio liberismo che ha accompagnato gli inizi della rivoluzione industriale e che la storia successiva ha chiaramente smentito: generazioni intere furono immolate — e lo sono tuttora in quei Paesi che si stanno industrializzando — sull'altare del decollo industriale, ovunque esso è avvenuto senza controllo, nel rispetto del liberismo.

Le analogie con la situazione odierna sono impressionanti: gli economisti sostengono che bisognerà sacrificare alla disoccupazione fette consistenti delle generazioni che si affacceranno al mercato del lavoro nei prossimi vent'anni. E, ciò nonostante, c'è ancora chi sostiene che da questo processo verrà di per sé un benessere generalizzato; ma la constatazione del numero dei nuovi emarginati dice che non c'è benessere senza una solidarietà programmata, intelligente, radicale.

Esistono forme di resistenza sociale a questa nuova rivoluzione industriale: il terrorismo puro e semplice, ad esempio, sullo stile di quello che abbiamo conosciuto in Italia. Oppure forme di boicottaggio dei sistemi complessi, come la paralisi dei trasporti attuata in Giappone dai Chukaku-ha, che hanno mandato in *tilt* il sistema di controllo automatizzato delle ferrovie, lasciando a piedi milioni di persone. Nella sostanza, e fatte le debite differenze d'epoca, queste forme di lotta non differiscono molto da quelle dei luddisti che spaccavano le macchine o degli operai francesi che bloccavano la produzione mettendo gli zoccoli negli ingranaggi.

Ma la storia di questi anni ci ha offerto anche altri esempi: i movimenti giovanili per la pace, ad esempio — e soprattutto

to —, caratterizzati dalla precisione delle richieste e dalla praticabilità degli obiettivi, i movimenti studenteschi esplosi in Italia nel 1985 e in Francia nel 1986. C'è da dire che l'esistenza di una protesta sociale organizzata in movimento è già frutto di una scelta positiva: chi vi partecipa non conta solo sulle proprie forze per costruire il proprio futuro, per togliersi dall'incertezza e dalla precarietà, ma crede che la realizzazione personale sia legata anche ad uno sforzo collettivo di partecipazione e cambiamento.

In questo caso dunque, per molti giovani non si tratta di un «fare massa» acritico, ma è l'espressione di un bisogno umano profondo di comunicare e dare senso insieme agli altri alla propria vita. Tale atteggiamento, in Italia, risaltava proprio là dove le condizioni materiali non erano deficitarie al punto di scatenare la protesta studentesca; il movimento così non decollava e a molti ragazzi dispiaceva:

«Ma ci vuole proprio qualcosa di materiale per impegnarci? — si chiedevano alcuni studenti di Trento —. Non basta la mancanza di dialogo, il desiderio di una scuola fatta da noi, che rispecchi i nostri interessi? Bisogna che manchi la palestra perché ci muoviamo? Sembra che quando abbiamo la palestra abbiamo tutto! Non mancano le strutture? Però a volte manca il succo dentro, sono posti in cui non si può parlare, e questa è una cosa che ci spaventa».

Anche quando chiedevano strutture scolastiche adeguate, programmi aggiornati, efficienza, gli studenti italiani non abbandonavano un atteggiamento di fondo, caratterizzato non da ideologia, ma da una specie di umanesimo intuitivo, spesso frammentario, privo a volte di grandi ideali e della dimensione utopica, ma deciso a difendere i diritti individuali, la sfera della persona, i valori fondamentali da tutti condivisi. Associavano insomma le richieste materiali e organizzative ad un mondo di valori, riportando la politica a contatto con la sua sorgente: «diritto allo studio», «diritto al lavoro», «partecipazione effettiva» cessavano in tal modo di essere solo parole e venivano associate ai bisogni delle persone concrete e presenti lì in piazza: Marco,

Paola, Giovanni... Questa concretezza spiazzava i politici, che si sentivano chiedere proprio quello che avevano sempre detto di voler dare: non c'era più la contestazione radicale ed utopica del sistema, che in fondo lasciava i governanti al sicuro dietro la scusa che «tutto e subito» è impossibile. Il movimento italiano, in conclusione, ha costruito una situazione paradossale per le istituzioni: i giovani condividono i principi ufficiali che la società politica ha sempre sbandierato ma, ci mancava solo questa, li vogliono anche mettere in pratica. Così il re si è mostrato nudo: le istituzioni erano del tutto impreparate ad essere prese sul serio.

I giovani, hanno detto in molti, erano strumentalizzati dalle opposizioni. Ma i tentativi (anche riusciti) di strumentalizzazione — ci sembra di poter rispondere — dimostrano l'esistenza dei problemi, senza dei quali non ci sarebbe nulla da strumentalizzare.

