

QUADERNI DEL CENTRO STUDI LIBERTARI

Eduardo Colombo

**L'immaginario
rivoluzionario**



Collocazione originale dei testi:

Intervista biografica

Penser l'imaginaire révolutionnaire,
in Laurent Patry, Mimmo Pucciarelli,
L'Anarchisme en personnes, Atelier de
Création Libertaire, Lyon, 2006

Materiali editoriali

Introduzione a *L'immaginario capovolto*,
elèuthera, Milano, 1987;

Prefazione (parz.) a Amedeo Bertolo,
*Anarchistes et fiers de l'être: Six
essais et une autobiographie*, Lyon,
ACL/"Réfractions".

Traduzione dal francese di Gaia Cangioli

Questo libro è distribuito sotto licenza
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

Progetto grafico di Mariasilvia Poltronieri

Introduzione	9
¡Salud y Revolución social! di Jean-Pierre Duteuil	
Intervista biografica	17
Alla ricerca di un pensiero rivoluzionario Memorie di un anarchico irriducibile a cura di Mimmo Pucciarelli	
Materiali editoriali	117
Riflessioni sull'immaginario sovversivo	
Il tempo e la storia	129
Amedeo Bertolo: un percorso	
Bibliografia di Eduardo Colombo in collaborazione con il CIRA di Lausanne	137
Indice dei nomi	144
Indice delle testate e delle organizzazioni	147

INTRODUZIONE

¡SALUD Y REVOLUCIÓN SOCIAL!

di Jean-Pierre Duteuil

La prima volta che incontrai Eduardo credo sia stato nell'estate del 1972, su un prato leggermente in pendenza trasformato in campo da calcio, durante il campeggio anarchico (la *concentración*) organizzato annualmente in Ardèche, a Lamastre, dai compagni della FIJL (Federación Ibérica de Juventudes Libertarias).

Eduardo, Heloísa e i loro due figli Laura e Mateo erano arrivati in Francia nel 1970. Tenuto conto della situazione politica in Argentina avevano valutato che il loro avvenire non era più in quel paese.

Chi ha conosciuto e frequentato Eduardo solo a partire dal suo trasferimento in Francia deve fare un'indispensabile incursione nei quarant'anni argentini che lo hanno preceduto poiché questi permettono di capire meglio sia l'uomo che il militante, e il pensatore che riunisce entrambi.

Un uomo, un medico profondamente umano e disposto all'ascolto, cresciuto accanto a un padre, clinico, convinto che prima di tutto venisse il malato, in un periodo in cui la medicina ha invece cominciato a concentrarsi più sulla malattia che sul paziente. Un irriducibile demolitore di tutte le religioni, nelle quali ha visto, fin dall'infanzia, la fonte di tutte le umiliazioni subite dagli esseri umani, cosa che lo ha fatto diventare un intransigente materialista. Un militante che ha rapidamente trovato, nel movimento operaio rivoluzionario argentino in

lotta contro la dittatura peronista, il crogiolo in cui poter esprimere la sua rivolta, la sua ribellione di giovane uomo. Un movimento strutturato nella FORA (Federación Obrera Regional Argentina), la cui storia e il cui orientamento sono molto specifici dell'Argentina. Non solo infatti essa era di estrazione operaia, come molti dei suoi omologhi nel mondo all'inizio del XX secolo, ma inoltre, senza essere specificamente anarchica, essa raggruppava quei lavoratori coscienti di essere sfruttati e rappresentava l'organizzazione rivoluzionaria della classe operaia agendo in maniera esplicita per la promozione "dei principi economici e filosofici del comunismo anarchico". La FORA sarà per Eduardo un riferimento costante per dare conto delle sue posizioni e del suo impegno.

A partire da quell'estate del 1972, abbiamo condiviso una parte delle nostre rispettive attività politiche, inizialmente all'interno di Informations et Correspondance Ouvrières (ICO) e poi dal 1974 al 1978 con la rivista "La Lanterne Noire". Ovviamente ciò non è avvenuto senza condividere anche alcuni aspetti della nostra vita quotidiana e affettiva, soprattutto a quel tempo, anni in cui la regola era "il personale è politico". Eduardo dunque, come me del resto, non avrebbe per nulla al mondo mancato i "campings anars", come li chiamavano in Francia, un appuntamento annuale che rappresentava, almeno per una parte degli anarchici, una sorta di campeggio estivo in famiglia.

Nel numero 2 de "La Lanterne Noire" del dicembre 1974, in un articolo intitolato *L'intégration imaginaire du prolétariat*, Eduardo affermava che il proletariato come classe era in ultima istanza il fattore determinante della rivoluzione. Una posizione basica tutta dentro la nascita del movimento operaio e la Prima Internazionale, adottata a partire da quell'epoca dagli anarchici e incarnata in Argentina dalla FORA: un anarchismo operaio "formato dalla classe operaia, con una base operaia".

A suo avviso, infatti, l'anarchismo non è una semplice dottrina della libertà che attraversa la storia riaffiorando durante le grandi rivolte degli oppressi o che deriva dal pensiero di un qualche lontano precursore, per poi combinarsi con il movimento operaio nato dalla rivoluzione industriale e nutrirsi delle idee rivoluzionarie e socialiste prodotte al suo interno. Una dottrina che, nel caso in cui questo movimento non fosse più ritenuto pertinente, proseguirebbe il suo cammino pieno di incognite verso nuovi orizzonti di libertà.

No, ai suoi occhi l'anarchismo è un corpo ideologico immanente a questo movimento operaio che prende forma alla fine del XIX secolo. Né tantomeno è una teoria che viene dall'esterno della classe degli sfruttati per servire da guida ai movimenti rivoluzionari. Sia chiaro, l'anarchismo

si è nutrito di pensatori e movimenti che l'hanno preceduto; e sia chiaro anche che deve arricchirsi di nuove riflessioni che tengano il passo con l'evoluzione delle società, ma non può esistere senza appoggiarsi a un'analisi di classe.

L'aver rivendicato questo legame storico, che ha le sue radici nella Prima Internazionale, ha spinto alcuni a qualificare Eduardo come un esponente dell'anarchismo "classico" o "ortodosso", con tutto quello che di peggiorativo possono a volte indicare queste parole.

Se effettivamente possiamo individuare in questo attaccamento a un anarchismo sociale una certa ortodossia, è altrettanto vero che Eduardo non ha esitato a innestare su di essa altre nozioni censurate dall'ortodossia rivoluzionaria ma da lui giudicate fondamentali, ovvero tutto ciò che attiene all'immaginario e al simbolico in quanto fondamento costitutivo della società, che la sua qualità di psicoanalista gli permetteva di trattare in modo meno superficiale di quella psicologia da bar così diffusa dopo il 1968.

Non so giudicare se le posizioni teoriche che professava in ambito psicoanalitico, e cioè il fatto di essere più freudiano che lacaniano, fossero posizioni ortodosse o eterodosse. Non conosco questa disciplina abbastanza approfonditamente. Quello di cui sono certo, in compenso, è che introdurre la dimensione dell'inconscio nell'analisi delle società e nella riflessione anarchica non era una pratica tanto diffusa.

I concetti di consenso e di riproduzione del dominio erano al cuore delle riflessioni di Eduardo. Nel suo articolo prima citato, *L'intégration imaginaire du prolétariat*, affrontava una questione diventata molto di moda in questo inizio di secolo: quella del rapporto tra dominio e sfruttamento. Il dominio, di qualunque genere sia, ha come funzione quella di rendere accettabile, a coloro che sono obbligati a vendere la loro forza lavoro, la dittatura esercitata da chi controlla il capitale e detiene il potere. In questo modo, il conflitto di classe che sta alla base di tutto è mascherato dalla pseudo-legittimità delle normative emanate dallo Stato. Di fatto, sfruttamento e dominio sono indissolubilmente legati. E ogni tentativo di recidere questo legame (o anche solo di allentarlo), facendo passare lo sfruttamento in secondo piano e privilegiando la critica del dominio per comprendere le società (ossia esattamente quello che tende a fare oggi la moda postmoderna), ottiene come risultato quello di accettare la perpetuazione dell'ordine stabilito (statuale e classista). Ma attenzione, fare il contrario significa non capire i meccanismi della "servitù volontaria".

Questo sospetto di ortodossia, Eduardo lo deve non soltanto al suo attaccamento alle origini rivoluzionarie del movimento operaio, ma anche un po' alla sua difficoltà a esprimersi in francese, cosa che,



Firenze, 1974, vacanze italiane con alcuni membri de "La Lanterne Noire": Eduardo seduto accanto a Monique Rouillé e in piedi Jean-Pierre Duteuil.

come ha scritto lui stesso, "rendeva i miei discorsi troppo duri, senza sfumature". Ed è una delle caratteristiche del suo personaggio, ci scherzavamo sopra spesso, quella di non aver mai potuto (o voluto), in più di quarant'anni, disfarsi del suo modo di parlare *tranchant* che a volte provocava alcune incomprensioni.

Ma molto spesso, dietro alla critica di ortodossia fatta da una parte del movimento militante, che ha la tendenza, da una ventina di anni a questa parte, a considerare come arcaica tanto la lotta di classe quanto l'esistenza di una classe operaia, si nasconde la volontà di abbandonare l'idea di rivoluzione e anche quella di rottura. Abbandono che Eduardo combatteva vigorosamente non perché si rifaceva a una qualche purezza originaria inscritta nei testi, ma perché era convinto che ogni trasformazione sociale radicale fosse impossibile e illusoria in assenza di movimenti di rottura rivoluzionaria. Un'evidenza dedotta dall'esperienza dei movimenti sociali, la quale mostra che nessun capitalismo e nessuno Stato possono essere distrutti attraverso una lunga marcia attraverso le istituzioni, e confermata dalla sconfitta delle correnti riformiste nel corso della storia e ovunque nel mondo.

La questione è sapere se vogliamo o meno abbattere il capitalismo e lo Stato. Possiamo tranquillamente non volerlo o non volerlo più, semplicemente perché valutiamo che sia impossibile, oppure perché pensiamo che, finalmente, la "democrazia" rappresenti il sistema meno deprecabile fra quelli possibili, ma allora non possiamo più definirci anarchici. Oppure si tratta di una sorta di anarchismo "culturale" libertario, più anglosassone che latino, il quale mantiene invece tratti più insurrezionali e operai.

Eduardo affermava che l'abbandono dell'idea di rivoluzione che ha progressivamente preso piede all'interno dei movimenti di contestazione e tra gli intellettuali dei paesi occidentali non è tanto dovuto a una serie di ripensamenti o di rinunce individuali e collettive, quanto alla strabordante influenza dell'"onda neoliberale", dilagata in seguito all'affondamento dell'URSS, la quale ha valorizzato le iniziative contro-culturali ascrivibili a "stili di vita" a spese dell'azione sociale e militante, recidendo così i legami con gli strati più bassi della società. Assistiamo dunque all'ascesa del postmodernismo, che in un primo momento sembrava offrire nuove prospettive vestendo i panni della decostruzione, ma che nei fatti ha tentato di spazzar via l'agire collettivo e soprattutto ha abbandonato l'idea che la libertà non possa esistere senza l'uguaglianza.

Queste analisi non sono nuove. Se, nella loro forma attuale, sono apparse negli anni Settanta, non sono in realtà che un abito nuovo per una molto più classica ortodossia riformista che esiste dall'origine

del movimento operaio, e di cui la socialdemocrazia ne è stata l'incarnazione.

Torniamo ora a una questione centrale nel pensiero di Eduardo, la religione, il suo nemico di sempre. Dovremmo però parlare piuttosto di rifiuto del religioso, poiché per lui non si tratta di semplice anticlericalismo, una costante di tutta la storia del movimento anarchico, di tutte le forme che ha assunto, e più in generale di tutta la corrente socialista che si è fatta portatrice del valore della laicità. Al di là di questo, per lui c'è il rifiuto di ogni trascendenza, di cui troviamo traccia non soltanto nelle religioni propriamente dette, ma anche nel liberalismo e nel determinismo storico (due forme di accettazione di un qualcosa che è inscritto nella storia). E anche, più recentemente, in un postmodernismo che subordina l'uomo a una fatalità di qualche tipo, e in un certo ecologismo che mira, in nome di una morale piuttosto che di una volontà, a mettere fine al vecchio mondo imponendoci il modo in cui *dobbiamo* vivere.

Ampliare la critica della religione a tutto ciò che si contraddistingue come religioso, ossia a tutto ciò che fa più o meno appello a una realtà e a una verità trascendenti, vuol dire rendersi conto che quello che è stato cacciato dalla porta sta cercando di rientrare insidiosamente dalla finestra, grazie a teorie che si vogliono innovatrici, e anche alla moda, ma che non sono altro che passi indietro dal punto di vista dell'emancipazione umana. E, in questo senso, la critica di Eduardo è decisamente moderna.

Traduzione di Andrea Breda

INTERVISTA BIOGRAFICA



Argentina, estate 1963.

Per l'anarchismo i valori che gli uomini creano nel lottare trovano fondamento in se stessi, nel processo della propria costruzione. La libertà, così come la schiavitù, sono costruzioni sociali. Sta a noi scegliere.

Nota biografica del curatore

Mimmo Pucciarelli (Caggiano, 14 maggio 1954) si è innamorato dell'anarchia quando aveva sedici anni circa. Convinto antimilitarista, nel 1975 preferisce attraversare le Alpi piuttosto che servire l'esercito. Impegnatosi fin dal suo arrivo a Lyon nel quartiere della Croix-Rousse, ha partecipato alla redazione della rivista "IRL, Informations et réflexions libertaires" (1973-1991) e dalla sua fondazione (1979) alla casa editrice Atelier de Création Libertaire (ACL). Ha inoltre

partecipato a numerose attività associative e cooperative, e dal 2006 si occupa del CEDRATS (Centre de documentation et de recherches sur les alternatives sociales). Ha pubblicato diversi testi e curato l'organizzazione di alcuni convegni internazionali. Scrive poesie in italiano e in dialetto caggianese, e pubblica quotidianamente foto sul blog demacroix-roussealternative dell'ACL. Padre di tre figlie, è ormai nonno, quasi felice, di quattro nipotine e un nipotino.

ALLA RICERCA DI UN PENSIERO RIVOLUZIONARIO

Memorie di un anarchico irriducibile

a cura di Mimmo Pucciarelli

Eduardo Colombo avrebbe potuto essere mio padre. Tutti e due erano nati nel 1929. Eduardo in Argentina, in una famiglia colta. Suo padre era medico e professore universitario, mentre sua madre, dalla doppia cultura, francese e argentina, pur non lavorando fuori casa, si occupava tra le altre cose di un Comité France Libre. Mio padre era nato in un piccolo paese del sud dell'Italia e aveva perso la madre quando aveva appena due anni. Mio nonno era un fabbro che con il tempo divenne un "semplice" commerciante. Mio padre continuò poi quell'attività, ma in realtà passando molto del suo tempo nelle cantine del paese. E fu così che a quarant'anni, quando io ne avevo solo quindici, fu stroncato da una cirrosi. Non ebbi dunque il tempo di confrontarmi con lui e con le sue idee (aveva la tessera del Partito socialista), ma ricordo che un giorno mi costrinse ad andare dal barbiere per farmi tagliare i capelli "per non sembrare un ricchione". Mia madre, che aveva fatto solo le scuole elementari, si occupò del negozio e fece tantissimi lavori di cucito, materassi di lana compresi. Insomma, fece tanti sacrifici per me e mio fratello affinché studiassimo e diventassimo delle persone "per bene".

Nel frattempo conobbi l'anarchia e questa mi fece prendere una strada diversa da quella che avrebbe voluto mia madre.

Eduardo lo conobbi verso la metà degli anni Settanta, probabilmente in

una riunione della rivista "Interrogations" che si tenne nel locale degli anarchici di Lyon, dove mi ero trasferito nel 1975.

Durante quegli anni di apprendistato libertario, avevo un viva ammirazione per quei personaggi anarchici di un'altra generazione, come i Marzocchi, i Failla, i Rossi, i Leggio. Ma mentre questi ultimi, che avevo avuto l'occasione di conoscere in Italia, erano degli autodidatti venuti fuori dalla tradizione anarchica e "proletaria", quelli che si riunirono per pubblicare "Interrogations" - Mercier Vega, Bertolo e quindi Colombo, per citare tre persone ormai scomparse - mi aiutarono a costruire quel ponte tra la "vecchia" cultura anarchica e quella che poi alcuni di noi chiameranno "contemporanea".

Con il passare degli anni, questa ammirazione non è mai venuta meno, e queste nuove figure dell'anarchismo internazionale, come anche quella di Murray Bookchin, influenzarono molto quella che poi sarà la mia propria strada. Posso affermare tranquillamente che Eduardo, come gli altri, presero un po' il posto di quel padre che non avevo avuto durante gli anni in cui ci si incammina verso le scelte che poi saranno determinanti per il proprio percorso.

Quando poi ebbi bisogno, per motivi personali, di conoscere meglio la storia di questi personaggi e mettere in luce i loro *trajets de vie*, ne intervistai alcuni e tra di loro Colombo non poteva mancare.

Come potrete rendervi conto leggendo le pagine che seguono, l'intervista spesso si è trasformata in un dialogo, il dialogo tra un anarchico sinceramente convinto della forza dell'idea, e della necessità di lottare per farla vivere, e le mie perplessità e interrogazioni.

Quello che posso aggiungere è che l'interesse per questo genere di esercizio - l'intervista realizzata con l'obiettivo di cercare di capire meglio, o più precisamente, da dove arriviamo e come e perché si sceglie questa o quella strada - è che vengono a galla, o si percepiscono, delle sfumature che sono molto meno percettibili nei testi.

Ed è così che l'immaginario rivoluzionario di Colombo presente a forti tinte nei suoi saggi, nelle sue parole, che non hanno subito la mediazione della scrittura, ci mostrano le venature di un anarchismo profondamente umano che è la cosa che apprezzo sempre di più dopo aver vissuto per mezzo secolo in compagnia di questo movimento che sogna ancora di creare un paradiso *hic et nunc*.

Mimmo Pucciarelli: Sono andato a intervistare Eduardo Colombo nella sua casa parigina, nel suo studio tappezzato da centinaia di volumi anarchici e non, che ben rappresentano la sconfinata cultura del nostro amico, al quale ho chiesto, per cominciare, di dirmi dove e quando è nato e di raccontarmi un po' la storia della sua famiglia.

Eduardo Colombo: Sono nato il 1° settembre 1929 - l'anno prima del golpe che è stato all'origine delle tante vicissitudini politiche che hanno travagliato l'Argentina - in una cittadina a diciassette chilometri da Buenos Aires, Quilmes, sulle rive del Río de la Plata. A quell'epoca Quilmes era la tipica cittadina argentina con gli immigrati inglesi ormai integrati, la prima squadra di calcio del paese, un circolo del tennis, un club nautico e persino un birrifico, che produce ancora oggi l'omonima birra. La mia famiglia faceva parte di quella che potrebbe definirsi la "buona società" dell'epoca. Mio padre era medico ed era nato nella provincia meridionale di Buenos Aires nel 1900. I suoi genitori erano arrivati dall'Italia (il nonno¹ era lombardo) nell'Ottocento, all'epoca della grande ondata migratoria europea in Argentina. Anche la famiglia di mia madre, in realtà francese, era arrivata in Argentina dalla Catalogna più o meno nello stesso periodo, e infatti anche mia madre era nata a Quilmes. Ho qualche ricordo di suo nonno, che faceva il fabbro, del suo laboratorio, di sua moglie, che tutti chiamavamo alla francese *grand-maman*, e ovviamente del loro figlio, ovvero il mio nonno materno. Di lavoro faceva l'orologiaio e, insieme ai fratelli di mia madre, aveva aperto un negozio nella via principale di Quilmes, dove vendeva orologi, occhiali e armi.

Dopo di me sono nati mio fratello e le mie due sorelle. La più piccola ha sedici anni meno di me ed è nata in un periodo di eventi drammatici, di cui avrò l'occasione di parlare più avanti. Mio padre era piuttosto noto in città. Era professore universitario, aveva fatto carriera all'università di Buenos Aires, ma aveva sempre continuato a vivere a Quilmes. Aveva avuto un'infanzia piuttosto difficile in una famiglia in condizioni economiche precarie: erano dieci figli, e il padre era una specie di avventuriero che si spostava di continuo da una parte all'altra del paese. In certi momenti erano ricchi e in altri non avevano niente da mangiare. Mio padre ha vissuto in queste condizioni dalle elementari fino all'università. Quando era

adolescente fu costretto a dare ripetizioni di matematica per pagarsi gli studi, ma continuò a battersi per realizzare il suo sogno, cioè diventare medico. Quando ci riuscì, grazie alle sue attività di medico e di professore universitario la sua situazione economica finalmente migliorò.

La mia famiglia aveva un rapporto particolare con la religione: mio padre era ateo senza essere per forza anticlericale o antireligioso, invece mia madre era molto conformista.

Sono convinto che, in fondo, neppure lei fosse credente, ma pensava che fosse necessario "credere" perché era la cosa giusta da fare. Una "famiglia come si deve" va a messa, in particolare in occasione di eventi familiari come matrimoni, battesimi e funerali, per mantenere salve le apparenze e adeguarsi alle convenzioni sociali dettate dalla religione. Nelle grandi occasioni anche mio padre seguiva la corrente, ma in fondo era un "liberale" o, meglio, come dicono in Francia, un radical-socialista. Per lui la cosa più importante nella vita era la medicina. La sua era una vera e propria vocazione.

Ho avuto l'opportunità di conoscerlo anche come medico quando ho fatto il tirocinio proprio nell'ospedale dove lavorava: è stato un grande medico clinico, un tipo di medico che non esiste più, e ha sempre esercitato negli ospedali universitari. Più che "la malattia" per lui era importante il malato, che doveva essere aiutato e guarito tramite la scienza, e per questo la conoscenza medica era fondamentale.

A tal proposito mi viene in mente un aneddoto. Un giorno, quando non mi ero ancora laureato, ho partecipato a un "Ateneo anatomo-clinico", come veniva chiamato, all'ospedale Rawson, quello in cui lavorava mio padre. In questo ospedale venivano eseguite in maniera abbastanza sistematica le autopsie dei pazienti deceduti per capire se le diagnosi fatte fossero esatte oppure no, in altre parole se fossero andate vicine a quello che era realmente accaduto nel corpo del paziente. Io mi ero messo vicino a mio padre, e una volta che l'analisi dell'autopsia, condotta da un altro medico, era terminata, gli avevo detto che mi era sembrata molto interessante, perché aveva messo in evidenza una gran quantità di diagnosi "differenziali". Al che lui mi ha risposto: "Sì, certo, ma quello che è stato detto non ha niente a che vedere con la realtà. Il paziente aveva o 'questo' o 'quello', tutto il resto è per far scena".

Per lui la medicina non era l'elaborazione mentale di una

teoria astratta. Il medico doveva sapere cosa fare per quello specifico paziente. Era un modo di pensare la medicina clinica che ancora oggi trovo di grande interesse...

Mio padre si sentiva molto più argentino di me. I figli degli immigrati di prima generazione si sono integrati molto rapidamente in Argentina perché sono stati loro a costruirla e dunque si sono subito sentiti figli di quel paese, e che fossero argentini da una o da venti generazioni erano tutti *criollos* e parlavano *porteño*².

Quando ero piccolo prendevo sempre in giro un mio zio (il marito della sorella di mia madre) perché parlava lo spagnolo come un italiano e, per esempio, diceva "Arquentina", invece di "Argentina"! Oggi invece sono io che parlo il francese come un argentino.

Mia madre invece parlava il francese sin da quando era bambina e anche dopo ogni tanto lo parlava con alcuni suoi amici, ma io l'ho sentita esprimersi in questa lingua solo quando è venuta in Francia a trovarci. (Faccio un inciso sulla famiglia materna: quando aveva otto anni, mia madre era andata in Francia a conoscere i parenti e lì aveva conosciuto anche il fratello di suo nonno, la cui tormentata vicenda non



Quilmes 1932 ca.

Quando avevo cinque o sei anni ci furono delle elezioni così apertamente fraudolente che si conìò l'espressione "el fraude patriótico". Io ero troppo piccolo per capire cosa succedeva, però ricordo benissimo di aver visto tornare a casa mio padre e mio zio furiosi perché non avevano potuto votare. Non avevo mai visto mio padre in quello stato e questo mi colpì molto.

solo faceva parte della storia familiare ma aveva anche avuto un forte impatto sulla sua immaginazione infantile: il prozio, infatti, era diventato cieco durante la guerra franco-prussiana del 1870; dei suoi cinque figli partiti per la prima guerra mondiale ne era tornato solo uno; e in tempi successivi tutti i nipoti erano stati arruolati nel biennio 1939-1940).

Tra l'altro, anche mio padre parlava francese perché lavorava, per qualche ora alla settimana, in un consultorio aperto presso una fabbrica di origine lionese - la Rhodia chimica e Rhodiacéta - installata a Quilmes, e i francesi che ci lavoravano (dirigenti e tecnici) erano diventati amici di famiglia.

Nel 1939, allo scoppio la seconda guerra mondiale, mia madre fondò, insieme a un gruppo di amiche, un comitato per aiutare i soldati francesi, entrato dopo il 18 giugno 1940 nel Comité France Libre appena creato a Buenos Aires. Per questa attività mia madre è stata insignita all'inizio degli anni Sessanta, durante una sua visita in Francia, della Croix du Mérite social. Come spesso avveniva nelle famiglie tradizionali dell'epoca mia madre "non lavorava" fuori, ma si occupava dei figli, della casa e dei domestici (una cuoca e una donna di servizio). Durante la mia infanzia molte cose mi hanno segnato, ma ce n'è una che - a posteriori - mi sembra particolarmente importante per il mio successivo impegno sociale e politico. Quando avevo cinque o sei anni ci furono delle elezioni: era dopo il colpo di Stato di Uriburu, nel periodo detto della *década infame*. Il governo di allora era conservatore e le elezioni furono così apertamente fraudolente che si conìò l'espressione *el fraude patriótico*. In pratica nei seggi le urne erano già piene, e gli elettori, quando si recavano ai seggi, dovevano solo presentare la scheda elettorale su cui veniva apposto il timbro con la dicitura: "Ha votato". Ovviamente questo era possibile grazie alla presenza dell'esercito. Io ero troppo piccolo per capire cosa succedeva, però ricordo benissimo di aver visto tornare a casa mio padre e mio zio furiosi perché non avevano potuto votare: dei soldati con i fucili gli avevano indicato cosa fare. Non avevo mai visto mio padre in quello stato e questo mi colpì molto.

Ho tanti altri ricordi della mia infanzia, come puoi immaginare. Per esempio, ricordo molto bene una cugina della mia età con cui giocavo sempre insieme o la prima volta in cui sono andato a scuola. Era una scuola religiosa tenuta dalle suore.

Mia madre mi ci aveva mandato perché riteneva fosse la scelta giusta se si era di "buona famiglia". Di quell'epoca ricordo soprattutto una ragazzina di cui mi ero innamorato quando avevo nove o dieci anni. Dalle suore bisognava imparare il catechismo e per mia fortuna mi avevano messo a studiare con lei. E con questa scusa ci andavamo a nascondere da qualche parte. Poi un giorno è partita, se n'è andata a vivere in un'altra città e non ho più avuto sue notizie. Del tutto per caso ci siamo rincontrati cinquant'anni dopo, ed è stato come se fossimo rimasti sempre amici.

Poi è arrivata l'adolescenza e la prima cosa importante che ho fatto è stata di sbarazzarmi della religione. A dodici anni mi sono apparsi più chiaramente i problemi "filosofici" legati alla questione di Dio. Già all'epoca la mia ragione faceva resistenza. Anzi, direi che è stato proprio in quel periodo che è iniziato il mio odio per la religione.

Perché "odio"?

Non saprei dire con esattezza qual è stato il meccanismo psicologico dell'epoca, ma oggi, da adulto, posso dire che quell'odio veniva dall'umiliazione religiosa, per esempio da quello che provavo quando dovevo andarmi a confessare. Non solo, ma avevo paura di tutti quei rituali religiosi, avevo paura di masticare l'ostia perché così avrei masticato il corpo di Cristo. Ed ero terrorizzato dal rito della confessione, che era una fesseria spaventosa! Quando ci andavo non sapevo mai cosa dire. Il prete mi chiedeva se avevo commesso dei peccati, ma che ne potevo sapere io? Mi chiedeva se avevo detto delle parolacce. Gli rispondevo di sì. Mi chiedeva se avevo avuto dei cattivi pensieri nei confronti dei miei genitori. Gli rispondevo di no, ma che ovviamente qualche volta si erano arrabbiati con me. Alla fine la "condanna" erano due *Pater Noster* e un *Ave Maria*, o qualcosa del genere. Quando più tardi ho cominciato a riflettere su queste cose mi è sembrato umiliante. Ma all'epoca ero un bambino e non sapevo cosa pensarne...

Allora l'odio per la religione ti è venuto dopo...

Sì, da bambino più che altro la vivevo con disagio, persino sofferenza, ma non ne capivo il motivo.

Quando ti toccava andare in chiesa pensavi che fosse tua madre che ti costringeva a farlo?

No, anzi sono tuttora convinto che la causa fosse una pressione sociale diffusa e non riguardasse una singola persona. All'epoca non vedevo un legame diretto tra le due cose. È stato più tardi, quando ho cominciato a parlare di religione con lei, che c'è stato un piccolo scontro tra di noi, anche se non è stato particolarmente grave. Viceversa, il nostro rapporto si è fatto molto più difficile quando ho cominciato a fare attività politica. Ma inizialmente la mia ribellione non era una critica all'autorità dei genitori, ero solo convinto che mia madre avesse torto e che in fondo non fosse neppure una "credente". La cosa per me era più che evidente.

Quilmes, la famiglia Colombo nel 1948 ca.: il fratello minore Carlos Alberto, la madre Maria Nieves Llense, la sorella maggiore Maria de las Nieves (in piedi) e la sorella minore Liliana Adela (al centro), il padre Eduardo Colombo e Eduardo che all'epoca utilizzava anche il suo secondo nome Raúl per non essere confuso con il padre.



Ritenevo, a torto o a ragione, che le motivazioni della sua fede non fossero "sincere". E già da piccolo mi era sembrato di poter cogliere dei segnali in questo senso.

Non penso che all'epoca odiassi mia madre, almeno non a livello conscio. La consapevolezza dei sentimenti ambigui che avevo nei suoi confronti è arrivata molto più tardi, in età adulta, quando ho dovuto affrontare problemi di altra natura. Se per mio padre provavo amore e rispetto, i sentimenti nei confronti di mia madre erano più ambigui. La amavo, ma di tanto in tanto era molto arrabbiato con lei...

Questo mettere in discussione la religione è stata la conseguenza di un evento particolare?

A livello conscio direi che le ragioni erano intellettuali. Ad esempio, mi interessavo molto alla filosofia. Quando avevo quindici anni discutevo sempre con i miei due professori "filosofi". In realtà, uno solo insegnava filosofia, l'altro insegnava storia. Doveva essere il 1945 perché Perón aveva iniziato la campagna elettorale ed era in piena ascesa: a quel tempo vivevamo in un perenne stato di agitazione e praticamente sotto assedio per via del colpo di Stato del 1943. Il mio professore di storia era stato allievo di una delle figure più nere di quel periodo, il filosofo fascista e cattolico Bruno Genta, l'unico civile tra i militari membri del GOU³ all'origine del colpo di Stato. Nonostante fosse un suo allievo, era una persona intelligente e non impediva la nostra contestazione permanente, che si esprimeva, tra l'altro, scrivendo slogan antinazionalisti sui muri della classe. Ogni volta che c'era lui, io mi sedevo sempre in prima fila ed ero estremamente aggressivo nei suoi confronti. Ma per essere all'altezza della mia contestazione dovevo studiare tantissimo.

Ancora un sentimento di rivolta: prima contro la religione, poi contro il nazionalismo e i militari. Secondo te, qual era la causa che scatenava questi sentimenti?

Non saprei dirlo con esattezza, perché non ci sono stati eventi particolari che possano giustificare una causalità diretta. Come è scontato, qualsiasi storia ha sempre più livelli. Quel che è certo è che, dopo l'infanzia, ho sempre avuto un carattere riottoso, ribelle. Per esempio, nel 1943 ci fu un

grande sciopero dei trasporti pubblici. In solidarietà a quel movimento organizzai, insieme ad altri, uno sciopero nel mio liceo. All'epoca avevo tredici anni. Perché mi comportavo così? Non lo so.

Nel 1945 con alcuni studenti liceali e universitari abbiamo fondato il Centro de Estudiantes Democráticos de Quilmes (CEDQ), che ha avuto lunga vita e ha attraversato momenti tragici. Il mio incontro con l'anarchismo risale a quel periodo. Un giorno a scuola ci hanno dato un compito scritto di educazione civica, non ricordo bene il tema, comunque sia scrissi alcune righe sull'anarchismo: mi attirava perché tutti ne dicevano peste e corna. Quando il professore lesse quello che avevo scritto mi chiese dove ero andato a pescare delle "stupidaggini" simili. Allora andai alla biblioteca comunale per documentarmi, per cercare qualcosa sull'anarchismo, e trovai due libri. Quando li portai al bancone del prestito, alla bibliotecaria venne quasi un colpo, e balbettando indignata mi disse che trovava inammissibile che ci fossero libri del genere sugli scaffali di una biblioteca! Per la precisione erano *Il contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau e *Philosophie de l'anarchie* di Charles Malato.

Come ti è venuto in mente di fare una ricerca sull'anarchismo?

Non era proprio una ricerca, comunque avevo letto da qualche parte alcuni commenti sull'anarchismo e nonostante si trattasse di una lettura piuttosto critica quelle idee mi erano sembrate interessanti.

Anche durante la mia infanzia l'anarchismo era ben presente in Argentina: non dimentichiamo che il colpo di Stato del 1930 mirava proprio a contrastarlo. Pur non avendone mai sentito parlare, mi rendo conto adesso che l'epoca in cui sono cresciuto era pervasa dall'immaginario anarchico. Nella mia famiglia non se ne parlava, ma per esempio si diceva che era pericoloso uscire il Primo Maggio. Più tardi ho scoperto che nonostante non se ne parlasse nella mia famiglia c'erano dei precedenti anarchici. Quando sono diventato il responsabile editoriale de "La Protesta", uno zio mi ha detto: "Ah, 'La Protesta', lo conosco bene questo giornale perché tuo nonno lo leggeva tutti i giorni...". Ed effettivamente ho poi scoperto che mio nonno aveva addirittura conservato

tutti i numeri dagli anni Dieci in avanti. Ma l'ho saputo solo molto tempo dopo, e per caso.

In attesa di capire come è nata questa volontà di rivolta e di contestazione, potresti dirci qualcosa sul tuo rapporto con la lettura? Cosa leggevi da ragazzo?

Amavo leggere. Quando andavo alla scuola primaria i miei genitori mi chiesero di scegliere tra una bicicletta e un libro di storia e io scelsi il libro (per inciso, mi regalarono anche la bicicletta). Ricordo molto bene anche un libro che ho letto quando avevo sedici anni. Era una polemica sul Nuovo Testamento e la questione sociale⁴ tra un politico liberale argentino, ateo, e un prelado influente. Nello stesso periodo ho letto anche un altro libro, consigliatomi dal professore di filosofia di cui parlavo prima, un libro che sicuramente non ho capito sul momento ma solo più tardi. Si trattava di *Sesso e carattere* di Otto Weininger, che ha avuto un certo successo negli anni Venti in Germania⁵, citato anche da Freud. L'unica cosa che mi rimase impressa, all'epoca, fu la sua misoginia e ne discussi a lungo con un compagno di liceo.

Leggevi anche romanzi o fumetti?

Sì, leggevo i fumetti pubblicati in un giornale che usciva il giovedì, come *Le miniere di re Salomone*, *La Donna eterna* e *Il ritorno di Ayesha* di Rider Haggard, una storia d'amore attraverso le epoche storiche. Ho letto *Beau Geste*, da cui è stato tratto anche un film, *Il corsaro nero* e gli altri romanzi di Salgari con protagonista Sandokan, *L'ultimo dei Mohicani*, i libri di Jules Verne e molti altri.

E ti piacevano?

Sì, soprattutto *Capitan Blood*! Poi c'è stato il periodo di Hermann Hesse, *Demian*, *Il lupo della steppa*, ecc.

Tu dunque eri un giovane argentino durante la seconda guerra mondiale. Questa storia ti toccava?

Eccome. Non ho ricordi della guerra civile spagnola, ma di quella del 1939 sì! Già prima che scoppiasse la guerra mi ero

appassionato alle cartine della linea Maginot che venivano pubblicate sui giornali.

Eppure eri molto lontano da quella linea.

Non così tanto, e infatti quando le truppe tedesche entrarono in Francia passai tutta la giornata attaccato alla radio, con una cartina sotto gli occhi, seguendo l'avanzata dell'esercito nazista. In famiglia eravamo tutti molto antinazisti, anche perché in Argentina già imperversava una politica nazionalista e fascista, che poi si consolidò nel 1945 con l'arrivo di Perón.

Prima hai fatto allusione al Centro de Estudiantes Democráticos de Quilmes, che hai creato con altri studenti. Puoi dirci qualcosa di più sugli obiettivi di quel gruppo?

L'obiettivo principale era la lotta antifascista. All'epoca eravamo convinti che Perón fosse un fascista e io lo sono ancora, nonostante ci sia chi pensa, a posteriori, che il suo fosse un movimento di sinistra, una sorta di populismo di sinistra. Io ero il più giovane del gruppo, la maggior parte dei miei compagni aveva tra i diciassette e i vent'anni. In quel gruppo ho sentito parlare per la prima volta dell'esistenza dell'anarchismo e degli studenti anarchici dell'università di La Plata, capitale della provincia di Buenos Aires. È stato allora che ho capito che l'anarchismo esisteva davvero.

Il Centro pubblicava un giornale, teneva conferenze e organizzava manifestazioni, come quella per la liberazione di Parigi. Sarà durante una di queste manifestazioni che ho visto per la prima volta i poliziotti a cavallo, i cosiddetti "cosacchi", che caricavano i dimostranti: ricordo bene che stavo per essere schiacciato da un cavallo. Il giornale si chiamava "4 de octubre", in ricordo di quel giorno del 1945 in cui l'università di La Plata era stata circondata dalla polizia armata di mitragliette pesanti e poi occupata. Gli studenti che si erano barricati all'interno erano finiti tutti in prigione.

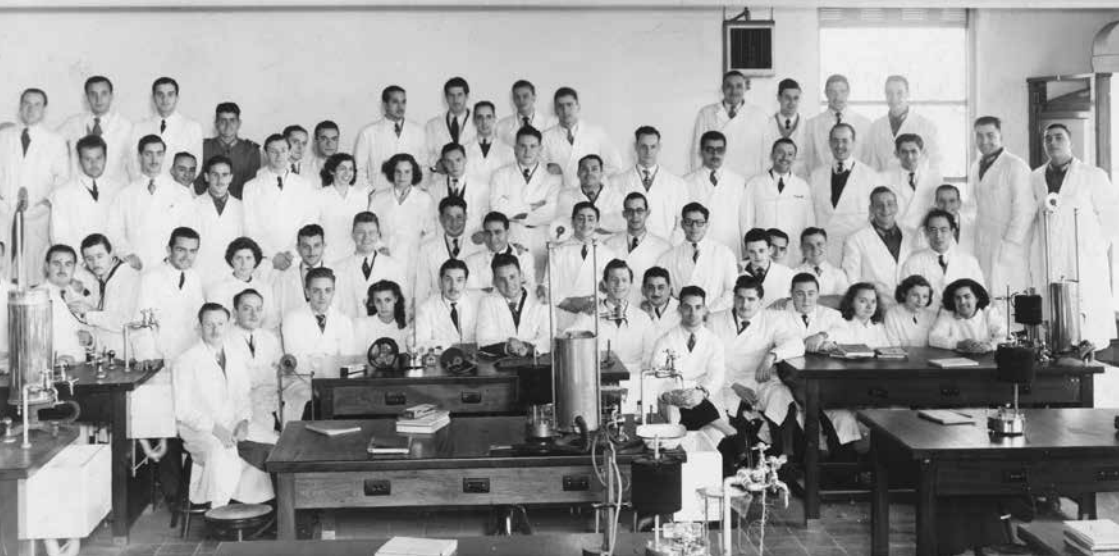
Cominciasti così a scrivere degli articoli per quel giornale. All'interno del gruppo antiperonista c'erano persone con orientamenti politici diversi, ma soprattutto socialisti e radicali. Ci riunivamo spesso alla Casa del Pueblo dei socialisti, dove anche il gruppo anarchico di Quilmes teneva le sue riunioni. Anzi, si potrebbe dire che il gruppo anarchico

sia nato in quella Casa del Pueblo grazie alle discussioni con i giovani socialisti. Ma questo è successo un po' più tardi. All'epoca c'era il Centro ed era molto attivo all'università di La Plata e a Quilmes. Uno dei miei primi scritti, un'elucubrazione su *Demian*, che avevo letto per la rivista, l'ho presentato proprio alla Casa del Pueblo. Era un edificio di tipo coloniale, a un piano solo, con un patio, una sala per le conferenze, una biblioteca, un lungo tavolo e due enormi dipinti tipici dell'epoca: il primo rappresentava una donna nuda illuminata da un raggio di sole, forse la Natura, e il secondo, abbastanza simile, doveva rappresentare la Verità o il Socialismo. Insomma, le iconografie tipiche dell'epoca.

Come puoi immaginare, a quel tempo i socialisti, o almeno quelli che ho conosciuto io, erano tutti lavoratori, spesso ferrovieri, ed erano tutti rivoluzionari. Discutevamo molto. Oltre alla questione politica di sapere se lo Stato dovesse essere o no utilizzato per fare la rivoluzione, nessuno metteva in discussione il fatto che bisognasse farne una. Ne erano tutti convinti. Era una mentalità completamente diversa da quella dei socialisti di oggi.

Partecipare alle attività del Centro è stato un momento molto importante della mia vita. Due dei compagni attivi nel Centro sono stati assassinati nel 1946, qualche giorno prima che Perón venisse eletto. Anche se sono passati quasi sessant'anni [nel 2006, anno dell'intervista], ogni volta che racconto questa storia mi commuovo ancora.

Verso la fine della campagna elettorale di Perón, un membro del partito d'opposizione ci ha avvertiti che dei militanti peronisti avevano l'intenzione di aggredirci quella sera nel ristorante dove ci ritrovavamo. Ma proprio quel giorno ebbi una lunga discussione con mio padre, che non voleva che uscissi ogni sera a causa delle mie attività politiche. Pensava fosse pericoloso andare ad attaccare manifesti e via dicendo. Non voleva criticare il mio impegno, ma esprimere la sua preoccupazione di padre. Per di più mia madre in quei giorni era in maternità perché era appena nata la mia sorella più piccola. Quella sera nel ristorante sono entrati due uomini in compagnia di due donne, e per provocazione hanno cominciato a gridare "*Viva Perón!*". I miei amici hanno subito risposto "*Viva la libertad!*" e a quel punto i due tipi hanno sparato sul gruppo. Jorge, uno studente di ingegneria, ha provato a rispondere al fuoco con la sua Mauser - all'epoca



Buenos Aires, Facoltà di medicina, anni 1950-1952: foto di gruppo del corso di laurea frequentato da Eduardo.

All'epoca per me la medicina era quella che praticava mio padre, ovvero la medicina clinica, detta anche interna, che consideravo la summa del sapere medico. Perché è necessario considerare il malato nella sua totalità.

tutti andavano in giro armati - che purtroppo si è inceppata. Così si è preso una pallottola nel cuore ed è morto sul colpo. Mentre tutti si mettevano al riparo, Julio, anche lui studente di ingegneria, è uscito per soccorrere l'amico steso a terra. E anche lui è caduto, colpito da una pallottola al braccio. A quel punto il tipo che gli aveva sparato si è avvicinato, gli ha puntato la pistola sul petto e ha tirato un altro colpo a bruciapelo, che gli ha spezzato la colonna vertebrale. Julio è morto qualche giorno più tardi.

Io avevo sedici anni all'epoca dei fatti e dopo la discussione con mio padre ero rimasto a casa. Come è facile immaginare, quella vicenda mi ha molto scosso. Non la dimenticherò mai. E il non essere stato presente quella sera mi ha reso le cose ancora più difficili.