Inoltre, chi interpreta tutto in chiave di strumentalizzazione, tende a ridurre la complessità sociale al suo momento politico, quasi che i movimenti del corpo sociale si potessero assimilare a quelli degli arti del corpo umano, manovrati da un unico cervello. I movimenti spontanei, invece, richiamano alla realtà il politico, che deve prendere atto — anche se contro voglia — di non essere l'*alfa* e l'*omega* dell'esistenza umana, ma di avere assegnato un compito particolare e uno spazio circoscritto: al politico spetta infatti, in questo caso, di portare dentro le istituzioni le esigenze provenienti dai movimenti. In questa loro funzione di veicoli del sociale, gli elementi politici si muovono naturalmente secondo propri ritmi e verso propri obiettivi; il messaggio proveniente dai movimenti viene di conseguenza mediato, in modo che sia possibile la sua ricezione da parte delle strutture.

Il ritiro della proposta di riforma scolastica Davaquet da parte del governo Chirac, ad esempio, può essere considerata una soddisfacente traduzione dell'istanza sociale da parte del politico. Tale risultato (che rimane un obiettivo minimo e dunque costituisce un esempio improprio di traduzione politica di una istanza sociale: un esempio adeguato sarebbe invece un nuovo assetto scolastico che accogliesse le esigenze del movimento) è

stato ottenuto perché il movimento si è mostrato capace di egemonizzare larghi strati dell'opinione pubblica e di contrattare il consenso: «Chirac, ce ne ricorderemo nel 1988», gridavano i manifestanti, facendo riferimento alle elezioni presidenziali.

In questo caso la protesta sociale ha risvegliato il meccanismo governo-opposizione, attivando le strutture della democrazia rappresentativa, che si qualifica proprio nel recuperare le spinte sociali. Se il movimento avesse prodotto semplicemente un confronto parlamentare non ci sarebbero stati fatti nuovi: il governo, che esprime una maggioranza, avrebbe sconfitto la minoranza di opposizione.

Ma la forza dei movimenti consiste invece proprio nella capacità di rimettere in questione le alleanze, cioè di dividere la maggioranza: in che modo?

Gli studenti francesi rifiutavano lo spirito della proposta Devaquet, nella quale vedevano selezione, esclusione e discriminazione elevate a principio di comportamento, poste come negazione di uguaglianza, fraternità e libertà. Come conseguenza della riforma, vedevano nel futuro le «università Coca-Cola», cioè orientate dalle sovvenzioni private verso gli studi tecnici, economici, amministrativi, mentre per le facoltà umanistiche sarebbe stato difficile trovare denaro. Soprattutto, la riforma Devaquet — aumentando i costi degli studi universitari — metteva in discussione il diritto di accesso allo studio; avrebbe comunque creato università di serie A e di serie B, incanalando gli studenti verso una professione dirigenziale o verso la disoccupazione in base alla possibilità economica di iscriversi ad una università o ad un'altra.

Gli studenti, e gran parte della società francese con loro, hanno rifiutato in massa le ideologie neoliberiste: il reaganismo, la privatizzazione a tutti i costi; in questo rifiuto c'è un atteggiamento di difesa, ma c'è anche una dimensione morale, una adesione a valori; figli di immigrati africani e figli di francesi bianchi hanno sfilato insieme, dichiarando che non avrebbero accettato di essere messi gli uni contro gli altri.

Non si rifiutava il riconoscimento del merito, ma si pretendeva l'uguaglianza delle possibilità. È una richiesta che rimane

nel solco della tradizione francese, un nuovo momento di realizzazione di quell'*égalité* presente nel progetto iniziale della Francia moderna. È il richiamo a questi valori di fondo, è l'interrogazione sui *fini* della società che riescono a mettere in discussione le alleanze e trasformare una minoranza parlamentare in maggioranza sociale.

Anche in Italia, come in Francia, si era chiesta la verifica di un diritto, che metteva in discussione quel patto costituzionale, quel fondamento dello Stato che lo garantiva. E tale richiesta non è stata avanzata solo in base ad uno stretto utilitarismo (metto in discussione il patto sociale perché *mi danneggia*), ma anche attraverso il recupero della dimensione morale (quanto avviene *non è giusto*). È la rivincita della morale sulla politica, la richiesta che quest'ultima torni a misurare le proprie scelte sulla base dei valori generalmente condivisi e costitutivi del patto, e non avvili la propria funzione riducendosi ad amministrare l'esistente, a registrare le vittorie dei più forti.

Questi movimenti, in conclusione, contribuiscono a mettere la politica al proprio posto, ridefinendola radicalmente rispetto al «tutto è politica - la politica è tutto» del '68. La richiamano ai valori che precedono la mediazione degli interessi contrapposti alla quale la politica spesso tende a ridursi, smarrendo il senso del bene comune; e questo fa bene alla democrazia: quando i valori vissuti ampliano la misura dei valori dichiarati.