Quel giorno tuo padre ti aveva detto di stare attento, ma cosa pensava in generale della tua attività politica?

Diciamo che l'atteggiamento dei miei genitori nei confronti delle mie attività militanti era ambivalente. Da una parte mi sostenevano perché anche loro erano antiperonisti, pur se per ragioni differenti dalle mie, ma dall'altra erano preoccupati perché ero molto giovane. Le cose si sono complicate più tardi con l'anarchismo. Mio padre iniziò a pensare che mi stessi rovinando la vita, perché uno studente di medicina anarchico non ha nessuna chance di diventare medico. Ma questo successe dopo, all'epoca non mi chiesero di lasciare il gruppo, mi dissero solo di stare attento. C'è da capirli, c'era il fascismo, alle manifestazioni la polizia sparava e spesso la folla rispondeva al fuoco. Insomma, non era roba da poco, soprattutto per un ragazzino come ero io all'epoca, anche se ovviamente non mi vedevo così.

Nel 1946 sapevi già cosa volevi fare da grande?

Sì, volevo fare il medico. Lo so da quando sono nato [ride]. Mio padre una volta mi ha detto che non voleva che facessi il medico perché era una strada dura e difficile, ma in realtà quando sono nato lui e mia madre hanno cominciato a mettere da parte dei soldi, in una sorta di "libretto di risparmio", perché un giorno potessi comprarmi uno studio. A vent'anni li ho potuti finalmente ritirare, solo che per via della svalutazione non valevano più un accidente! Il desiderio di diventare un medico era una cosa normale per me, e non l'ho mai messo in discussione. D'altronde, quando ero piccolo giocavo già al dottore! [ride] Ma questo è il classico gioco sessuale che fanno i bambini. Comunque sia, a sedici anni sapevo già che volevo fare il medico, per questo ho cominciato a studiare medicina l'anno dopo a Buenos Aires.

Forse volevi essere medico come tuo padre...

Certo! All'epoca per me la medicina era quella che praticava mio padre, ovvero la medicina clinica, detta anche interna, che consideravo la summa del sapere medico. Perché è necessario considerare il malato nella sua totalità, e infatti

all'epoca le specializzazioni erano ben lungi da quella che è la loro configurazione attuale, anzi la chirurgia manteneva ancora qualcosa delle antiche pratiche dei barbieri. Ma se c'è una cosa che non ha mai suscitato il mio interesse è proprio la chirurgia. Negli anni in cui ho lavorato in ospedale mi è capitato di partecipare a diverse operazioni, perché ho una certa abilità nelle mani, ma non mi è mai piaciuto...

A questo punto, ti iscrivi all'università e di conseguenza ti butti a capofitto negli studi?

Non proprio, perché quando sono entrato all'università militavo già nel movimento anarchico. Nel 1946 erano morti i miei due amici del Centro e Perón era arrivato al potere. Poi c'era stata la prima fase del peronismo, piuttosto simile al fascismo italiano degli inizi, con la proclamazione di leggi corporative e l'integrazione del movimento operaio nel sindacato unico, che veniva ufficialmente istituzionalizzato. In quel periodo sono entrato in contatto diretto con il movimento anarchico: il padre di un liceale del nostro Centro era un militante della FORA e mi ha presentato un altro militante anarchico, molto attivo, di cui poi sono diventato amico. Si chiamava Humberto Correale ed è stato lui a trasmettermi la storia dell'anarchismo argentino, che lui aveva vissuto in prima persona a partire dal 1919. Siamo rimasti amici fino alla sua morte, avvenuta nel 1992 a novantaquattro anni.

Che idea ti sei fatto di Humberto quando l'hai incontrato per la prima volta?

Qui devo fare una precisazione per spiegare meglio il mio punto di vista: quando sono entrato in contatto con lui non ho pensato a lui come all'"anarchico". Per me era semplicemente qualcuno che faceva parte del movimento anarchico. Sono due cose diverse. Infatti non ho memoria di un primo incontro che mi ha indelebilmente segnato, ma ricordo piuttosto una molteplicità di militanti e le tante riunioni in cui a poco a poco ho cominciato a conoscere i vari compagni. Tra l'altro in Argentina la FORA non era certo sconosciuta, e nonostante la repressione che andava avanti dagli anni Trenta c'erano ancora campagne per la liberazione dei prigionieri e i muri della città erano ancora tappezzati di slogan e manifesti.

Quando hai scoperto l'anarchismo, da una parte c'erano le idee e dall'altra il movimento, o erano una cosa unica?

Quello che mi interessava più di tutto era l'anarchismo. Nel primo numero di "4 de octubre", il giornale pubblicato dal nostro Centro, incitavamo alla rivolta contro il peronismo, e per farlo cadere eravamo pronti a prendere le armi. Quando Perón è diventato presidente della Repubblica, il nostro giornale ha continuato a uscire e io me ne sono fatto carico in questa ultima fase della sua esistenza. E lì si è subito orientato verso l'anarchismo. Mi ricordo che uno dei miei primi articoli era un testo contro i preti! Da quel momento mi è apparso chiaro che a rappresentare l'anarchismo fosse il movimento operaio rivoluzionario, e la FORA⁶ in particolare. Quando mi sono iscritto a medicina, da un lato c'era l'Agrupación Reformista de Medicina (ARM), controllata dai comunisti. Questo sindacato studentesco, come tutti quelli che facevano riferimento alla Federación Universitaria Buenos Aires (FUBA), sosteneva il movimento per la Reforma Universitaria⁷, ponendo però l'accento sul significato rivoluzionario che gli studenti latino-americani attribuivano a quel progetto. E dall'altra parte c'era il Centro de Estudiantes de Medicina (CEM), in mano ai nazionalisti.

Io ero più vicino al primo gruppo e mi incontravo spesso con i suoi aderenti per discutere insieme. Nonostante mi dicessi anarchico, data la giovane età gli studenti comunisti si devono esser detti: "Questo lo facciamo diventare uno dei nostri". E così all'inizio hanno pesantemente insistito per farmi aderire alla "linea", lusingandomi con un possibile viaggio a Varsavia per partecipare agli incontri internazionali organizzati dalle federazioni giovanili comuniste. Tutto questo però non ebbe alcun seguito perché poco dopo, quando ero ormai diciottenne, venni arrestato insieme a una quindicina di militanti anarchici, giovani e meno giovani ma tutti "noti ai servizi di polizia". Mentre ero in stato d'arresto nella sede centrale della polizia, transitò anche uno studente comunista membro di quel gruppo, che io conoscevo e che sapevo avere una qualche carica nella gerarchia del "partito". Quando mi ha visto in mezzo agli "altri", ha capito che ero davvero anarchico e che oltretutto ero un militante. Una volta uscito di prigione, gli studenti comunisti non si sono più fatti vivi con me.

Ti ricordi del giorno in cui ti sei detto per la prima volta “anarchico”?

Non c'è stato un giorno preciso, non è che mi sia apparsa la Madonna! Diciamo che ho aderito all'anarchismo più o meno all'età di diciassette anni. Quando sono entrato all'università ho partecipato per un po' alle attività studentesche, ma poi ho cominciato a militare nella FORA, che continuava a esistere in semi-clandestinità, come i suoi giornali. La sede era stata chiusa e dovevamo incontrarci dove capitava. Partecipavo alle attività di propaganda e di organizzazione. Una volta, non avevo ancora vent'anni, sono andato a tenere una conferenza sull'anarchismo in una cittadina non lontana da Buenos Aires, nei locali di una Sociedad de Resistencia de Obreros Panaderos⁸, cioè il sindacato panettieri. Oggi mi chiedo cosa mai gli abbia raccontato e cosa abbiano potuto capire. Ma comunque...

Hai aderito alla FORA perché ci militava uno come Humberto Correale?

Direi che le cose vanno viste in modo diverso. Come ho già detto, non è stato l'incontro con una persona in particolare ad avermi portato verso l'anarchismo. È vero che anche grazie a Humberto ho conosciuto il *movimento* anarchico e vi ho aderito, ma non è stato solo per lui. Avevo già scelto l'anarchismo.

All'epoca in Argentina esistevano due tendenze all'interno del movimento. La FORA era l'organizzazione operaia rivoluzionaria di orientamento anarchico e la FACA, la Federación Anarco-Comunista Argentina, era un'organizzazione anarchica specifica. Per ragioni che oggi immagino legate a fattori emotivi arcaici, avevo scelto le posizioni della FORA. L'anarchismo per me è sempre stato l'espressione della ribellione degli oppressi, degli sfruttati e dei poveri. La FACA aveva posizioni “specifiche”, nel senso che in quell'organizzazione gli anarchici si riunivano in quanto tali. La FORA invece organizzava i lavoratori non tanto in funzione dell'ideologia ma della mansione, dell'attività e della categoria professionale.

Se decidevi di impegnarti nella redazione di “Organización Obrera”, il giornale della FORA, lo facevi perché il giornale potesse uscire e non perché eri anarchico. Aderivi alla FORA



Buenos Aires, primi anni Cinquanta: festa in casa di amici. In realtà Eduardo non ha mai suonato la chitarra.

Quello che mi interessava più di tutto era l'anarchismo. Nel primo numero di "4 de octubre", il giornale pubblicato dal nostro Centro, incitavamo alla rivolta contro il peronismo, e per farlo cadere eravamo pronti a prendere le armi.

perché era l'organizzazione rivoluzionaria della classe operaia. Certo ci partecipavi in quanto anarchico, ma soprattutto in quanto lavoratore cosciente di essere sfruttato: c'era all'origine della FORA una sorta di consustanziazione tra la condizione operaia e l'anarchismo, e infatti era la più anarchica delle organizzazioni del movimento operaio che io abbia mai "conosciuto". E questo anche se contava molti lavoratori che non erano anarchici.

Comunque, io militavo nella FORA e partecipavo attivamente alla vita politica dell'università, in particolare quando l'università era scossa da qualche sciopero studentesco organizzato dalla FUBA e dall'ARM. Come il grande sciopero del 1951, convocato dalla Federación Universitaria Argentina (FUA), che mobilitò tutte le università del paese e che salvò la vita a uno studente comunista sequestrato e torturato dalla polizia. Pensando a questa intervista ho cercato un po' tra le carte che ho portato con me in nave dall'Argentina e ho trovato un manifesto che avevo scritto con Jorge Peries e che avevamo fatto circolare durante quello sciopero.

Ho ritrovato anche uno dei primi articoli che ho scritto: si intitolava *Empecemos de nuevo* ed è stato pubblicato nel 1948, quando ero diciottenne, su "4 de octubre". Lo cito perché esprime una sensazione che mi ha tormentato anche in seguito, ovvero quella di tornare sempre al punto di partenza. Alla fine delle superiori avevamo fondato anche una Liga Atea, di cui ho conservato la dichiarazione d'intenti, ma non ha mai funzionato veramente.

La FORA però, come hai appena detto, era un'organizzazione operaia. Quali sono state le tue prime impressioni, da giovane studente di medicina, quando hai cominciato a frequentare un sindacato (o meglio, una società di resistenza) aderente alla FORA?

In realtà, la differenza tra operai e studenti l'ho percepita in modo netto solo dopo il 1968 e qui in Francia. Per quanto riguarda l'accoglienza, direi che i vecchi militanti della FORA mi hanno subito dimostrato grande simpatia. I compagni devono aver pensato che era una buona cosa che entrassi nella federazione. Mi hanno addirittura "protetto", anche se non me ne sono accorto subito perché mi sembrava normale che si comportassero così.

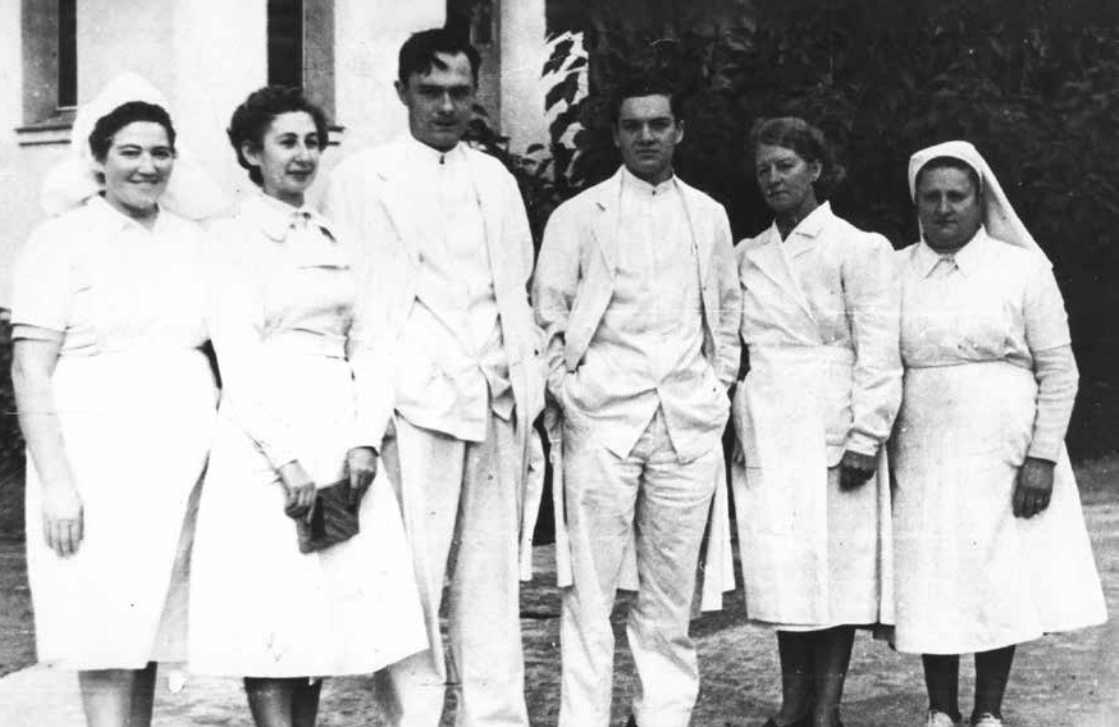
Ma la FORA riuniva gli operai e tu non eri un operaio...

È vero ma ero entrato nel sindacato degli *oficios varios* [mestieri vari]. Come al solito [ride].

In effetti, anche oggi, a cinquant'anni di distanza, sei ancora iscritto al sindacato degli *oficios varios*, ma questa volta nelle fila della Confédération Nationale du Travail, la CNT francese. Ma tornando all'Argentina, in sostanza i militanti della FORA ti proteggevano... ma tu che idea ti eri fatto di loro?

Intanto, quando dico "proteggere" bisogna intendersi, non voglio dire che fosse un atteggiamento esplicito. È un'interpretazione che faccio oggi, deducendola da un paio di situazioni che ho capito solo molto tempo dopo. Per me erano dei compagni, degli amici, delle persone che mi erano vicine nonostante la differenza di età, e questo grazie alla militanza. Come Máximo Vázquez, per fare un nome, che insieme a un altro compagno aveva creato il primo sindacato all'interno del birrifico Quilmes e poi indetto uno sciopero, a causa del quale era stato subito licenziato. Per l'esattezza il padrone della fabbrica aveva accettato le rivendicazioni degli scioperanti ma a patto che i due fondatori del sindacato lasciassero l'azienda. Quando gli chiesi come mai nessuno avesse reagito al loro licenziamento, Máximo mi rispose che l'unica cosa che importava era la condizione dei lavoratori, non la sua. E così si era ritrovato senza lavoro. I compagni avevano fatto una colletta per comprargli una carretta, da spingere a braccia, con cui vendere la frutta per strada. Un giorno era tornato dal suo giro con il carretto vuoto e, quando gli avevano chiesto se avesse venduto tutto, la sua risposta era stata: «No, non mi è rimasto niente, e neppure i soldi, perché ho regalato tutta la merce ad alcune persone che ne avevano bisogno». È questo il tipo di mentalità che ho conosciuto nella FORA. E mi vengono in mente altri compagni come Sobrino, conducente di tram, Liber [Forti], che oggi vive in Bolivia e che vedo ancora ogni tanto, Latelaro, muratore di Rosario, Teodoro Suarez, scaricatore di porto, Naso, operaio in un calzaturificio... la lista è lunga.

Esisteva comunque una differenza di mentalità tra te,



Buenos Aires, 1952 ca., Jorge Perùs e Eduardo Colombo con alcune infermiere durante il loro tirocinio medico.

A quel punto mi mancavano due o tre esami per finire gli studi, ma non potevo presentarmi per sostenerli perché Perón aveva imposto una materia obbligatoria - "l'educazione civica" - che in realtà era propaganda di regime. Siccome non intendevo sottopormi a quella messinscena, non potevo laurearmi. Per questo ho perso tre anni prima di conseguire la laurea.

che eri uno studente e cominciavi a farti una cultura, e gli altri militanti della FORA, che appartenevano alla classe operaia?

No, perché gli altri compagni erano dei "militanti anarchici" come me. Era tipico in Argentina, come lo era nel proletariato rivoluzionario dell'epoca, che i militanti fossero istruiti, che fossero degli autodidatti. Scrivevano sui giornali, tenevano conferenze, parlavano alle riunioni, e io imparavo molto da loro. Erano persone che sapevano com'era fatto il mondo. Sia Teodoro Suarez, che Humberto o Máximo, avevano alle spalle anni e anni di militanza, avevano soggiornato in diverse prigioni, anche nelle colonie penali, erano stati torturati, ecc.

Immagino che ci fossero sia militanti “colti”, che avevano speso anni e anni a lottare e organizzare, sia militanti come i *panaderos* dai quali sei andato a parlare di anarchismo e che forse non hanno pienamente capito quello che eri andato a raccontargli...

È probabile che ci sia stata un po' di incomprensione. O almeno questo è quello che credo oggi, ma all'epoca non mi ponevo la domanda. Tra l'altro era un incontro un po' clandestino. Mi ricordo ancora della sala in cui si è tenuto e di alcune domande che mi hanno fatto. Certo, loro facevano il pane e io andavo a parlargli di anarchia: il nostro scambio dev'essere stato piuttosto limitato, ma non me ne sono reso conto sul momento. Anche quando andavamo a fare le conferenze su Sacco e Vanzetti o i Martiri di Chicago, mi sembrava che tutti ascoltassero con interesse, e in effetti poi facevano sempre un sacco di domande.

Quindi hai portato avanti la militanza e in parallelo gli studi. C'è stato un momento in cui sei stato costretto ad abbandonarli?

No, non li ho mai abbandonati. Salvo un anno, quando in pratica avevo già finito medicina, ma non potevo laurearmi perché ero stato nuovamente arrestato. Quando sono uscito dal carcere, nel 1955, è iniziato un periodo difficile, mi dovevo muovere con estrema cautela perché la polizia veniva a cercarmi sia a casa sia nella clinica in cui avevo cominciato a lavorare.

La prima volta ero stato in prigione a diciotto anni, all'epoca in cui pubblicavamo un bollettino al quale collaboravano un gruppetto di ragazzi e qualche anziano, come Videla (che lavorava in una fabbrica di mattoni), Fiorito, Correale e altri. Si chiamava “Paz”, e il sottotitolo era “órgano antirreligioso y antimilitarista de la FORA del Vº congreso”. Ne uscirono solo tre o quattro numeri.

Un sabato pomeriggio dovevamo ritrovarci per preparare appunto un numero del giornale nella sede della Sociedad de Resistencia de Conductores de Carros, il sindacato carrettieri. Non c'erano più carri trainati da cavalli, ma esisteva ancora la loro vecchia sede⁹. Quel giorno era prevista anche una riunione regionale clandestina dei delegati della FORA,

ma all'ultimo momento era stata inviata una circolare per dire che la polizia era al corrente dell'incontro e che era pericoloso riunirsi. Purtroppo però quell'avviso non giunse mai a destinazione. Quando sono arrivato vicino alla sede, c'era un compagno che aspettava all'angolo della strada, mi ha chiamato e mi ha detto che c'era un problema e che non potevamo fare la riunione come previsto. Dopo poco sono arrivati anche gli altri compagni e ci siamo detti: "Ma no, non succederà niente, la polizia non verrà di certo! E poi noi facciamo una riunione per un giornale...". Insomma, alla fine siamo entrati nella sede e abbiamo fatto la riunione. Eravamo circa una dozzina, di cui alcuni "noti ai servizi di polizia". Quel giorno è successa una cosa che accade spesso nel movimento anarchico. A un certo punto è arrivato un tizio che nessuno conosceva; ci chiedevamo quale atteggiamento assumere nei confronti dell'intruso e alla fine gli abbiamo raccontato con grande semplicità cosa faceva il giornale. Era un atteggiamento falsamente calmo perché tutti sentivamo che stava per succedere qualcosa. Infatti, il tipo, che in realtà era uno sbirro, è uscito dalla sede ed è tornato più tardi insieme ad altri sbirri. Ci hanno arrestati tutti e portati prima al commissariato di quartiere e poi alla sede centrale. Il Comité de Defensa de los Presos y de los Deportados della FORA si è subito attivato, e di fatto c'era una certa apprensione perché il secondo giorno ci hanno fatto firmare una dichiarazione che attestava il nostro rilascio, ma ci hanno lasciati tutti in prigione. Alla fine non è successo niente di grave. Siamo rimasti là ancora per qualche giorno e poi ci hanno liberati.

Per me è stato molto difficile perché la polizia ha cercato di fare pressione su mio padre, mostrandogli i "precedenti" e le fedine penali di alcuni compagni che erano stati arrestati con me: militanti che erano passati da Ushuaia, dai lavori forzati e che erano stati coinvolti in faccende di illegalismo. Gli hanno consigliato di farmi ritirare la deposizione che avevo rilasciato arrivato in Centrale: era un modulo stampato in cui avevo dovuto indicare il motivo dell'arresto, la "religione" e l'"ideologia". Nella casella della religione avevo messo "nessuna" e in quella dell'ideologia avevo scritto "anarchico". I poliziotti hanno fatto vedere a mio padre cosa avevo scritto e hanno aggiunto: "Con questo suo figlio è spacciato per sempre. Non potrà più far niente, non potrà lavorare, e tutto

il resto". Immagina cosa può voler dire per un padre... è stato un momento difficilissimo e questa storia l'ha profondamente scosso. Eppure mio padre mi ha sempre rispettato, e questo è un atteggiamento che ho sempre molto apprezzato. Mia madre invece cercava di farmi cambiare idea, e appunto per questo lo scontro era frontale e la mia contestazione sempre più aspra. Oltretutto era capace di ricorrere a qualsiasi stratagemma pur di influenzarmi, perfino a quelli più "inconfessabili", come quella volta che per farmi andare in chiesa in occasione di una ricorrenza familiare ha telefonato a una ragazza di cui ero innamorato perché mi convincesse a metterci piede. Ma come vedi non è riuscita a farmi cambiare strada [ride].

Qual era la situazione della FORA quando sei arrivato?

Buenos Aires, Facoltà di medicina, sala del Consejo Universitario, 1955: riunione dei delegati di varie organizzazioni studentesche per discutere la riorganizzazione dell'Università dopo la caduta di Perón. Eduardo è il primo a sinistra.



Dopo il colpo di Stato degli anni Trenta, il cui scopo principale era stroncare il movimento operaio, per tutto il decennio successivo i militanti avevano dovuto affrontare la prigione, la colonia penale, la deportazione, le condanne a morte e i processi per associazione illecita quando si tentava di ricostruire i sindacati. Ciononostante le azioni erano proseguite, anche se non c'era più un movimento operaio in grado di agire in quanto tale. I sindacati "anarchici" esistevano ancora, ma adesso erano in minoranza rispetto agli altri sindacati di orientamento socialista, sindacalista e comunista, anche se questi ultimi non sono mai stati numericamente importanti. La FORA continuava la sua attività "rivoluzionaria", aveva ancora varie sedi e persino alcune testate sindacali, ma tutto si svolgeva in semi-clandestinità. Per esempio, sui giornali non veniva mai stampato l'indirizzo della tipografia o il nome del responsabile. Si potevano fare le riunioni, ma ogni tanto arrivava la polizia. Le manifestazioni in strada erano vietate e talvolta i militanti venivano arrestati. Dopo la caduta di Perón nel 1955 tutte le sedi della FORA furono riaperte, ma sfortunatamente le biblioteche dei sindacati e degli Atenei erano state saccheggiate dalla polizia e disperse. Questo periodo di rinnovamento è durato una decina d'anni. Anche prima del 1955 c'erano comunque attività "foriste" in senso stretto: a Buenos Aires e un po' ovunque nel paese venivano organizzati scioperi e assemblee dai sindacati dei tassisti, dei conducenti di mezzi pubblici, degli idraulici, dei calzolai e via dicendo. Per esempio, nell'agosto del 1952 il sindacato dei portuali di Buenos Aires indisse uno sciopero contro la sottrazione obbligatoria di una giornata di salario per erigere un monumento a Eva Perón. Sei operai della FORA furono arrestati e torturati, insieme a diversi membri del Consiglio federale. Ne seguì un'importante mobilitazione e, durante una riunione dei militanti, venne eletto un Consiglio federale d'emergenza, di cui facevo parte anch'io. Non so dire quanti militanti riuscissero a mobilitare quelle azioni, ma dopo la caduta di Perón le iniziative pubbliche portavano in strada un migliaio di persone e a un'assemblea di lavoratori portuali potevano parteciparne diverse centinaia. Insomma, c'era gente.

Quali sono stati i momenti salienti della tua militanza dal 1946 al 1956?

In quel periodo, oltre al CEDQ e al giornale "4 de octubre", a Quilmes avevamo costituito nella FORA locale un sindacato di *oficios varios* e anche un piccolo gruppo di *panaderos*.

Dici "avevamo costituito", ma tu non eri un *panadero*...

È vero [ride], ma devi immedesimarti nello spirito dell'epoca: eravamo un gruppo di militanti che agiva in una situazione di semi-clandestinità. Dopo aver creato questo sindacato interprofessionale, di *oficios varios* appunto, abbiamo ragionato sulla possibilità di trovare una sede e, al tempo stesso, ci siamo messi in contatto con i *panaderos* che erano nella FORA già da tempo. Tra di loro c'erano anche degli ex-operai diventati piccoli imprenditori. È con loro che ci siamo riuniti per riflettere sulla creazione di un "sindacato panettieri". In quel momento l'impulso non veniva dalla base. C'era sì una struttura militante formata storicamente su una base reale, ma quando i militanti non riuscivano più a restare in contatto con questa, la base si disperdeva. Esisteva solo quando i militanti erano attivi, altrimenti non faceva niente e si disperdeva. Ed è proprio quello che è successo più tardi. Oltre a questi sindacati avevamo fondato anche l'Agrupación Anarquista de Quilmes, più o meno con gli stessi militanti. L'avevamo creata perché la FORA aveva un fine anarchico, ma la propaganda anarchica si faceva sempre tramite i gruppi e gli Atenei vicini all'organizzazione, per questo ci sembrava naturale creare un gruppo anarchico specifico. Sono entrato all'Università a diciassette anni e a venti, dopo tre o quattro anni di studi, ho cominciato a fare il tirocinio al Bosch, un piccolo ospedale municipale in un quartiere povero della capitale, dove facevo i turni di guardia medica. Ci sono andato per due o tre anni, poi ho dovuto smettere perché non mi potevano pagare: non avevo la tessera del partito peronista, obbligatoria in tutti i servizi pubblici. Quell'ospedale era vicino alla prigione di Caseros, dove erano rinchiusi molti compagni arrestati dopo uno sciopero del sindacato degli idraulici. Un giorno, grazie all'ambulanza dell'ospedale, sono riuscito a entrare nella prigione per vedere i compagni che avevano cominciato a fare uno sciopero della fame. Qualche anno fa, dopo aver vissuto vent'anni in Francia, sono tornato in Argentina e ne ho rivisti alcuni. Uno di loro mi ha detto: "Ti ricordi di quella volta che sei venuto a trovarci in prigione

Rosario, 1961: Eduardo parla come delegato de "La Protesta" al Congresso della FLA. Davanti a lui, seduti, Rafael Grinfeld e Horacio Roqué.

L'esistenza dello Stato presuppone la gerarchia, infatti di solito si parla di piramide sociale: in cima le élite che detengono il potere, in quanto potestas, dominio, e in basso il popolo, gli assoggettati. In alto la ricchezza, in basso la miseria. Ma se guardiamo bene la società nel suo insieme, ci rendiamo conto che le sue diverse parti si sostengono, si appoggiano, le une alle altre e si nutrono a vicenda. Nessuna società gerarchica può funzionare senza un certo grado di "servitù volontaria".



quando facevamo lo sciopero della fame? C'è qualcosa che forse non sai: quando te ne sei andato, i secondini ci hanno messo le camicie di forza e ci hanno costretti a mangiare". Gli ho chiesto perché non me l'avevano mai raccontato e lui ha risposto: "Ma... per non angustiarti!" [ride]. Ecco un altro esempio di quell'atteggiamento di protezione e attenzione verso gli altri che mi è diventato evidente trent'anni dopo i fatti! Per tornare alla mia situazione economica, siccome non potevo esser pagato dall'ospedale dove facevo il tirocinio, ho dovuto lavorare in diversi altri ospedali fuori dalla capitale. Con il mio amico Periès siamo andati a cercare lavoro negli ospedali della Croce Rossa, alla periferia di Buenos Aires, che erano gestiti da una commissione interna all'ospedale. Se questa non era peronista, potevamo lavorare ed essere pagati, anche se non avevamo la tessera del partito. È stato così che ho lavorato negli ospedali di Villa Ballester e di San Isidro, entrambi molto lontani da casa mia.

Verso la fine del peronismo, negli anni 1953-1954, ci fu un grande movimento studentesco contro il controllo peronista sull'università, che stilò al contempo una lunga lista di rivendicazioni. Fu così che rientrai nel movimento studentesco. A quel punto mi mancavano due o tre esami per finire gli studi, ma non potevo presentarmi per sostenerli perché Perón aveva imposto a tutta l'università una materia obbligatoria - "l'educazione civica" - che in realtà era propaganda di regime. Siccome non intendevo sottopormi a quella messinscena, non potevo laurearmi. Per questo ho perso tre anni prima di conseguire la laurea.

Nel frattempo militavo ed ero tirocinante in una clinica privata: facevo tutto quello che fa un medico, solo che erano gli altri a firmare al posto mio perché non avevo il titolo. Come dicevo prima, c'era stato uno sciopero molto importante all'università e ovviamente c'erano stati degli arresti. In una delle manifestazioni lampo che facevamo all'epoca ero stato arrestato e portato in prigione. Per l'esattezza mi hanno scarrozzato con un cellulare della polizia dal commissariato di Urquiza (sede della famigerata "Sezione speciale") fino al Palazzo di giustizia e poi alla prigione di Villa Devoto, dove sono rimasto quasi quattro mesi senza essere processato, "a disposizione del Potere esecutivo" per via dello stato d'emergenza. Una volta liberato ho scoperto che il mio fascicolo universitario, come quello di tutti gli altri arrestati, era sparito.

In pratica non risultava che io avessi frequentato la Facoltà di medicina. Oltretutto, mio padre, in quanto professore, aveva ricevuto una lista con i nomi degli studenti che non potevano presentarsi all'esame, e tra questi figurava anche il mio.

Nel giugno del 1955 c'era stato un tentativo fallito di colpo di Stato, organizzato da una parte dell'esercito con il sostegno dei civili, e Buenos Aires era stata bombardata. A questo punto Perón fu costretto a cambiare atteggiamento e infatti iniziò a mostrare qualche apertura. E fu così che i nostri fascicoli riapparvero. Nel frattempo noi avevamo costituito dei Grupos de Defensa universitari, ordinati per facoltà, e coordinati da tre persone, di cui una ero io. Agivamo in parallelo con i Centros Estudiantiles della FUBA, che in quel momento erano fuori legge. Ci occupavamo di reperire le armi necessarie e i soldi per acquistarle (avevamo sottratto del denaro, ma questo è un dettaglio!). All'epoca abitavo sempre a Quilmes, non più con i miei genitori ma con la mia compagna di allora, e uscivo di casa sempre armato. È vero che per circa due anni non ho studiato granché. Ci sarebbero così tanti aneddoti da raccontare! Per esempio nell'ottobre del 1954 la FUA proclamò lo sciopero in tutte le università del paese. Ci furono manifestazioni lampo e azioni di vario tipo nelle facoltà, che ovviamente erano tutte vietate e portarono trecento studenti nelle galere di tutto il paese. Durante i mesi di sciopero ci riunivamo all'alba per assegnare i luoghi dove dormire, perché nessuno dei militanti poteva tornare a casa. Nella Facoltà di medicina i gruppi nazionalisti volevano impedire le attività militanti perché tra gli studenti c'erano, come accade sempre, degli indifferenti e dei crumiri. Noi, invece, eravamo decisi a svuotare l'università e così a un certo punto entrammo e costringemmo tutti a uscire lanciando dei lacrimogeni. Durante gli ultimi giorni del regime, tutte le università erano state occupate e avevano cominciato a funzionare sotto la direzione dei Centros Estudiantiles. Ma a quel punto la FUA decideva di delegare la direzione delle facoltà al governo nazionale e di incontrare, proprio per negoziare quel passaggio, uno dei capi dell'insurrezione militare: diedi immediatamente le dimissioni da delegato della FUBA al consiglio direttivo della FUA.

In un'altra occasione, tra il 1956 e il 1957, ovvero sotto il nuovo regime, la polizia aveva fatto una perquisizione a dir poco energica nella mia abitazione, per via di uno sciopero



Argentina, primi anni Sessanta: Heloísa Castellanos e Eduardo Colombo durante un viaggio in treno.

Quando sono uscito dal carcere è iniziato un periodo difficile, dovevo stare molto attento perché la polizia veniva a cercarmi sia a casa sia nella clinica in cui avevo cominciato a lavorare.

dell'industria tessile a Quilmes sostenuto dal nostro gruppo. Poco tempo dopo, qualcuno suonò alla porta di casa dopo mezzanotte. Scesi le scale per andare ad aprire con la pistola in mano. Ma era Altozano, un compagno operaio che partecipava allo sciopero, una persona di totale fiducia: aveva combattuto sia in Spagna che in Francia, poi era stato deportato a Mauthausen, sopravvivendo anche al campo. Con lui c'era un altro operaio del comitato che coordinava lo sciopero. Allora misi giù la pistola e iniziammo a discutere delle azioni da fare nei giorni successivi. In realtà l'"altro operaio" era una spia. La notte dopo, quasi alla stessa ora, qualcuno suonò di nuovo alla porta. Ma questa volta c'erano undici tizi in abiti civili che si precipitarono dentro e perquisirono, sequestrarono e spararono persino un colpo in camera. Quella notte, però, io non c'ero perché ero di guardia, e anche le volte successive non mi trovarono mai a casa. Dopo la caduta di Perón, la FORA ha ricostituito rapidamente diversi sindacati, come testimoniano le pagine de "La Protesta" che ora usciva di nuovo regolarmente ogni due settimane. Ai tempi di Perón i sindacati erano stati imbrigliati in una centrale unica - la CGT - e la quota associativa, obbligatoria, era prelevata direttamente dal salario. La FORA era stata quindi costretta ad accettare la doppia affiliazione. Con il successivo

colpo di Stato, autodefinitosi *Revolución Libertadora*, i militari, soprattutto quelli della Marina, erano intervenuti nella CGT imponendo in ogni sindacato un ufficiale di Marina in rappresentanza del governo e con funzioni di controllo. La FACA, che ora si chiamava Federación Libertaria Argentina (FLA), era venuta a patti con questa imposizione nelle categorie professionali in cui era tradizionalmente molto presente, come tra i tipografi. Mentre noi alla FORA e al giornale "La Protesta" non volevamo accettarla. Nel frattempo la Federación de Obreros en Construcciones Navales (FOCN), uscita dalla clandestinità e di conseguenza rientrata in possesso della sua sede a La Boca, il quartiere portuale della capitale, riprese la sua attività sindacale

Buenos Aires, giugno 1962, sede della Federación de Obreros en Construcciones Navales, festa per l'anniversario de "La Protesta": (da sinistra a destra, seduti) Manuel Carreira, Antonio Peralta, Alberto Bianchi, Humberto Correale; (in piedi) ignoto, Eduardo Colombo e Pilar Correale, l'unica donna del gruppo alla quale è stato possibile attribuire il nome.



rafforzata dall'adesione di tremila operai della più grande officina di riparazioni navali. Quella federazione, pur non aderendo alla FORA, si situava sulla stessa linea rivoluzionaria. Nel 1956 la FOCN chiese agli armatori la riduzione della giornata lavorativa a sei ore. Il rifiuto scatenò lo sciopero più lungo del secolo, tredici mesi, nel corso dei quali un operaio fu assassinato dai "crumiri", più di settemila lavoratori parteciparono allo sciopero e trecento di loro furono incarcerati in varie prigioni del paese. Ovviamente ci fu una mobilitazione generale per sostenere lo sciopero, gli scioperanti e le loro famiglie. Ma finì male. Il sindacato padronale e il ministero della Marina crearono un sindacato riconosciuto dal ministero del Lavoro che venne integrato nella CGT e che si accaparrò gli operai sfiniti dallo sciopero. I militanti dovettero mettersi alla ricerca di altri punti di rottura. Io passai da collaboratore a membro del comitato di redazione de "La Protesta" che ormai poteva uscire quasi liberamente. Il 26 dicembre 1956 finalmente mi laureai in medicina. In quel periodo continuai a lavorare alla clinica di Quilmes, ma questa volta in modo "ufficiale", e a prestare gratuitamente la mia opera all'ospedale Rawson di Buenos Aires. Inoltre cominciai a lavorare come libero professionista nella mia città natale. Pian piano ho iniziato a interessarmi alla psicosomatica e alla psichiatria, anche se è fortemente sconsigliato occuparsi di psichiatria nel proprio "villaggio", soprattutto se si è impegnati in una militanza che puzza di zolfo...

Verso il 1959 mi sono separato dalla mia compagna di allora e qualche anno dopo mi sono trasferito a Buenos Aires. Lì ho continuato a praticare la psichiatria ospedaliera, ho aperto uno studio e ho cominciato la mia formazione psicoanalitica, non senza difficoltà per via delle ristrettezze economiche. Avevo già frequentato il primo corso di psicologia sociale che si era tenuto in Argentina alla Facoltà di psicologia e sociologia. Poco dopo ho cominciato a insegnare questa disciplina prima come assistente e, dal 1962, come professore incaricato nelle università di La Plata, Rosario e Buenos Aires. In quel periodo ho iniziato a convivere con Heloisa Castellanos, una giovane psicologa, e qualche anno dopo sono nati i nostri due figli. Riguardando le mie carte dell'epoca mi sono accorto che nel periodo che va dal 1956 al 1966 ho tenuto un gran numero di conferenze, laboratori e corsi a Buenos Aires, Rosario, Córdoba, La Plata e Montevideo.

Tra le attività militanti ricordo le "chiacchierate" alla Biblioteca José Ingenieros (a Buenos Aires), all'Ateneo Anderson Pacheco di Avellaneda (periferia di Buenos Aires), alla Federación Local di Buenos Aires (FORA), e a Córdoba, in particolare nel 1959 per l'anniversario dell'esecuzione di Sacco e Vanzetti e sempre per la stessa ragione nel 1961, in un incontro organizzato dal Comité de Defensa de los Presos y de los Deportados della FORA. Inoltre nel 1957 si è tenuto a Montevideo il primo congresso della Federación Anarquista Uruguaya (FAU), alla quale io e Gregorio Naso abbiamo partecipato come delegati de "La Protesta", e nel 1960 sono stato a Santiago del Cile, per un incontro regionale del movimento anarchico cileno, in compagnia di Luis Danussi, delegato della FLA. E così via. Durante quegli anni queste sono state attività regolari. Abbiamo inoltre fondato la casa editrice Proyección, nella quale ho investito molte energie, anche per dar vita a una struttura in cui le differenti tendenze che la componevano fossero equilibrate.

Qual era la situazione del movimento anarchico all'inizio degli anni Sessanta in Argentina?

Dopo il lungo sciopero dei *navales* terminato con la sconfitta del sindacato che organizzava la totalità dei lavoratori del settore - *metalúrgicos navales* (metalmeccanici navali), *caldereros* (calderai), *calafateros* (calafati), *pintores y rasqueteadores* (verniciatori e piattatori), *carpinteros de ribera* (carpentieri navali) - il movimento andò incontro a un lento declino. Tuttavia, nel 1960 si registrò un'intensa attività a causa di un altro importante sciopero, organizzato questa volta dal sindacato degli idraulici. Venne parallelamente costituita una commissione per la liberazione dei prigionieri, composta solo da organizzazioni anarchiche, che dopo un anno di lotta ottenne la liberazione della quasi totalità dei duecento detenuti, tra idraulici e conducenti di mezzi pubblici aderenti alla FORA. Per i sindacati diventava però sempre più difficile, per via del loro isolamento, attenersi in modo esclusivo al principio dell'azione diretta, condizione per esempio indispensabile per far parte della FORA. Non dimentichiamo che la FORA rifiutava che i contratti di lavoro negoziati direttamente con il padronato dovessero poi ricevere l'approvazione del ministero del Lavoro. Era previsto dalla legge, ma la FORA non lo accettava. Non era certo facile mantenere una tale posizione,

anche perché il padronato invocava l'esistenza di quella norma per resistere alle richieste sindacali. Il ricorso allo sciopero e ai sabotaggi diventava così inevitabile. Era impossibile gestire le cose pacificamente. Per questo motivo, in occasione di un'assemblea regionale della FORA, una parte importante e attiva dei militanti anarchici, tra i quali Carlos Kristoff del sindacato degli idraulici, decise di lasciare la struttura federale per poter "mantenere in vita" il proprio sindacato. Questi eventi hanno contribuito al ristagno del movimento. I giornali e le case editrici, però, proseguivano, così come tutte le altre attività culturali.

Pensando a quell'epoca rivedo la foto scattata nella grande sede della FOCN. Era un giorno di giugno 1962 e festeggiavamo un anniversario de "La Protesta" bevendo un bicchiere di vino. È piuttosto interessante perché sono ritratti diversi compagni che non sono né de "La Protesta" né della FORA bensì della FLA, come ad esempio Manuel Carreira e Antonio Peralta. C'è anche Alberto Bianchi che, negli anni Venti, aveva fatto parte della redazione di un altro giornale anarchico, "La Antorcha", che aveva un approccio opposto a quello de "La Protesta". E poi sono ritratte delle donne che conosco ma di cui non ricordo il nome: le conoscevamo con il nome dei loro compagni quando non erano proprio militanti. Come sai, prima del 1968 non c'era la stessa visione di oggi. Credevamo fermamente nell'uguaglianza tra uomo e donna. Un militante era considerato allo stesso modo che fosse un uomo o una donna. Ma nella pratica "le compagne dei compagni" erano implicate sostanzialmente in attività che si potrebbero definire "non politiche" ma piuttosto di solidarietà. Per esempio, se qualcuno dei membri del Comité de Defensa de los Presos y de los Deportados si ritrovava in gattabuia, erano le compagne che subentravano. Le donne militanti non erano numerose, potrei citare Juana Rouco-Buela, Concepción Fernández e qualche altra.

Vorrei ricordare che in quegli anni non c'era una sola operaia nei cantieri navali, nei porti, nelle fabbriche di mattoni, fra i panettieri o fra i tipografi. Qualcuna lavorava nell'industria tessile, ma non era quasi mai nel sindacato della FORA.

In quella foto ci sei anche tu. Porti una camicia bianca e una cravatta. Sei proprio un dottore...

Non credere. Tutti all'epoca portavano la cravatta. Pensa a quella storia che ho raccontato al convegno di Grenoble¹⁰. Una domenica organizziamo un incontro clandestino in un parco pubblico, pensando che in un luogo molto frequentato la nostra riunione passi inosservata. Tutti gli operai sono venuti vestiti con l'abito della domenica, cioè giacca nera e cravatta dello stesso colore, se non addirittura una *lavallière*! Riesci a immaginarti un gruppo di uomini tutti vestiti a festa che si incontrano in un parco per una riunione anarchica? Eravamo visibili a un chilometro di distanza... si capiva subito che non eravamo andati lì per fare un pic-nic! Ti racconto questo aneddoto per dire che allora la cravatta non era il simbolo di un particolare *status* sociale.

Nel 1962 c'erano dei giovani nel movimento anarchico?

Sì, c'erano dei giovani, ma non erano molto numerosi. C'era soprattutto la generazione precedente alla mia, ovvero quelli che avevano una sessantina d'anni, come Vicente e Roque Francomano, Humberto Correale, Esteban Delmastro, Alfredo Seoane, Gregorio Naso. Nel gruppo dei miei coetanei, tra i trenta e i quarant'anni, c'erano Liber Forti, Carlos Kristoff, Oscar Milstein, Noe Bursuk, Jorge Solomonoff, Jorge Periès, Guillermo Savloff (che poi venne rapito e assassinato dalla Tripla A¹¹) e qualcuno più giovane. I giovanissimi hanno cominciato a militare veramente dopo il 1968.

Cos'è successo tra il 1962 e il 1968? Ti sei sistemato e non hai più avuto problemi di soldi...?

Ne avevo eccome di problemi [ride]. Quando vivevo a Buenos Aires con Heloísa, gli impiegati del gas, della luce e del telefono passavano nelle case a riscuotere le bollette. Quando suonava il campanello d'ingresso, ci è capitato più volte di rimanere immobili, senza fare rumore, per far credere che non eravamo in casa e rimandare i pagamenti. Certo, insegnavo, ma spesso mi pagavano in ritardo e soprattutto non mi pagavano granché. Nel 1964, quando è nata mia figlia Laura, andavo a fare lezione a La Plata a sessanta chilometri a sud di Buenos Aires. Quando finivo riprendevo subito il treno per andare a Rosario, a quattrocento chilometri a nord, per tenere un altro corso e poi, il giorno



Eduardo nel 1957 (foto di Grete Stern).

C'è stato un periodo in cui i miei peggiori nemici erano, nell'ordine, i preti e poi i militari. In un altro momento era vero il contrario! Oggi, con uno sguardo più filosofico, direi che il pericolo maggiore sta nella religione, perché è sul piano della trascendenza divina che si costruisce l'intero sistema di dominio simbolico e immaginario.

dopo, tornavo a Buenos Aires. La mattina, all'ospedale, esercitavo gratuitamente come psichiatra, ed ero all'inizio della mia carriera di psicoanalista e dunque non avevo molti pazienti. Insomma, non guadagnavo molto.

Tra il 1962 e il 1968, oltre al tuo impegno nella redazione de "La Protesta", hai partecipato ancora a scioperi o ad attività simili?

No, ma i grandi movimenti sociali erano finiti, per quel che ricordo. Poi, nel 1966, un nuovo colpo di Stato militare mise fine a dieci anni di governo civile relativamente liberale. Eravamo tornati agli anni bui, soprattutto all'università, dove peraltro c'era stato un vero e proprio sviluppo scientifico e intellettuale. Di nuovo schiacciata dai militari, l'università finì nelle mani dei cattolici ultramontani. Così la polizia entrò nelle facoltà e ci fu la "notte dei lunghi coltelli". Io insieme ad altri docenti riuscimmo a scappare da una finestra. Per me fu la fine della carriera universitaria.

Ci sono stati altri fatti salienti per l'anarchismo in quel periodo, oltre alle "guerre fratricide"?

All'epoca non c'erano più "guerre fratricide". Le divergenze sull'illegalismo tra "La Antorcha" e "La Protesta" risalgono

a molto tempo prima. "La Antorcha", come testata, era scomparsa ormai da diversi decenni e il disaccordo tra FORA e FLA si era via via attenuato. Di fatto questa distensione era il frutto dell'indebolimento del movimento stesso. Rimanevano le divergenze teoriche ma eravamo soprattutto compagni e facevamo le cose insieme. Mi ricordo dell'incontro organizzato alla FLA di Buenos Aires in occasione della visita di Herbert Reed. C'erano così tante persone che la sala non riusciva a contenerle tutte e alcune erano per strada. I poliziotti, ovviamente, volevano "assistere", perché così tanti anarchici creavano disordine. La polizia del quartiere chiese istruzioni alla Centrale ma poi ricevette una telefonata dall'ambasciata inglese che diceva di trattare nel migliore dei modi l'oratore, perché era un certo *Sir* Herbert Reed. Fu davvero divertente! Tra l'altro, le varie tendenze del movimento collaboravano con la casa editrice Proyección, che avevano fondato di comune accordo. Pur presentandosi all'esterno come una casa editrice commerciale, la linea editoriale di Proyección era decisa dall'assemblea annuale dei suoi membri, che appunto includeva tutto il movimento.

Partecipavano all'assemblea a) il gruppo Túpac (di cui facevano parte le edizioni Túpac e il giornale "La Obra" animato da Antonio Rizzo e dai fratelli Vela), "La Protesta", la Biblioteca José Ingenieros e un gruppo anarchico di periferia che condivideva le nostre idee sull'anarchismo; b) la FLA con Jacobo Prince, i Quesada, Jacobo Maguid, Enrique Palazzo, oltre a Diego Abad de Santillán, Pedro Herrera e Manuel Villar, che avevano fatto parte del Comité Peninsular della Federación Anarquista Ibérica (FAI) durante la guerra civile spagnola; c) la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), tra i cui delegati c'era Gerardo Gatti, che qualche anno dopo fu sequestrato in Argentina e morì a causa delle torture inflitte dai militari; d) infine la Lanera, una cooperativa di militanti che esportava lana di pecora e che in base a una clausola del suo "patto associativo" riversava una parte degli utili per finanziare il movimento.

La sede era in Avenida de Mayo, nel centro della capitale, e alcuni compagni stipendiati si occupavano della parte amministrativa di questa casa editrice anarchica che, durante i suoi circa quindici anni di attività, ha fatto un importantissimo lavoro editoriale per la diffusione delle nostre idee.

La FLA, dal canto suo, pubblicava anche la rivista teorica "Reconstruir" e il periodico "Acción Libertaria". Durante

quegli anni, insomma, il movimento anarchico, anche se più debole che in passato, era sempre attivo. Nonostante la base costituita dalle Sociedades de Resistencia si fosse ormai ridotta, i militanti di estrazione operaia erano comunque presenti. Per esempio, quelli che si occupavano della redazione e dell'amministrazione de "La Protesta" erano, tra gli altri, [Vicente] Francomano, falegname, Delmastro, ascensorista, Milstein, ingegnere, Solomonoff, sociologo disoccupato, Savloff, pedagogista, Seoane, linotipista, Naso, operaio in un calzaturificio, io e Periès, medici, López, metalmeccanico, Bursuk, contabile. Gli operai, insomma, erano fortemente rappresentati all'interno della redazione della "Protesta" e durante l'assemblea generale annuale la base che la costituiva era in maggioranza operaia.

Sai quante persone erano abbonate a "La Protesta"?

Nessuna, perché il giornale non era distribuito tramite posta. Non bisogna dimenticare che dal 1946 al 1956, e praticamente sempre dal 1930, non si poteva fare niente "legalmente": militavamo lo stesso, ma in una situazione di semi-clandestinità. Durante il peronismo, per esempio, c'era una tipografia gestita da un socialista, una brava persona, che ci lasciava i macchinari la domenica o la sera per farci lavorare sulla linotype e poi stampare manualmente! Una volta abbiamo stampato da lui un volantino durante uno sciopero dei portuali e la polizia lo ha arrestato e torturato. Insomma, non era per niente semplice...

Più tardi siamo riusciti a organizzare delle azioni pubbliche, nonostante gli interventi costanti, ma limitati, della polizia. Non c'era una vera e propria censura, però la polizia andava in tutte le tipografie che stampavano il nostro giornale e faceva pressione sui proprietari affinché smettessero di farlo. Questo ci costringeva a cambiare spesso tipografia. Per di più all'epoca la carta era razionata e dovevamo procurarcela al mercato nero. Stampavamo tra le mille e le duemila copie. Certe volte ci è capitato di stamparne tremila, per esempio nel maggio del 1968. Comunque "La Protesta" non viveva grazie alle vendite ma al sostegno economico dei militanti.

Torniamo al tuo percorso esistenziale. Perché ti sei lanciato nella psichiatria?



Rosario, 1961, riunione nei locali della Unión Socialista Libertaria: Eduardo Colombo, Juan Lazarte e Manuel Carreira.

Era tipico in Argentina, come lo era nel proletariato rivoluzionario dell'epoca, che i militanti fossero istruiti, che fossero degli autodidatti. Scrivevano sui giornali, tenevano conferenze, parlavano alle riunioni, e io imparavo molto da loro. Erano persone che sapevano com'era fatto il mondo.

All'inizio facevo il medico di base nello studio di mio padre, a Quilmes. Poi ho lavorato in un ospedale la mattina e il resto del tempo in un'industria tessile e alle ferrovie come medico del lavoro. Quando sono andato via dalla casa dei miei genitori, ho preso in affitto un appartamento a Quilmes con Silvia Coppola, la mia compagna d'allora, anche lei studentessa di medicina, e un altro compagno. Puoi immaginarti che putiferio avesse scatenato all'epoca, e in una piccola città in cui tutti si conoscono, il fatto che una coppia non sposata visse insieme. Il nostro stile di vita era un affronto per quel tipo di società, la cui reazione di ritorno era violenta. Silvia, per esempio, al di

fuori della cerchia ristretta dei nostri amici non era mai invitata da nessuna parte. Io ero accettato solo se andavo da solo... Era una situazione talmente insopportabile che un giorno avevamo addirittura pensato di sposarci, ma a quel punto le cose tra di noi si erano complicate e, in realtà, avevamo già deciso di separarci. Ma torniamo alla psichiatria. All'inizio non mi interessava granché: ero più attratto dalla patologia sociale. Poi, per un periodo lavorai nel reparto psichiatrico dell'ospedale Rawson, dove entrai in contatto con colleghi che avevano interessi affini ai miei. Così cominciai a lavorare con Enrique Pichon-Rivière facendo terapia di gruppo e terapia familiare. Più tardi iniziai a insegnare psichiatria alla Facoltà di medicina ed entrai nella redazione di "Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina", un'importante rivista specializzata.

Come ti ho detto, avevo già cominciato a muovere i primi passi nell'ambito della psicologia sociale. A insegnare per la prima volta questa disciplina a Buenos Aires era stato chiamato un autodidatta che conosceva perfettamente la questione. Ho seguito con grande interesse le sue lezioni e poi ho insegnato per un po' questa materia alla Facoltà di filosofia. Quando la psicologia sociale è entrata nel programma della Facoltà di psicologia dell'università di La Plata, sono stato a mia volta chiamato come docente, e ho continuato a insegnare fino al colpo di Stato di Onganía.

La psicologia sociale mi interessava per i suoi legami con la filosofia e la politica. Tra l'altro, durante il biennio 1964-1965 le mie attività universitarie hanno facilitato la pubblicazione, presso Proyección, del libro *La personalità autoritaria* di T. W. Adorno e altri, un libro fondamentale per comprendere l'articolazione tra personalità e società. Poi sono arrivato alla psicoanalisi, proprio perché mi è sembrata la teorizzazione che permetteva, tramite l'inconscio, di comprendere questa articolazione tra l'individuale e il sociale.

Prima di diventare analista, però, bisogna essere psicanalizzati, e fare un'analisi significava, e significa tuttora, spendere un sacco di soldi. Infatti bisognava fare quattro sedute a settimana: era questa la regola imposta dall'Associazione Psicoanalitica Internazionale. Per pagare queste sedute l'unica soluzione era avere dei pazienti. Solo quando ho cominciato ad avere dei pazienti ho potuto avviare la mia analisi personale. In seguito, e dopo varie vicissitudini, ho seguito i seminari dell'Asociación Psicoanalítica Argentina perché,

per essere riconosciuto analista, dovevo fare una formazione presso l'associazione.

Il fatto che tu fossi anarchico ha rappresentato un ostacolo in questa formazione e nell'ottenimento del relativo *status*?

No, per niente. Nessuno, o quasi, in ambito professionale era al corrente della mia militanza anarchica. Comunque sia, è molto difficile stabilire le cause delle difficoltà che si incontrano nella vita. Questo mi fa venire in mente, anche se mi allontano dalla tua domanda, che nonostante tutte le difficoltà, ho avuto molta fortuna. Neppure la polizia faceva il collegamento tra me e il mio anarchismo. Quello che ti sto per raccontare ne è forse stato il motivo.

Al momento dell'iscrizione all'università mi fu richiesto un "certificato di buona condotta", una sorta di fedina penale immacolata. Per ottenerlo era necessario avere la carta d'identità (all'epoca avevo diciassette anni). Il poliziotto che ha compilato il mio documento si è sbagliato. Ha messo sulla carta d'identità un numero diverso di quello scritto sulla mia fedina penale, quella che in Argentina si chiama *prontuario*. Per cui, quando mi hanno arrestato per la prima volta, portandomi in quel caso negli uffici dell'Orden gremial¹², non hanno trovato nessun fascicolo a mio nome e quindi ne hanno aperto uno nuovo. La stessa cosa è successa la seconda volta, quando mi hanno invece portato negli uffici dell'Orden político. Così, quando sono stato nuovamente arrestato durante lo sciopero universitario, sono stato liberato abbastanza celermente dato che i primi a essere rilasciati erano quelli che non avevano precedenti.

Ricordo che eravamo un centinaio stipati in una grande cella comune, e lì c'era un altro studente, per niente militante, che durante lo sciopero era andato all'università solo per vedere cosa succedeva, ed era stato arrestato. Aveva il mio stesso cognome, Colombo, ma un altro nome. È successo che a quel poveraccio gli hanno affibbiato la mia fedina penale e quindi è rimasto in prigione per alcuni mesi. Questa storia ha avuto la sua importanza perché nel 1969, quando ci preparavamo a emigrare, la polizia stava ancora cercando di scoprire chi fosse il Colombo indicato come editore responsabile de "La Protesta". Ovviamente, dopo il colpo di Stato del 1966 il giornale usciva senza menzionare né l'editore né lo stampatore.

Prima di parlare dell'arrivo in Francia, potresti dirci qualcosa di più sull'anarchismo argentino a ridosso del 1968?

Penso che l'anarchismo argentino dell'epoca fosse simile a quello italiano e spagnolo di prima della seconda guerra mondiale. Era un anarchismo prevalentemente operaio, anche se è vero che, a differenza della FORA, nella FLA c'erano numerosi intellettuali, compresi alcuni professori universitari. E tuttavia la sua base è sempre stata di estrazione operaia. Da un punto di vista ideologico si potrebbe dire che era un anarchismo rivoluzionario e di classe, una definizione che però non si utilizzava perché l'anarchismo era soprattutto legato all'idea di un superamento delle classi. Nondimeno, era un superamento che poteva realizzarsi solo a partire dalle lotte della classe operaia. L'ideologia del movimento era dunque operaista. Inoltre era rivoluzionario perché non c'erano compromessi di classe, né collaborazioni, né petizioni al Potere, né arbitrati, né leggi per regolare il lavoro o lo sciopero: per definizione, l'unica via era l'azione diretta.

In Argentina, tutte le teorie anarchiche dell'epoca andavano in questa direzione, compresa la FLA che, secondo il mio punto di vista, aveva comunque tendenze piuttosto "liberali". In sostanza il nostro era un anarchismo malatestiano, nonostante la controversia sul "finalismo"¹³.

Ma c'erano all'epoca dei legami tra l'anarchismo e la cultura in generale?

No, almeno non negli anni Sessanta. I lunghi periodi di repressione avevano bandito l'anarchismo dalla scena pubblica. Persisteva l'impronta lasciata nel primo quarto del XX secolo, ma era sempre di più un ambiente ripiegato su se stesso.

Si trattava dunque di un "ghetto"?

Ghetto forse è un termine troppo forte, ma è vero che la cultura ufficiale, sia dei mass media che dell'accademia, aveva rimosso l'anarchismo. Negli anni Venti, prima del colpo di Stato, le opere più conosciute nei teatri del centro di Buenos Aires erano anarchiche. Rodolfo González Pacheco, per esempio, era un autore di primissimo piano con *pièces* come *Compañero*, *Hijos del Pueblo*, *El hombre de la plaza pública*.

Florencio Sánchez, fondatore del teatro nazionale nonché autore della prima opera in vernacolo, *M'hijo el doctor*¹⁴, era anarchico e redattore de "La Protesta". Ma di tutto questo, negli anni Sessanta, non era rimasta praticamente traccia, almeno nell'immaginario ufficiale. Anche se è vero che cercando bene si trovava sempre qualcosa: per esempio, a scuola si studiavano le opere di Florencio Sánchez, benché nessuno sapesse che era un anarchico...

Eravate in contatto con l'anarchismo europeo?

Certo. Tanto per fare un esempio, nel 1958 abbiamo inviato una delegazione al Congresso internazionale anarchico di Londra, organizzato dalla Commissione delle Relazioni Internazionali delle Federazioni Anarchiche (CRIA). Se non mi sbaglio, il delegato della FORA in quell'occasione era Liber Forti. Eravamo inoltre in contatto tanto con gli esuli spagnoli quanto con l'*Interior*. Quando Liber è andato in Europa, è prima passato per la Spagna per impiantare una tipografia clandestina. E poi ricevevamo gli scritti di Rudolf Rocker, Colin Ward, Luce Fabbri, Renée Lamberet, Gaston Leval e altri. Nel 1953 César Milstein, futuro premio Nobel per la medicina, insieme alla compagna Célia, è partito per l'Europa con una lettera di presentazione della "Protesta" per entrare in contatto con i diversi gruppi del movimento europeo. César ha partecipato al Congresso dell'AIT [Associazione Internazionale dei Lavoratori] e alle riunioni del movimento spagnolo in esilio. Conoscevamo molto bene la situazione della CNT [Confederación Nacional del Trabajo] in esilio, le sue scissioni e così via. Eravamo in rapporto diretto con Ildefonso González, membro della CNT e molto attivo nella CRIA. Ricevevo giornali da Toulouse, come "Cenit" o "Espoir". Mi ricordo anche che, non appena uscì, ricevetti il libro di Peirats sulla storia della CNT spagnola, per farlo circolare.

Che cosa è successo in Argentina nel 1968?

Molte cose, e anche se le conseguenze furono ridotte, permisero comunque al movimento anarchico di respirare un po'. Nella sede della FOCN io e Oscar Milstein organizzammo un ciclo di conferenze sul Sessantotto francese, su Marcuse,



Il colpo di Stato militare del 1966 ci aveva riportato al punto di partenza in un ciclo che appariva eterno: mi sentivo come un Sisifo costretto a ripetere all'infinito le lotte già fatte in gioventù. L'università era di nuovo nelle mani delle élite al potere, e dunque sono stato escluso ancora una volta da tutte le facoltà, perdendo il lavoro sia come insegnante sia come medico.

sulla preparazione del Congresso internazionale anarchico di Carrara. In Uruguay c'era stata una risposta più popolare che in Argentina, soprattutto nelle università. E allora, "per il bene della causa", con i compagni della Comunidad del Sur di Montevideo abbiamo in gran fretta fondato una casa editrice che si chiamava Acción Directa. Le prime due brochure che pubblicammo furono *La insurgencia estudiantil en el mundo* e *La huelga generalizada: de las barricadas a la ocupación de fábricas*. Il clima del Sessantotto interessava davvero un pubblico molto vasto. Ricordo, per esempio, un paziente in analisi da me, che all'oscuro del mio anarchismo un giorno mi disse: "Pensavo che gli anarchici giocassero in serie C o D, e invece mi rendo conto che giocano in serie A. Ma che sta succedendo?". Per l'opinione pubblica l'anarchismo era scomparso dalla faccia della Terra. Sul momento eravamo entusiasti di quello che stava accadendo e cavalcavamo l'onda. Inconsciamente

condividiamo la diffidenza del movimento anarchico europeo nei confronti degli studenti, in quanto figli della borghesia. L'idea di fondo era che i fatti del Sessantotto ci avrebbero permesso di diffondere le nostre idee e di prendere parte alla discussione generale. Senza per questo rinnegare la spinta del Sessantotto e le sue ricadute positive. Penso che fu in questo contesto che cominciai a farsi strada in me l'idea di emigrare.

Ma tutto questo ha portato a un rinnovamento all'interno del movimento anarchico?

Direi proprio di sì. I giovani si sono avvicinati al movimento, anche se le differenze generazionali ostacolavano l'integrazione. Si è creata una situazione particolarmente complessa, anche perché in quel momento si stava sviluppando quella che sarebbe stata la lotta armata. Ho cominciato a pensare di andarmene in Francia perché non mi piaceva per niente la piega che stava prendendo quel tipo di lotta. Non ero contrario alla lotta armata, ma ero contrario a una lotta clandestina che perseguiva lo scontro tra due eserciti contrapposti e che dunque escludeva l'insurrezione popolare. Personalmente ero convinto che se i rivoluzionari non si fossero appoggiati agli scioperi o alle occupazioni delle fabbriche, se avessero rinunciato alla partecipazione popolare, la lotta armata sarebbe degenerata in lotta per il potere. Ricordo che abbiamo discusso a lungo con la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), che aveva invece scelto in buona parte quella strada, cosa che aveva provocato una scissione all'interno della Federazione. La parte maggioritaria a quel punto assunse una posizione che potrebbe essere definita guevarista e terzomondista, anche se sempre anarchica, o almeno fino a un certo periodo. Questa deriva portò per esempio a una rottura con la FLA.

Prima di partire per l'Europa andai in Uruguay per incontrarmi con Gerardo Gatti, che viveva già in clandestinità, e lì discutemmo a lungo di quel tipo di azione, della presa del potere, della lotta armata, ecc. Tra l'altro, i compagni della FAU volevano mettersi in contatto con i gruppi anarchici argentini favorevoli alla lotta armata, e mi chiesero di aiutarli. Ho sempre pensato, anche se può sembrare un atteggiamento ingenuo, che il movimento sia un tutt'uno, anche quando si fanno cose con cui non siamo d'accordo, a condizione

ovviamente che non siano eticamente contrarie alle nostre posizioni. Se c'è da dare una mano ai compagni, anche se non sono completamente d'accordo, io lo faccio.

Dopo il 1968 si è sviluppato uno strano ibrido chiamato "peronismo di sinistra", e noi ci siamo marginalizzati ancora di più perché eravamo critici tanto con il populismo peronista quanto con i gruppi filo-marxisti che partecipavano alla guerriglia. Questo non ci impediva certo di sostenere le insurrezioni popolari, come quella di Córdoba del 1969, nota come "El cordobazo". Nel numero de "La Protesta" che riporta quei fatti appare l'ultimo articolo scritto da me per questo giornale.

Si potrebbe riassumere la situazione dicendo che con l'ascesa dei nuovi movimenti non c'era più spazio per quello che io definisco anarchismo classico o tradizionale?

Non so che differenza fai tra l'anarchismo "classico" e un altro che rimane da definire. Comunque, con la guerriglia ci si trova di fronte a una contraddizione: per farla, devi tagliare i ponti con la parte attiva della popolazione, che è però la sola a poter fare la rivoluzione. Per di più devi accettare la compartimentalizzazione, la gerarchia, l'obbedienza cieca, tutte cose che si possono accettare in una guerriglia difensiva ma non in una lotta per cambiare il mondo.

I gruppi anarchici che sono rimasti nella FAU hanno invece intrapreso quella strada. Per questo hanno creato tre organizzazioni: la FAU, che diventò clandestina dopo che il governo ne ordinò lo scioglimento, la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE), che era un'organizzazione pubblica, e un gruppo armato. Più tardi, l'insieme di tutto questo ha portato alla creazione di un partito politico.

Anche in Argentina c'erano dei gruppi di giovani anarchici che si sono avventurati in questa strada, ma è successo qualche anno dopo la mia partenza.

E così arriviamo alla tua partenza per l'Europa. Perché proprio l'Europa?

Per diverse ragioni, ma come ben sai alcune diventano più evidenti con il passare del tempo. Sicuramente pensavo che in Europa si stessero aprendo spazi interessanti per l'anarchismo.

Ma il motivo fondamentale fu il colpo di Stato militare del 1966 che ci aveva riportato al punto di partenza in un ciclo che appariva eterno: mi sentivo come un Sisifo costretto a ripetere all'infinito le lotte già fatte in gioventù. L'università era di nuovo nelle mani delle élite al potere, e dunque sono stato escluso ancora una volta da tutte le facoltà, perdendo il lavoro sia come insegnante sia come medico. Mi rimaneva solo il mio studio. Per un certo periodo la collaborazione con l'Asociación Argentina de Psiquiatría Social e con la sua rivista ha avviato alla perdita degli altri lavori¹⁵.

Nel frattempo alla "Protesta" avevamo cominciato a prendere le precauzioni necessarie ogni volta che si instaurava un governo militare. Per il momento la polizia mi "cercava", o meglio, come ho già detto, cercava di scoprire chi si nascondesse dietro la firma "E. R. Colombo", che credevano uno pseudonimo. Un giorno, a Rosario, hanno arrestato un vecchio compagno, Latelaro, ben noto alla polizia, e durante l'interrogatorio gli hanno chiesto se conosceva un certo Colombo. Una sera, poi, la polizia è arrivata durante la riunione del comitato redazionale della "Protesta" chiedendo chi fosse Eduardo Colombo, ma proprio quella volta ero del tutto casualmente in ritardo. I compagni ovviamente hanno esibito le loro migliori facce di bronzo. Era comunque normale amministrazione, non è stato questo a farmi decidere di partire.

E perché Parigi e la Francia?

Perché per un argentino "Parigi è Parigi". Un grande poeta diceva: "*Mi esposa es de mi tierra, mi querida de Paris*" (la mia sposa è della mia terra, la mia amante di Parigi). Ai bambini si racconta che i neonati vengono da Parigi, e anche le *filles de joie* vengono da Parigi...

E anche l'anarchismo...

Forse [ride]. Però avevo un bel problema: non parlavo una parola di francese. Per fortuna Heloísa sì, e questo rendeva le cose più semplici. E poi dove altro saremmo potuti andare? In Spagna non era possibile perché c'era ancora Franco. Sarebbe stata di certo la soluzione più semplice, soprattutto per la lingua. In Inghilterra non potevo andare



Olivos, settembre 1970: festa d'addio prima della partenza per l'Europa a casa di Alfredo Seoane. Nella foto Eduardo mentre parla con Noe Bursuk; di spalle Humberto Correale.

Ho cominciato a pensare di andarmene in Francia perché non mi piaceva la piega che stava prendendo quel tipo di lotta. Non ero contrario alla lotta armata, ma ero contrario a una lotta clandestina che perseguiva lo scontro tra due eserciti contrapposti e che dunque escludeva l'insurrezione popolare. Ero convinto che se i rivoluzionari non si fossero appoggiati agli scioperi o alle occupazioni delle fabbriche, se avessero rinunciato alla partecipazione popolare, la lotta armata sarebbe degenerata in lotta per il potere.

perché, anche se l'ho studiato tutta la vita, non sono mai stato capace di parlare l'inglese.

E perché non l'Italia?

Non lo so. Siamo emigrati nel 1970 con i bambini ancora piccoli e abbiamo portato con noi solo qualche mobile e una parte dei libri, insomma abbiamo tagliato i ponti. Nel 1969 eravamo già stati a Parigi e anche a Milano, per vedere se c'era qualche possibilità di lavoro. Ildefonso González, della CNT spagnola, doveva darmi dei nomi di compagni di Milano, tra cui Galassi e Pinelli. Ma ho ricevuto la lettera con i contatti solo dopo essere

già passato da Milano, e quindi non ho incontrato nessuno. E poi, qualche mese dopo, Pinelli è stato assassinato. Poi siamo andati a Parigi e lì abbiamo conosciuto varie persone, come per esempio Jacques Lacan, che all'epoca ci interessava molto, anche se in seguito le sue teorie ci hanno delusi. Ho incontrato anche Roger Bastide, che è stato molto simpatico e mi ha accolto con grande gentilezza, e molti altri analisti e ricercatori per capire se c'erano delle prospettive lavorative per Heloísa e per me. Purtroppo non abbiamo trovato niente di niente. Un anno più tardi abbiamo comunque deciso di andare a vivere a Parigi. Siamo entrati in Francia da turisti e, tre mesi dopo, ci siamo iscritti all'università (anche se io avevo già quarant'anni!) per avere il permesso di soggiorno. All'epoca c'erano ancora alcuni compagni della CNT spagnola in esilio che occupavano posti di responsabilità all'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA). Ne ho incontrato il direttore da Ildefonso, per sapere come procurarmi i documenti necessari. In linea di principio avevo diritto allo statuto di rifugiato politico, ma abbiamo pensato che sarebbe stato meglio ottenere il permesso in un altro modo. Gli ostacoli sono sempre stati gli stessi. All'epoca come oggi bisognava avere il permesso di soggiorno per avere un lavoro e bisognava avere un lavoro per avere il permesso di soggiorno, in pratica un circolo vizioso. Alla fine, alcuni amici mi hanno trovato un posto all'università. Mi sono arrangiato con alcuni contratti di ricerca e in seguito ho iniziato a fare lo psicoanalista, lavorando in nero, fino a che a poco a poco le cose si sono sistemate. Nel 1981 abbiamo ottenuto la cittadinanza.

Oltre a cercare una "stabilità economica" in Francia eri venuto anche per incontrare gli anarchici...

Sì, volevo prendere contatti con tutti quelli che mi sembravano intenzionati a rinnovare il movimento uscito dal 1968. Ero spinto dall'idea, forse ingenua, che si dovesse combinare l'immaginazione e la realtà di una nuova generazione con la forza del movimento operaio d'anteguerra. Abbiamo stretto nuove amicizie e abbiamo cominciato a lavorare con alcuni gruppi di giovani, con tutte le difficoltà dovute alla differenza di mentalità e di età. Per esempio, la maggior parte dei giovani sessantottini che frequentavamo non aveva più l'atteggiamento solidale che avevo conosciuto nel movimento

operaio. Il secondo anno dopo il nostro arrivo siamo andati in un campeggio anarchico a Lamastre, in Ardèche, e ho spiegato ai compagni presenti che ero arrivato da poco in Francia con la mia compagna e i miei figli e non volevo correre il rischio di essere espulso su due piedi. Sapevo che era possibile un'irruzione della polizia, perché ce n'erano già state, e allora ho chiesto di dirmi se "fumavano", perché in quel caso preferivo lasciare il campeggio. Ero pronto ad andare in prigione perché anarchico, ma non certo per uno spinello! Ovviamente mi hanno risposto che non dovevo preoccuparmi, e altrettanto ovviamente le cose non stavano così. In quell'occasione mi sono reso conto che mi trattavano come se fossi il loro padre.

Forse era solo una distanza generazionale...

Forse. Ma penso che fosse anche una questione di mentalità diversa. Il loro modo di pensare era troppo individualista, nel senso tradizionale e francese del termine. Non un individualismo liberale, ma comunque un individualismo, che privilegiava il desiderio, il "godere senza ostacoli". Per la rivoluzione c'è tempo!

Stava lì la differenza tra l'anarchismo che avevi conosciuto in Argentina e l'anarchismo francese?

Non parlo dell'anarchismo francese ma di un certo atteggiamento della gioventù dell'epoca. Quando sono arrivato in Francia, prima di tutto mi sono messo in contatto con persone che conoscevo già, come Ildefonso o Louis Mercier Vega, che avevo incontrato a Buenos Aires. Grazie a Ildefonso ho conosciuto Christian Lagant e Frank Mintz, allora ancora "giovani". Poi sono andato a trovare quelli di Informations et Correspondance Ouvrières (ICO), con cui eravamo in contatto già dall'Argentina. Tra l'altro, loro erano antisindacalisti e non sono mai riuscito a fargli capire che lo ero anche io, perché il sindacalismo è una dottrina e il movimento operaio una realtà. Non era semplice far parte di quel gruppo per me, soprattutto perché la mia difficoltà a esprimermi in francese rendeva i miei discorsi troppo duri, senza sfumature. Poi ho incontrato Hélyette Besse che si occupava della libreria della Fédération Anarchiste (FA) in rue



Ternaux, dove si ritrovavano tutti i venerdì sera gli individualisti del Groupe d'Action Spontanée. E poi, nel 1973, con i compagni Jean-Pierre Duteuil, Pierrot Blachier, Claude Orsoni, Monique Rouillé, Heloísa Castellanos, Jean-François Roberts e Claude Favier abbiamo creato la rivista "La Lanterne Noire".

Eri quindi deluso dall'atmosfera che hai trovato in Francia nel movimento anarchico?

No, non posso dire che sono rimasto deluso. Le cose non potevano essere come le volevo io. E poi ho sempre trovato dei compagni e amici, e non solo in Francia. A mancarmi era una FORA, una CNT, un'attività che ancorasse l'anarchismo alla realtà sociale.

Quello che dava colore a questi giovani anarchici era l'attrazione per la controcultura, lo spontaneismo del tempo presente, un certo radicalismo della contestazione, tutte cose che trovavo positive ma che, slegate dalla "questione sociale", diminuivano, a mio avviso, la portata rivoluzionaria dell'anarchismo. Ero in contatto anche con i compagni spagnoli e ho cominciato ad andare in Spagna dal momento in cui c'è stata la "resurrezione"

Costa Azzurra, aprile 1971 (foto di Laura Colombo).

Nella vita di tutti i giorni dovevamo affrontare le difficoltà con cui si confrontano tutti gli esuli. Per esempio cercare un lavoro. A poco a poco sono riuscito a farmi dei contatti e a trovare qualcosa. Ma come sperimentano tutti gli immigrati, avevamo anche l'enorme scocciatura delle pratiche burocratiche da espletare in Prefettura: ogni sei mesi dovevamo andarci per sapere se ci rinnovavano o no il permesso di soggiorno.

della CNT. Ho partecipato ai primi incontri, come quello di Montjuïc, e alle Jornadas Libertarias di Barcellona del 1977. In seguito ho collaborato alle varie attività organizzate dal Centro studi libertari Giuseppe Pinelli (CSL) di Milano.

L'anarchismo dell'inizio degli anni Settanta ha vissuto alcuni momenti molto importanti in Italia. Ho intrattenuto dei buoni rapporti con la Federazione Anarchica Italiana (FAI) ma anche con i Gruppi Anarchici Federati (GAF), il mensile "A Rivista Anarchica" e molti altri. Non erano solo rapporti di militanza ma anche di amicizia, per esempio con Amedeo Bertolo, Luciano Lanza e Rossella Di Leo, solo per citarne alcuni. E ho ancora degli amici spagnoli della mia generazione, come Octavio Alberola e Luis Andrés Edo. Mi capitava anche di discutere con Cipriano Mera¹⁶, anche se tra di noi rimaneva sempre una certa distanza, una differenza di stili di vita, di età, ecc. Penso di essermi trovato fra due generazioni diverse, e la mia era poco rappresentata nel movimento.

A proposito della nostra conversazione di ieri, durante la notte ho pensato a tutto quello che questa intervista mi sta facendo rivivere e a tutto quello che non ho detto. Cose che non erano meno importanti di altre e che hanno a che vedere con la storia e i suoi aneddoti. Stamattina, mentre sfogliai il primo numero della "Protesta" pubblicato "legalmente" dopo la caduta di Perón nel 1955, mi sono reso conto che il movimento promuoveva tantissime attività e che nel giornale si trovano molte più informazioni di quelle che ho dato io ieri. Per esempio, c'è una quantità di informazioni sulla ricostituzione dei sindacati della FORA un po' ovunque nel paese, e anche la lista delle iniziative organizzate in quel periodo. Leggendo si capisce oltretutto che la repressione continuava, perché erano vietate questa manifestazione

o quella riunione, perché c'erano perquisizioni e arresti a seguito degli scioperi... È facile constatare come i governi cambino ma come la repressione delle lotte del movimento operaio non si fermi. Sono informazioni che aiutano a capire perché il movimento anarchico fosse "più duro" all'epoca, o se preferisci, perché l'anarchismo sociale non è l'anarchismo filosofico o culturale. Tra l'altro, rileggendo il giornale ho notato che ero diventato il responsabile editoriale de "La Protesta" nel 1958.

Da un punto di vista più personale, mi sono riaffiorati molti ricordi della mia adolescenza e delle mie letture dell'epoca, di cui non ho molto parlato ieri. A proposito della mia vocazione medica, ci sono due libri che non posso non citare: *Il dottor Arrowsmith* di Sinclair Lewis e *La Cittadella* di A. J. Cronin. Quando avevo circa vent'anni uscì *Il muro* di Sartre, che fu vietato per un po' ma solo nella capitale e non in provincia, così mi organizzai per riuscire a trovarlo! Anche il suo manifesto *L'esistenzialismo è un umanismo* venne tradotto piuttosto velocemente. Ripenso a questo perché in Argentina c'era, e c'è ancora, una specie di effervescenza intellettuale e la letteratura europea veniva tradotta in tempi molto rapidi. Oltre ai libri di Sartre, che politicamente non mi è mai piaciuto, divoravo anche i libri di Camus, verso il quale provavo una maggiore simpatia. E indubbiamente entrambi gli autori suscitavano molte polemiche nell'ambiente che frequentavo.

Per tornare alla discussione che abbiamo fatto ieri, anche a me durante la notte è venuta in mente una nuova domanda: quando sei arrivato in Francia, non ti sei sentito un po' in esilio?

Sì e no. C'è tutto un immaginario sull'esilio. Per esempio, la nostra partenza dall'Argentina, il viaggio in nave e l'arrivo in Francia rientra tutto in quell'immaginario. E per di più con dei bambini piccoli al seguito... Per restare nell'aneddoto, quando la nave ha mollato gli ormeggi tutti si sono messi a piangere: è stata una partenza "magnifica", piena di addii emozionanti. Dopo appena trecento metri, però, la nave è tornata indietro perché un motore era in avaria. Abbiamo aspettato ore e ore senza poter scendere e senza sapere se sarebbe ripartita oppure no. Il giorno dopo gli amici sono tornati per dirci addio

un'altra volta, ma la nave è rimasta di nuovo ancorata alla banchina. In tutto siamo rimasti bloccati una settimana nel porto e ovviamente gli amici e la famiglia non venivano più a trovarci. Alla fine abbiamo dovuto prendere tutte le nostre cose e cambiare nave. Questa volta partiamo davvero, ma arrivati vicino alle coste brasiliane anche la seconda nave entra in avaria, costringendoci a fare sosta a Porto Alegre. Nel frattempo però la prima nave è stata riparata e ci raggiunge nella città brasiliana. Quindi abbiamo di nuovo raccolto le nostre cose e cambiato nave per la seconda volta. E il vero viaggio è finalmente iniziato.

Ci sono voluti quindici giorni per attraversare l'oceano. Poi, quando siamo arrivati nel Canale della Manica, un'onda anomala si è abbattuta sulla nave producendo un fortissimo rollio. Molti sono caduti, ci sono stati dei feriti, tra cui mio figlio Mateo che si è rotto il perone, mentre io ho fatto un volo planando sopra il pianoforte. Insomma, è stata un po' l'odissea che si immagina pensando ai viaggi degli emigranti. Quando abbiamo accostato a Le Havre eravamo contenti di essere finalmente arrivati in Francia, ma le autorità portuali ci hanno informato che non potevamo scendere dalla nave perché era mezzogiorno e dieci e al porto tutti erano andati a pranzo: la dogana era chiusa e riapriva alle tre [ride].

Quando siete arrivati a Parigi, c'è qualcosa che vi ha colpito in particolare?

Era la seconda volta che ci andavamo. Non c'è dubbio che quando si arriva in Europa per la prima volta si capisce subito perché viene chiamato il "Vecchio Continente"! Il nostro sguardo era irresistibilmente attirato dalla storia urbana, dalle architetture medievali, da tutto quel mondo antico che da noi non c'era. Nondimeno, in quel momento il nostro bisogno primordiale era trovare una sistemazione stabile. Solo più tardi sono andato alla ricerca dei luoghi di Parigi legati alla tradizione rivoluzionaria. Ildefonso, ad esempio, abitava nel Passage Kouchner a Belleville, un quartiere ancora autentico dove c'era il teatro in cui Louise Michel aveva fatto un celebre discorso. Nel 1971, per il centenario della Comune di Parigi, ci sono state molte manifestazioni e sono stato al cimitero di Père-Lachaise e al Mur des Fédérés¹⁷. Ma nella vita di tutti i giorni dovevamo affrontare le difficoltà con cui si confrontano tutti gli esuli.

Per esempio cercare un lavoro. A poco a poco sono riuscito a farmi dei contatti e a trovare qualcosa; con Heloïsa siamo entrati in un gruppo di psicoanalisti che ci ha riservato un'ottima accoglienza. Ma come sperimentano tutti gli immigrati, avevamo anche l'enorme scocciatura delle pratiche burocratiche da espletare in Prefettura: ogni sei mesi dovevamo andarci per sapere se ci rinnovavano o no il permesso di soggiorno.

Nei primi tempi ho avuto soprattutto pazienti di lingua spagnola. Venivano molti esuli spagnoli, visto che Franco era sempre al potere, ma anche cileni arrivati dopo il colpo di Stato di Pinochet, e poi messicani, argentini e tanti altri. Oggi questa popolazione si è notevolmente ridotta.

Ma tutti questi esuli non dovevano avere molti soldi. Non era un problema per te?

No, perché ho sempre applicato tariffe inferiori alla media. E poi tra i miei pazienti c'era chi aveva una situazione precaria e chi aveva una certa agiatezza economica. Quindi, tutto sommato, le cose andavano bene. Da quel momento si può dire che non ho più avuto problemi lavorativi.

Quando sei arrivato a Parigi ti sei messo in contatto con la CNT spagnola, un po' con la FA, senza che ci fosse davvero un'attrazione reciproca, e poi con ICO...

Quando sono arrivato mi sono messo in contatto con tutte le organizzazioni. Per esempio, con l'Organisation Révolutionnaire Anarchiste (ORA) e con Guy Malouvier, che all'epoca si occupava dell'organizzazione del secondo Congresso Internazionale delle Federazioni Anarchiche (IFA), che si è svolto a Parigi nell'agosto 1971 e per il quale avevo un mandato di delegato indiretto dell'Uruguay.

In realtà con la FA non ho avuto alcun problema, anche se, come sai, l'organizzazione specifica non è quello che preferisco. Il rapporto con Lagant e Mintz mi ha fatto avvicinare a ICO, a cui partecipavano anche i "vecchi" di "Noir et Rouge" e del Mouvement du 22 Mars. Con loro si sono instaurate relazioni di maggiore affinità, e proprio come ICO abbiamo preso in affitto una grande casa in Normandia, in cui siamo andati i fine settimana per tre anni, vivendo i momenti

belli e brutti che sono il sale dei gruppi di affinità. Non sto a raccontarti gli aneddoti...

Invece sì, quelli divertenti per esempio...

In quello stile di vita che si diceva comunitario non era tutto facile. Per esempio, lo spirito dei tempi "esigeva" la libertà sessuale e quindi in quella grande casa le camere non erano assegnate, perché quando arrivavamo - eravamo circa una ventina - non sapevamo ancora con chi saremmo andati a letto la sera. Questo tanto per darti un esempio, ma in fondo erano atteggiamenti più ideologici che davvero spontanei, perché poi di fatto le coppie esistevano, c'erano i figli, tra cui i nostri. Heloísa ha dieci anni meno di me e la maggior parte dei compagni era ancora più giovane, aveva meno di trent'anni. I punti di attrito erano legati alla responsabilità collettiva, per esempio, la chiave di casa girava all'università di

Milano, 1985, locali di viale Monza 255, prima sede del Centro Studi Libertari
G. Pinelli: Amedeo Bertolo e Eduardo Colombo brindano con Anarchik, disegnato su uno striscione preparato per l'Incontro Internazionale Anarchico Venezia '84, da poco concluso (foto di Mimmo Pucciarelli).



Vincennes, tutti aspettavano l'ultimo minuto per fare la spesa, le incombenze materiali finivano sempre per ricadere su quelli che non sopportavano il disordine.

In parallelo continuava l'attività militante. Era il periodo dell'esecuzione in Spagna di Puig Antich ancora con il *garrote vil* e delle manifestazioni contro Franco. Fu allora che decidemmo di pubblicare "La Lanterne Noire".

Ma quando sei arrivato a Parigi non ti è venuta voglia di collaborare anche con i giornali della CNT spagnola? Tra l'altro sarebbe stato più semplice per te per via della lingua...

Sì, ho dimenticato di parlarne. Con José Morato, Carlos Semprun e altri, avevamo creato una casa editrice, La Hormiga Negra, che ha pubblicato in spagnolo *Insegnamenti della rivoluzione spagnola* di Vernon Richards e altri titoli che ora non ricordo. Poi con Luis Andrés Edo, Octavio Alberola e altri ho collaborato alla rivista "Presencia. Tribuna libertaria". Ci riunivamo nella sede di rue Saint-Denis, la stessa sede poi utilizzata anche per La "Lanterne Noire".

Proprio in quel periodo venne rapito il banchiere spagnolo Suárez e io dovetti andare al quai des Orfèvres per rispondere a una commissione rogatoria. Sempre nello stesso periodo la polizia venne a fare una perquisizione in casa nostra mentre non eravamo presenti. Ma per ritornare alla tua domanda: sì, ero in contatto con la CNT e con Frente Libertario ma non scrivevo per le loro riviste perché volevo privilegiare l'attività francese. Tra l'altro, fino al 1981, data della nostra naturalizzazione, mi sono firmato come "Nicolas" o come "Syr" [acronimo di *¡Salud y Revolución social!*], mai con il mio vero nome.

Negli anni Settanta la CNT era ormai più un gruppo di esuli che un vero sindacato, ma a parte questo, ho l'impressione che tu non avessi molta voglia di farne parte. Perché?

In effetti non ne avevo voglia. Però non dimenticare che la CNT dell'*Interior* era clandestina e dunque, per definizione, la CNT spagnola in Francia era composta da esuli. Comunque hai ragione, non ne avevo voglia. Non era una scelta ideologica, rifletteva piuttosto la volontà, una volta emigrato in Francia, di vivere con i compagni francesi e non con gli

esuli. Se vivi con gli esuli, ti rinchiodi in un ghetto e non ne esci. Per questo ho frequentato pochi argentini a Parigi, salvo i Gerschenfeld e i Periès, con cui ero amico da sempre, e l'ho fatto per cercare di integrarmi con gli autoctoni. Per di più i rapporti con la CNT – e per il momento stiamo sempre parlando della CNT spagnola – dovevano tener conto della divisione tra le due correnti che riflettevano i problemi persistenti al suo interno. Sono arrivato in Francia alla fine del 1970 e un anno dopo c'è stato un congresso dell'AIT a Montpellier¹⁸, dominato dalla tendenza maggioritaria della CNT, per discutere un problema che riguardava la FORA. Intorno al 1967-1968, o forse anche prima, a causa di un conflitto interno tra le correnti si erano costituiti due Consejos Federales che pretendevano entrambi di rappresentare la FORA: uno aveva pochissimi militanti, ma era quello riconosciuto dall'AIT, e l'altro, quello non riconosciuto, esisteva davvero e raggruppava la maggior parte dei militanti. Su incarico dell'ufficio federale, io e Ildefonso siamo stati inviati a questo congresso come delegati della FORA "realmente esistente". Purtroppo non siamo riusciti a spiegare la situazione perché il nostro mandato non venne riconosciuto dal congresso. Quel giorno, non lo dimenticherò mai, mi ritrovai a tavola con Germinal Esgleas e finii per dirgli: "Ascolta, sono arrivato dall'Argentina un anno fa e devi credermi: una Federazione esiste e l'altra no". Rimasi senza parole quando mi rispose: "Lo so, ma non è questo il problema...". In realtà aveva un rapporto privilegiato con alcune persone che gli tornavano utili per mantenere una struttura di controllo all'interno dell'AIT. Questo tipo di *real politik* ha senz'altro contribuito a tenermi lontano dalla militanza interna alle logiche organizzative. Inoltre, non mi è mai interessato far parte delle "grandi organizzazioni"...

Ma prima eri membro attivo della FORA...

Sì, ma quella era un'organizzazione sindacale e operaia, mentre la CNT in esilio, e anche l'AIT dell'epoca, non lo erano più. Tra l'altro, la recente espulsione dall'AIT della Confédération Nationale du Travail, la CNT francese¹⁹, mi ricorda da vicino quel tipo di pratiche. È un'azione simile a quella che ho appena descritto, promossa da un tipo di politica che mi è

Venezia, settembre 1979, chiostro della Facoltà di architettura: Eduardo Colombo con Rubén Prieto, della Comunidad del Sur, e Carla Cacianti, del Gruppo Artigiano Ricerche Visive, durante una pausa dei lavori del Convegno internazionale di studi sull'Autogestione organizzato dal Centro Studi Libertari G. Pinelli.



completamente aliena. Entrare in questi conflitti significa entrare nelle lotte intestine per il potere, rivestite di ideologia: con il pretesto di difendere un'idea, si difende in realtà un'egemonia. Sono cose che proprio non fanno per me.

Viceversa, volevi entrare a far parte del gruppo "di affinità" di cui ci hai parlato prima, con il quale hai avuto l'idea di fondare una rivista. Come è andata?

Sentivo il desiderio e il bisogno di pubblicare una rivista teorica che descrivesse i cambiamenti della società e le diverse teorie che iniziavano a nascere all'interno del movimento. Mi interessava da sempre all'aspetto teorico, così come alcune delle persone che frequentavo all'epoca: da questa esigenza è nata "La Lanterne Noire".

Ti sbagli, però, se credi che fossi attratto dai gruppi di affinità. Tra l'altro ne ho fatto una critica proprio su "La Lanterne Noire". I gruppi primari tendono a riprodurre la struttura edipica della famiglia, con tutte le tensioni affettive di amore e odio che questo comporta. Il difetto de "La Lanterne Noire" era proprio quello di essere un gruppo di affinità. Per questo le tensioni interne al gruppo, che non avevano niente a che vedere con l'ideologia, ma erano esclusivamente di ordine personale, hanno finito per pesare molto sulla rivista.

Perché all'improvviso mi parli dei difetti de "La Lanterne Noire"? È stata comunque un'esperienza durata diversi anni, che ha portato alla pubblicazione di undici numeri...

È vero, e ce ne sono alcuni fatti davvero bene! Negli anni Settanta oltre alla FA esistevano anche altre organizzazioni anarchiche, per esempio l'Organisation Révolutionnaire Anarchiste (ORA), ma io non ero interessato a quelle divisioni. Piuttosto, a me sembrava mancasse una rivista teorica in grado di affrontare i problemi dell'anarchismo, della sua capacità immaginativa e utopica, della sua teoria sociale, una rivista che si tenesse lontana dai conflitti di tipo politico e organizzativo interni al movimento. Il nucleo attivo de "La Lanterne Noire" era composto da sette-otto persone e i primi numeri mi sembrano molto interessanti. Le difficoltà si sono manifestate a partire dal nono numero, a causa di frizioni interne, problemi economici e conflitti psicologici che si mescolavano a divergenze di orientamento. A questo scenario vanno aggiunte le ideologie post-sessantottine, in particolare quella contro la divisione del lavoro, che abbiamo vissuto in pieno anche nella redazione de "La Lanterne Noire". In altre parole, c'era l'idea che bisognasse abolire l'attribuzione di specifiche mansioni ai singoli in favore di una rotazione degli incarichi su base volontaristica. Ma erano principi difficili da mettere in pratica, perché c'era chi era bravo a scrivere, chi a battere a macchina, chi a impaginare, ma quando tutti fanno tutto il risultato assomiglia all'ultimo numero de "La Lanterne Noire": un disastro dal punto di vista tipografico. Certo anche la mancanza di risorse economiche ha accelerato la fine della rivista. Per esempio, abbiamo dovuto abbandonare il nostro tipografo, che è stato a lungo la Ruche Ouvrière di rue Montmorency.

All'inizio ero io a occuparmi dell'impaginazione - all'epoca si usava ancora la Linotype - e dunque andavo spesso alla Ruche. Lì ogni tanto incontravo Gaston Leval, che veniva a "comporre" il suo giornale "Socialisme Humaniste", e Mercier Vega, che aveva iniziato a pubblicare "Interrogations", a cui ho collaborato più tardi, quando "La Lanterne Noire" ha chiuso.

La "Lanterne Noire" voleva essere una rivista di riflessione. Ma esisteva all'epoca un ambiente anarchico capace di alimentare quel tipo di rivista?

Con il senno di poi direi che la rivista non ha avuto una grande eco. E tuttavia c'era molta gente che rifletteva un po' ovunque, c'erano delle potenzialità. Ciò che mancava era

una base coerente, legata da quella solidarietà di classe che esisteva un tempo, in grado di sottrarsi al disfacimento delle relazioni interpersonali e quindi di pensare insieme le idee da far circolare. Quando i movimenti sociali sono in una fase di riflusso, questa difficoltà a lavorare insieme si ripercuote anche sull'avvenire, perché chi si ribella funge da anello di congiunzione tra il passato e il futuro.

Quale tipo di anarchismo proponeva "La Lanterne Noire"?

Prima di iniziare a pubblicare la rivista abbiamo stabilito una sorta di manifesto programmatico, per definire la nostra posizione all'interno del movimento anarchico. Il nostro era un anarchismo sociale e rivoluzionario, anche se alcuni compagni allargavano il campo dell'autonomia alle tendenze consiliariste. Eravamo convinti che un gruppo rivoluzionario non dovesse rappresentare né tantomeno organizzare qualcosa, quanto piuttosto partecipare all'abbattimento del capitalismo. Come diceva il manifesto: "È in funzione del nostro progetto rivoluzionario che giudichiamo la storia e i sistemi politici ed economici, e che lottiamo".

Sarebbe interessante da approfondire un giorno! Ma torniamo al tuo percorso personale. Dopo la "Lanterne Noire" dicevi di aver partecipato a "Interrogations"...

Non ricordo più esattamente come è avvenuta questa transizione. Conoscevo già Mercier Vega, perché era venuto in Argentina negli anni Sessanta, poi un giorno ho partecipato a una riunione organizzata dalla rivista "Interrogations" a Torino. È iniziata così la mia amicizia con Rossella e Amedeo, mentre avevo già incontrato Luciano Lanza nel 1971 perché era venuto al Congresso Internazionale delle Federazioni Anarchiche insieme ad altri compagni italiani, come Umberto Marzocchi e Alfonso Nicolazzi. Questa amicizia nata a Torino ha dato vita a una lunga collaborazione con "gli italiani". All'inizio era una collaborazione a "Interrogations", poi ho iniziato a partecipare ai loro convegni. Nel 1976 con Ildefonso ho partecipato a quello su *Bakunin*, organizzato a Venezia dal Centro Studi Libertari di Milano, poi - sempre a Venezia e sempre organizzati dal CSL - ho partecipato a quello sui *Nuovi padroni* (gli atti furono pubblicati dalle edizioni Noir



Cinque Terre, Liguria, inverno 1979.

Quello che dava colore a questi giovani anarchici era l'attrazione per la controcultura, lo spontaneismo del tempo presente, un certo radicalismo della contestazione, tutte cose che trovavo positive ma che, slegate dalla "questione sociale", diminuivano, a mio avviso, la portata rivoluzionaria dell'anarchismo.

di Genève) e a quello sull'*Autogestione* (i cui testi furono pubblicati sull'ultimo numero di "Interrogations", ma solo in italiano, mentre la rivista fino a quel momento era uscita in quattro lingue).

"La Lanterne Noire" è uscita dal 1974 al 1978 e "Interrogations" dal 1974 al 1979. Le due riviste uscivano praticamente nello stesso periodo. Hai detto che mancava una rivista teorica in Francia, ma allora perché non collaboravi con "Interrogations"?

Innanzitutto bisogna precisare che "La Lanterne Noire" era legata a un'attività di gruppo, mentre "Interrogations" era principalmente un'idea di Mercier Vega, anche se collaborava con altre persone. "Interrogations", al contrario de "La Lanterne Noire", non voleva essere una rivista militante legata all'attività di un gruppo che agiva all'interno di un movimento con diverse tendenze, bensì voleva essere uno strumento di informazione e di riflessione rivolto a tutto il movimento, e anche al di là di questo. Non ci sono quindi altre ragioni per la mia collaborazione limitata a "Interrogations", anche perché, come ho già detto, avevo buoni rapporti con Mercier, il suo fondatore, e infatti ho collaborato con la sua rivista.

Era proprio questo il senso della mia domanda: in fondo avresti potuto pubblicare degli articoli in spagnolo su "Interrogations".

In effetti, adesso che ci penso, mi ricordo di un incontro sulla composizione di classe del movimento anarchico, che si era svolto al Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA) di Losanna verso il 1972. In quell'occasione avevo scritto un articolo e Mercier lo aveva pubblicato tagliandone la parte più teorica, perché era convinto che bisognasse parlare sempre di cose concrete e non formulare "grandi teorie". Per esempio, voleva a tutti i costi che scrivessi qualcosa sulla psicologia di gruppo. Mi aveva incitato più volte a parlare delle dinamiche di gruppo e dei suoi problemi, vista le mie conoscenze professionali. Per quanto riguarda gli interventi in spagnolo, torno a dire che non avrebbero facilitato i miei sforzi di integrazione in Francia.

Se andiamo un po' avanti nel tempo, "La Lanterne Noire" e "Interrogations" cessano la loro attività più o meno nello stesso momento, verso la fine degli anni Settanta. Perché?

È difficile fissare con esattezza le date, a ogni modo "La Lanterne Noire" non ha chiuso dall'oggi al domani. All'inizio ci ritrovavamo in un vecchio palazzo in rue Saint-Denis, dove c'era la sede della CNT-Frente Libertario. Poi abbiamo traslocato in rue Gracieuse, sempre insieme a Frente Libertario. L'ultimo periodo della rivista è stato segnato da frizioni politiche, perché uno dei membri, Jean-Pierre Duteuil,

aveva aderito all'OCL e voleva a tutti i costi che ci entrassimo anche noi. Da quel momento ci sono state discussioni infinite, litigi e lotte intestine. Alla fine, al posto de "La Lanterne Noire" abbiamo pubblicato un'altra rivista, "Les Raisons de la Colère", di cui però sono usciti solo due numeri.

La nuova rivista voleva portare avanti il lavoro de "La Lanterne Noire", ma con persone diverse provenienti da altre realtà. Abbiamo creato un gruppo ibrido, ma questo nuovo tentativo si è presto arenato perché, da un lato, non eravamo abbastanza forti e, dall'altro, le contrapposizioni interne erano tali da impedire qualsiasi lavoro collettivo.

Non dimentichiamo poi che in quegli anni c'erano altre persone interessate allo stesso lavoro che volevamo fare a "La Lanterne Noire". Per esempio, a Strasbourg René Fugler e Pierre Sommermeyer pubblicavano "Dissidences" e a Lyon c'erano dei compagni che volevano avventurarsi in attività di questo genere. Tra l'altro ci fu una riunione proprio a Lyon per valutare la possibilità di iniziative e azioni comuni, che però non portò a risultati tangibili.

Quanto meno in quel momento. Comunque, verso la fine degli anni Settanta, cominci a collaborare con "gli italiani" e...

E anche con gli spagnoli, perché dopo la morte di Franco, e grazie ai contatti che avevo con gli ex-membri della Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (FIJL) sono andato in Spagna abbastanza spesso. Ho partecipato a diverse iniziative, tra cui le Jornadas Libertarias di Barcellona, ho fatto un'intervista a Gómez Casa²⁰, che poi è stata pubblicata su "La Lanterne Noire". All'epoca avevo un'opinione sull'organizzazione operaia che volevo condividere a tutti i costi. Pensavo che fosse difficile ricreare un'organizzazione rivoluzionaria operaia sulla base della realtà del 1936, perché il proletariato rivoluzionario non esisteva più, il popolo non aveva più la stessa mentalità di un tempo. Nonostante ciò, si sviluppavano pratiche autogestionarie, assemblee di base, forme di azione diretta, e dunque mi ponevo il problema di come creare una doppia organizzazione - sindacale e "assembleare" - e poi trovare un modo di mettere in relazione i due livelli. Ne abbiamo discusso a lungo con i compagni spagnoli. Sono convinto, da sempre, che accanto a un'organizzazione operaia rivoluzionaria sia necessario creare



Genève, dicembre 1984, riunione del Centro Studi Libertari di Milano e del CIRA svizzero per fare un bilancio dell'Incontro Internazionale Anarchico Venezia '84, tenutosi tre mesi prima: (da sinistra a destra) April Retter, Amedeo Bertolo, Eduardo Colombo e Marianne Enckell (Archivio CIRA-Lausanne).

dei gruppi anarchici specifici, evitando però di cadere nei conflitti che avevano travagliato la Confederación Nacional del Trabajo nei suoi rapporti con un'organizzazione nazionale, o meglio peninsulare, come la Federación Anarquista Ibérica. Ho continuato a lavorare con gli spagnoli per qualche anno all'organizzazione di altri convegni.

Per rimanere in Spagna, dopo la morte di Franco c'era stato il celebre raduno anarchico di Montjuïc, al quale avevano partecipato centinaia di migliaia di persone... C'eri anche tu: che impressione ne avevi ricavato?

Fu impressionante: non eravamo abituati a vedere così tante persone a un evento organizzato dagli anarchici. Di solito c'erano più o meno trecento persone, invece in quel raduno ce n'erano più di duecentomila... e gli anarchici non erano presenti solo a Montjuïc, ma in tutta Barcellona. Per le strade circolava un gran numero di macchine che sventolavano le bandiere rosse e nere, proprio come sarebbe successo durante le Jornadas Libertarias. E successivamente ci sono stati altri incontri, come quello nella Plaza de Toros di San Sebastián de los Reyes.

In quel momento hai pensato che il movimento anarchico spagnolo avrebbe potuto tornare a essere quello che era stato fino al 1936?

No. Io di solito sono ottimista, penso che le potenzialità esistano. Ma sono ottimista sull'andamento delle cose, non sul mio futuro. Detto altrimenti, penso che gli sconvolgimenti sociali non tarderanno, ma che io non li vedrò [ride]. In fondo sono razionale, non credo che i cambiamenti auspicati si realizzeranno facilmente. Questo non vuol dire che non mi sia entusiasmato di fronte a quello che è successo a Montjuïc, anche se ben presto ci siamo resi conto dei limiti di eventi così grandiosi.

Non ti rimaneva quindi neppure un briciolo di speranza, uno straccio di illusione?

No, perché ero ben consapevole tanto della situazione sociale in cui vivevamo quanto di quella peculiare contraddizione

insita nelle nostre società. In Europa, dopo la seconda guerra mondiale, una volta che i paesi ricchi hanno consolidato i loro regimi politici, circa il 40% della popolazione vota a destra e più o meno altrettanti a sinistra. Il 20% restante è fluttuante: una volta vota da una parte e una volta dall'altra. Se la situazione si "sinistrizza" e la bilancia pende da quella parte, le persone sono di norma più attive, più rivoluzionarie, e lo sono un po' dappertutto, non solo in questo o quel gruppo politico. Dopo la morte di Franco l'intera società spagnola ha iniziato a respirare. Tanto per darti un esempio, a Montjuïc, e anche in altre occasioni, ci sono state persone che si sono denudate sul palco della CNT. Non dimentichiamo che la liberazione, così come l'oppressione, hanno molto a che vedere con la sessualità. Subito dopo la fine del franchismo c'era un'energia fortissima nell'aria, anche se non è durata a lungo. Ma sotto sotto era chiaro che la base della CNT, quella che avrebbe potuto o dovuto essere la base, l'operaio insomma, voleva entrare nel mercato comune, in Europa, e non voleva fare la rivoluzione. All'epoca ci sono stati degli scioperi che hanno reso più che evidente quale fosse la nuova situazione. Dopo Franco, gli operai ormai dicevano: "La CNT va benissimo, ma è il sindacato che ora deve mettere tutte le cose a posto. Io mi iscrivo proprio perché la CNT mi difenda". Ma quando agli operai è stato detto: "E no! La CNT non è qualcosa di esterno, la CNT sei tu", allora, al colmo della disillusione e dell'impotenza, hanno esclamato: "Ma io che cosa posso mai fare?". E infatti, subito dopo la morte di Franco, si è sviluppato un sindacalismo riformista come quello della CGT francese, il quale ha dato vita a una difesa corporativa: la centrale sindacale fa pressione sui padroni o sui poteri pubblici, ricorrendo talvolta alla mobilitazione della base, e al contempo diventa l'intermediario ufficiale che gestisce e negozia le lotte di classe. Ma la CNT non era questo, e non poteva diventarlo. E la sua base potenziale non poteva, e non voleva, procedere su quel terreno rivoluzionario che le era congeniale.

Con questo vorresti dire che all'epoca "gloriosa" della CNT la base era rivoluzionaria?

Credo di sì. Per quale motivo, dopo la rivolta dei militari nel 1936, si è sviluppata tutta quella attività rivoluzionaria, sindacale e legata alla collettivizzazione? Perché nei tre o

quattro anni precedenti si era già manifestata a più riprese una mentalità insurrezionale, in particolare durante le numerose sommosse scoppiate tra il 1933 e il 1936. In quel periodo c'erano sia un modo di agire sia soprattutto un progetto rivoluzionario che erano stati adottati dal popolo.

Questo vuol dire che dopo la morte di Franco in Spagna c'è stato sì un *destape*, una fioritura, del movimento anarchico, ma che in realtà la gente comune non voleva fare la rivoluzione?

Esatto, non c'era una mentalità di tipo rivoluzionario. Il *destape*, inteso come liberazione dei costumi, ha investito tutta la società spagnola, ma il rinnovamento anarchico, anche se reale, era comunque modesto. La popolazione ambiva unicamente ad avere lo stesso stile di vita degli altri paesi sviluppati.

Pensi che la CNT spagnola in quel momento non l'abbia capito?

Penso che non abbia capito che doveva creare qualcosa di nuovo. Che bisognava cercare un'interazione con le assemblee di base, e non limitarsi a riprodurre un sindacato rivoluzionario, cosa che invece ha fatto.

Qualche tempo dopo si è costituita la Confederación General del Trabajo, la CGT spagnola, nata da una scissione interna alla CNT. Secondo te, la CGT l'ha capito?

No, neppure la CGT l'ha capito, perché ha dato vita a un sindacato che è sì più flessibile, ma anche più integrato nella struttura legale del sindacalismo, ed è questo che le ha permesso di affermarsi più della CNT. Ma le capacità rivoluzionarie della CGT spagnola non sono così evidenti.

Quindi, se non esiste una mentalità rivoluzionaria, anche se ti dai un gran daffare, anche se promuovi mille attività, la rivoluzione non arriva...

No, non è che la rivoluzione arriva grazie a un colpo di bacchetta magica. Ci vogliono dei nuclei rivoluzionari, ci vuole un pensiero rivoluzionario, e bisogna tener duro, resistere,

dare corpo all'idea, perché sia sempre presente, perché possa progredire, perché il progetto resti in sintonia con ciò che accade nella società nel suo insieme. Non bisogna allontanarsi troppo dalla realtà, e neppure cedere alla collaborazione di classe.

Proprio per portare avanti queste idee ti sei avvicinato agli spagnoli e agli italiani, alcuni dei quali intellettuali...

Sì! Ma che cos'è un intellettuale? Gli operai autodidatti che sono nel movimento forse non lo sono? E viceversa un avvocato o un medico lo sono per forza? Comunque, in quel frangente l'unica possibilità che a mio avviso avevamo di fronte era di sviluppare dal punto di vista teorico, o ideologico se preferisci, il pensiero anarchico.

Hai notato delle differenze tra gli intellettuali anarchici italiani e quelli spagnoli?

Non è in termini di nazionalità, italiana o spagnola che sia, che ti posso rispondere! Tra l'altro, parlare di "intellettuali anarchici" non mi sembra molto pertinente: è riduttivo rispetto alla realtà. Se invece mi stai chiedendo con chi intrattenevo rapporti in quei paesi, allora ti posso dire che in effetti ho avuto molte più occasioni di partecipare ad attività intellettuali in Italia che non in Spagna. Soprattutto perché il gruppo di Milano aveva cominciato a organizzare molti congressi e seminari, mentre gli spagnoli si erano rinchiusi nei loro conflitti organizzativi. Per esempio, prima della scissione, la CNT aveva organizzato una settimana culturale anarchica durante il suo 6° congresso, nel gennaio 1983, dove eravamo intervenuti, io René Lourau, Cornelius Castoriadis, Daniel Cohn-Bendit (prima che cambiasse bandiera, che Dio lo perdoni!), Osvaldo Bayer e molti altri. Dopo la scissione invece era difficile lavorare con gli spagnoli, perché se andavi a un convegno organizzato dalla CGT, quelli della CNT se la prendevano a male, e viceversa... Insomma, bisognava scegliere.

Dopo aver conosciuto "gli italiani", che cosa ti ha spinto a collaborare con loro?



Barcellona, gennaio 1983, IV Congresso della CNT: Daniel Cohn-Bendit ed Eduardo Colombo partecipano a uno dei dibattiti organizzati durante il congresso (foto di Mimmo Pucciarelli).

Due cose. La prima è stata l'attività delle riviste, perché dopo "Interrogations" sono entrato nel collettivo redazionale di "Volontà", che stava prendendo un nuovo corso. Con il CSL abbiamo iniziato a organizzare dei convegni, una pratica importante e utile per la riflessione e la redazione di testi che dovevano alimentare la rivista.

La seconda è che in Francia, dopo la chiusura de "La Lanterne Noire" e di "Interrogations", non c'erano più le condizioni per poter fare una rivista teorica, almeno per quanto mi riguardava. E quindi la collaborazione con gli italiani ha rappresentato per me un'apertura in quel senso. E poi, osservando l'atteggiamento degli anarchici spagnoli, mi è sembrato che la loro attività si concentrasse principalmente sulla Spagna, come se l'anarchismo fosse solo spagnolo. E questo per me è inconcepibile, soprattutto perché ho sempre insistito sulla necessità di avere iniziative comuni tra compagni di differenti paesi, che si trattasse di riviste, di incontri, di centri di documentazione o di convegni, spingendo per un internazionalismo effettivamente praticato. Per questo abbiamo cercato di invitare gente dagli Stati Uniti, dalla Gran Bretagna, dai Paesi Bassi, dalla Germania, ecc. Tra i convegni ce ne sono stati di "grandi", come quello di Venezia del 1984, ma anche di più piccoli, di cui diversi organizzati a Milano,

alcuni in Francia - tre al Moulin d'Andé e uno alla Faculté d'Architecture di Parigi - e uno in Svizzera, a Saignelégier.

Organizzando queste attività, vi proponevate di sviluppare un anarchismo particolare?

Penso che nella nostra ricerca fossimo sospinti da una specie di forza inerziale, vale a dire che c'era un fondo comune che non si metteva in discussione: l'anima sociale e rivoluzionaria dell'anarchismo. Ma c'erano già delle tensioni interne legate alle posizioni divergenti che sarebbero diventate chiare più avanti. Per esempio, nella redazione di "Volontà" alcuni propendevano per un "anarchismo culturale", un anarchismo un po' anglosassone. Comunque per diversi anni abbiamo lavorato insieme a partire da un nucleo condiviso di idee. Credo che ognuno di noi sviluppasse le proprie posizioni in un quadro mentale che ritenevamo comune. In effetti dividevamo quello che tu chiami "l'anarchismo classico", sarebbe a dire un anarchismo un po' malatestiano, l'anarchismo dei poveri e degli sfruttati che era esistito in Italia, in Spagna e in Argentina.

Pensi che le numerose attività che sono state organizzate da questo nucleo di persone, che comprende in particolare "gli italiani" e la loro rivista "Volontà", ma anche la casa editrice elèuthera e il Centro Studi Libertari Pinelli, abbiano permesso di rinnovare, quanto meno in parte, le idee anarchiche?

Va' a sapere... [ride] Ma in fondo credo di sì! È però una questione che trascende l'anarchismo. Potrei fare un parallelo con l'esilio. Come cambiano le cose lo vedi soprattutto quando sei lontano. Se ci sei dentro, non te ne rendi conto, perché le cose cambiano insieme a te. Quando vado in Argentina mi sembra che tutto sia cambiato, e se provo a dirlo agli amici che sono rimasti là, se ne stupiscono! Penso che lo stesso avvenga anche per le idee. Non ci accorgiamo dei cambiamenti perché siamo troppo addentro alle cose. Eppure, l'anarchismo di oggi non è più lo stesso degli anni Settanta. Ci sono state evoluzioni che mostrano aspetti tanto negativi quanto positivi. Quelli positivi derivano da una migliore comprensione della problematica generale. Penso che ci

sia stata un'evoluzione positiva rispetto alla filosofia politica dell'anarchismo, anche se non tutti i compagni se ne rendono ben conto. Al tempo stesso, però, di fronte a una realtà sociale segnata da un neoliberalismo trionfante, un certo numero di militanti si è allontanato dall'anarchismo rivoluzionario, per orientarsi verso un anarchismo di tipo "libertario", in cui la componente liberale si prende troppo spazio. Questo avviene perché l'idea rivoluzionaria è stata abbandonata, perché le persone non credono più che la rivoluzione sia possibile. Ma quello a cui non credono più è che *oggi* non sia possibile farla. D'accordo, ma questo non dovrebbe far abbandonare l'idea che un giorno invece lo sarà! Oggi una parte dei militanti tende a pensare che l'idea di rivoluzione sia contraria all'anarchismo. Non solo la rivoluzione è ritenuta impossibile, ma anche quando è ipotizzabile o possibile, è percepita come un atto di forza contrario all'anarchia, e per questo la società nuova non potrà mai nascere da una rivoluzione.

In tutto questo, la cosa che ritengo assolutamente negativa è abbandonare non solo l'idea di rivoluzione ma anche quella di cambiamento radicale, perché in definitiva la rivoluzione è proprio questo, e non la *Grand Soir*, quello sì un mito di un particolare momento storico.

Se si abbandona l'idea di un cambiamento profondo del sistema di dominio e di sfruttamento, l'anarchismo scompare in quanto tale, e finisce per essere solo una filosofia di vita, un liberalismo d'avanguardia da cui possono emergere buone idee. E così si critica tutto, ci si oppone a tutto quello a cui ci si può opporre, senza però scuotere troppo il sistema per paura di produrre effetti spaventosi, se non il totalitarismo. Adesso si sostiene che un filo rosso lega Rousseau e lo Stato totalitario. E che il totalitarismo esisteva già *in nuce* durante la Rivoluzione francese tra i giacobini. Secondo me questa è una pessima lettura della storia e della filosofia politica.

Per tornare alla tua domanda, direi che la riflessione è andata avanti e che la situazione sociale in cui viviamo, segnata dall'apatia politica e dalla sfiducia nelle possibilità immediate di un'azione rivoluzionaria, ha portato a versioni piuttosto intellettuali e individualiste della filosofia politica dell'anarchismo. Quando si abbandona l'idea della rivoluzione, si finisce per insabbiarsi nel riformismo.

In altre parole, l'evoluzione delle idee ha reso possibili le iniziative culturali organizzate in questi ultimi vent'anni dagli

anarchici, che di converso hanno favorito questa evoluzione. L'aspetto negativo è stato che, sospinti dall'onda neoliberale, alcuni "intellettuali" del movimento si sono allontanati dall'azione sociale e militante.

Dopo aver collaborato con "gli italiani" e cercato di organizzare delle attività culturali in Francia, hai partecipato alla nascita della rivista "Réfractions". Come è andata?

Sull'onda degli incontri e delle attività editoriali appena citati, a Grenoble si è tenuto nel 1996 il convegno *La Culture Libertaire*, e in quell'occasione si è fatta strada l'idea di creare una nuova rivista. Mi è sembrata un'iniziativa molto interessante, mentre altri privilegiavano la costituzione di una rete, di cui la rivista sarebbe stata l'emanazione.

Dopo il convegno di Grenoble, ci siamo riuniti a Lyon - eravamo circa una decina - con l'obiettivo di mettere a confronto le rispettive opinioni e valutare la possibilità di creare la rivista. In un primo tempo avevamo pensato di chiamarla "La Revue Noire", ma c'era già una rivista africana che portava lo stesso nome, e allora Alain Pessin ha proposto "Réfractions". Il titolo è stato accettato e la rivista è partita, diventando una rivista teorica incentrata sull'anarchismo e aperta alla riflessione. Volevamo anche che avesse una veste grafica di qualità e credo che, fin dal primo numero, questo obiettivo sia stato raggiunto. Adesso siamo già al nono numero²¹. Ma di certo tu ricordi bene questa storia visto che facevi parte del gruppo che ha fondato la rivista...

"Réfractions" si iscrive nella continuità di una riflessione orientata verso uno sviluppo della teoria anarchica, e la sua diffusione al di là del movimento propriamente detto è un progetto che mi sta a cuore da molto tempo.

Secondo te perché questa rivista ha avuto successo?

Non è sempre facile capire le ragioni di un successo. All'epoca, in Francia c'erano stati gli scioperi del 1995 e il clima sociale aveva cominciato a cambiare, tanto che diverse azioni erano diventate praticabili. La CNT francese cresceva, e anche lei pubblicava una buona rivista, "Les Temps Maudits", oltre a una serie di libri e opuscoli. Non dimentichiamo poi Radio Libertaire, la radio della FA, il

settimanale "Le Monde Libertaire", e le innumerevoli altre pubblicazioni del movimento anarchico. "Réfractions", insomma, non è stato un caso isolato.

Il clima dell'epoca permetteva lo sviluppo di tutte queste iniziative, che di fatto si sostenevano l'un l'altra anche senza rendersene conto, senza farlo in modo esplicito.

Per quanto riguarda "Réfractions", penso che per il momento possa reggere, anche se questo non basta, perché bisogna sviluppare un'attività di ricerca più ampia. La rivista non può essere realizzata unicamente dalla quindicina di compagni del collettivo, ma deve aprirsi a collaboratori esterni. L'obiettivo da raggiungere è appunto quello di conferirle una certa potenza teorica, in modo che faccia presa sulla realtà attuale. Per esempio, uno dei nostri prossimi numeri sarà dedicato alla "democrazia": da un punto di vista filosofico-politico sarà analizzato il rapporto tra democrazia e anarchismo nel contesto della realtà sociale contemporanea, tenendo conto dei cambiamenti avvenuti nello Stato, nelle oligarchie

Treviso, primavera 2006, uno dei tanti incontri che hanno segnato il percorso militante con "gli italiani": in senso orario Amedeo Bertolo (di spalle), Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Eduardo Colombo, Francesco Codello, Heloísa Castellanos, Luciano Lanza, Elis Fraccaro.



politiche, ecc. Sono convinto che abbiamo idee interessanti in proposito, ma che non possiamo scrivere un numero da soli. Dobbiamo chiedere l'aiuto di altri che conoscono bene la questione. Delle persone vicine ma non per forza militanti.

Si può dire che la rivista "Réfractions" presenti o rappresenti un anarchismo in particolare?

No, credo che ogni numero sia diverso, anche se nel suo complesso la rivista mantenga vivo quello che definisci anarchismo "classico". E lo mantiene nel senso che l'anarchismo è per principio aperto all'opinione di tutti. Per esempio, quando arrivano articoli che criticano l'anarchismo "classico", la rivista non si oppone alla loro pubblicazione, ovviamente nei limiti del progetto globale. Di fatto è una rivista in cui si ritrovano punti di vista diversi. Certo, c'è un punto di vista centrale, ma c'è anche un'apertura al dialogo.

Tuttavia, la tua domanda è del tipo che contiene già una sorta di risposta, perché parli di due anarchismi, come se ce ne fosse uno "classico", che si presuppone superato, e un altro attuale. Quindi, rispondere in questi termini alla tua domanda significherebbe accettare l'idea che questi due tipi di anarchismo esistano veramente. A me sembra invece palese l'esistenza di quello che chiamo il "nucleo teorico dell'anarchismo collettivista e rivoluzionario". Mi preme insistere su questo punto, anche se è ovvio che, accanto a quel nucleo, esistono da sempre altre forme di anarchismo. Per esempio, Kropotkin e Stirner non possono stare nella stessa categoria: Stirner è sempre stato incluso nel movimento anarchico, ma la filosofia che pervade il suo pensiero è contraria, punto per punto, a quella di Proudhon, Bakunin e Kropotkin. A lui si sono rifatti, con una certa pertinenza, alcuni individualisti, ma la sua teoria è difficilmente compatibile con il collettivismo. Come vedi ci sono sempre state forme diverse di anarchismo.

Vorrei aggiungere che le idee che ho appena espresso non corrispondono per forza a quelle dell'insieme del collettivo redazionale di "Réfractions". Come è successo per altre pubblicazioni, lavoriamo per ottenere e conservare un *corpus* ideologico centrale, con alcune differenze di opinioni personali, ma senza contrapposizioni frontali. Le differenze

più spiccate ed esplicite nel collettivo sono comparse, per esempio, durante la preparazione del numero sulla violenza, perché esiste una tendenza minoritaria nonviolenta. Personalmente, come ho avuto modo di dire nel numero 5 di "Réfractions", sono contrario a una posizione di principio nonviolenta. Questo giusto per dare un esempio del tipo di opposizione esplicita. Poi c'è quella implicita o indiretta, che è normale tra compagni, ed è legata a storie personali e a idiosincrasie di vario tipo. Invece, lo ripeto, non ci sono divergenze maggiori sui principi di base dell'anarchismo. Oggi a "Réfractions" esistono due gruppi, uno a Parigi e l'altro a Montpellier, più alcune individualità sparse in varie città francesi, oltre che a Lausanne e Bruxelles. Il collettivo redazionale si riunisce due volte all'anno. Durante le riunioni vengono definiti gli orientamenti, i temi dei numeri futuri, il gruppo che se ne occuperà, ecc. Poi segue una discussione teorica per delineare e definire i temi selezionati. Per ogni numero scegliamo un comitato redazionale composto da tre o quattro persone interessate al tema specifico, che saranno i responsabili editoriali di quel numero: sulla base di ciò che viene deciso durante l'assemblea generale, saranno loro a decidere cosa verrà pubblicato.

Si può dire che le persone che partecipano a questa rivista sono tutte degli intellettuali?

In un modo o nell'altro lo siamo, ma tutti nel senso che ho chiarito prima, cioè operai, professori, psicoterapeuti, archivisti, avvocati, e via dicendo.

"Réfractions" ha forti legami con il movimento anarchico?

In quanto rivista indipendente, "Réfractions" non ha legami diretti con questa o quella organizzazione. Ma di certo ha legami interpersonali, di intesa reciproca con tutte le tendenze del movimento. La rivista partecipa al Forum du Livre Libertaire a Parigi, alla festa di "Combat Syndicaliste", e più in generale è presente a tutte le manifestazioni anarchiche.

Vi ispirate ad altri tipi di riviste, pubblicate da altri collettivi in Francia o altrove?

Ispirare direi di no, ma abbiamo scambi regolari con le riviste vicine alla nostra. Ronald Creagh mantiene rapporti con alcune riviste inglesi e ha contatti con il Canada e gli Stati Uniti; Marianne Enckell, tramite il CIRA, è un altro punto di irradiazione; intratteniamo uno scambio regolare anche con la "Rivista Storica dell'Anarchismo" di Pisa, "Libertaria" di Milano-Roma e "Les Temps Maudits" di Parigi... Personalmente sono in contatto con il Brasile, l'Argentina, il Cile, l'Uruguay, il Venezuela e, in modo sporadico, con "Polémica" di Barcellona.

Per concludere questa intervista potremmo parlare della situazione attuale del movimento anarchico in Francia.

Marghera 4-5 luglio 2009, Ateneo degli Imperfetti, seminario *Anarchismo, post-anarchismo e nuovi anarchismi*: Eduardo Colombo e, al microfono, Mimmo Pucciarelli.



Penso che in questi ultimi anni ci sia stata una crescita evidente, anche se molto lenta (ma, come si dice, *"chi va piano va sano e va lontano!"*²²). Mi sono tra l'altro reso conto che per la prima volta da quando sono nel movimento tutte le generazioni sono rappresentate. In passato, alla FA e in generale, c'erano solo i veterani e i giovani, per la maggior parte studenti. Oggi trovi una popolazione che riflette la società nel suo insieme: oltre ai giovani studenti, ci sono anche persone di trenta o quarant'anni. Anzi, credo che nella CNT questa fascia d'età sia la più rappresentata. Al contempo ci sono molte riviste e altre attività editoriali che a quanto pare funzionano. Anche se questo impulso persiste o aumenta, il movimento anarchico non potrà cambiare il mondo da solo. Il futuro dipenderà soprattutto dall'evoluzione della situazione sociale generale.

Oggi esistono sempre alcune organizzazioni del passato come la FA, e il suo settimanale "Le Monde Libertaire" ha fatto passi da gigante negli ultimi tempi, tanto che circola più di prima. Pur non essendo un'organizzazione espressamente anarchica (per definirla in termini "canonici", direi che è anarco-sindacalista e sindacalista rivoluzionaria), la CNT può essere considerata come una componente del movimento, e anche se è ancora piuttosto minoritaria, si sta sviluppando un po' ovunque. Poi ci sono "Alternative Libertaire", l'Organisation Communiste Libertaire (OCL), la CNT-AIT attiva soprattutto nel sud della Francia, e ovunque esistono piccoli gruppi esterni alla federazione, come quello che organizza ogni anno un incontro in Bretagna, o come quelli di Lyon, ma quelli mi sa che li conosci bene! [ride] Comunque, quando dico che il movimento si sta sviluppando bisogna anche precisare rispetto a cosa. Dopo il periodo di "riflusso" che abbiamo vissuto negli anni Ottanta, l'andamento si è innegabilmente invertito e, in particolare dal 1995, assistiamo a un incremento delle attività anarchiche.

Dato che sei nel movimento anarchico da quasi sessant'anni, forse ci potresti dire in che cosa a tuo avviso è cambiato.

Ho già fatto qualche accenno prima. L'anarchismo della mia giovinezza (quello degli anni 1945-1955) era troppo legato all'epoca prebellica. Ma siccome l'Argentina non aveva partecipato alla guerra (salvo con una dichiarazione

formale nel 1944, se ricordo bene), il movimento anarchico assomigliava, nella sua composizione di classe, a quello europeo di prima della guerra. Questo anarchismo, come abbiamo visto, è ideologicamente vicino al pensiero malatestiano. Anche in Spagna, con caratteristiche proprie, c'era in fondo quell'anarchismo che definirei bakuninista-malatestiano. Indubbiamente Malatesta si opponeva al "finalismo" della FORA, ma questo non riguardava il nucleo centrale di un progetto comune (anarchico, comunistico e rivoluzionario). Un progetto che oltretutto era implicitamente insurrezionalista. Il movimento anarchico riteneva che dopo gli scioperi - la ginnastica rivoluzionaria - in ultima istanza ci fosse l'insurrezione. Potevi chiamarla "sciopero generale espropriatore" o "rivoluzione", o con altri nomi, ma la lotta doveva portare all'insurrezione. È questa visione del processo rivoluzionario a essere fortemente cambiata.

Oggi c'è molto scetticismo di fronte alle possibilità di una rivoluzione, l'abbiamo già constatato, e questo cambiamento di mentalità riguarda anche i militanti che si allontanano dalla prospettiva insurrezionale. A cosa è dovuto questo cambiamento? Alle esperienze tragiche del XX secolo, che hanno reso le popolazioni apatiche e disincantate. È una reazione comprensibile se si pensa ai massacri della prima guerra mondiale e alle insurrezioni operaie soffocate nel sangue in Europa centrale nel 1917-1919, a Kronštadt nel 1921, in Spagna nel 1936-1937, a Budapest nel 1956. Per non parlare del totalitarismo fascista e nazista, dei tanti genocidi, della deriva della rivoluzione russa finita nelle mani dei bolscevichi prima e di Stalin poi (che oltretutto parlavano *urbi et orbi* in nome della rivoluzione mondiale), a Hiroshima e Nagasaki, e la lista è quasi infinita se ci spostiamo in Cina o in Cambogia, nelle Americhe o in Africa. La conseguenza è stata l'annientamento delle speranze rivoluzionarie.

Le persone oggi non credono più che le cose possano cambiare, si richiudono in una vita privatizzata e non cercano di modificare la realtà. Anzi, si affidano agli specialisti, ai politici di professione, convinte che se provassero a scardinare il tran tran quotidiano, rischierebbero di consegnarsi al dispotismo di una nuova élite. Ciò detto, è però innegabile che la stabilità dei regimi oligarchici occidentali abbia permesso un relativo benessere materiale.

Questo cambiamento di immaginario è allora dovuto anche alle condizioni materiali, al progresso...?

È dovuto a una congiuntura. Non credo che il "benessere" della società occidentale sia determinante. Anzi, direi il contrario. A essere determinanti sono piuttosto stati il totalitarismo e la guerra. Oggi in Europa la maggioranza delle persone ha un livello di vita relativamente alto, e pur dovendo accettare le differenze gerarchiche, lo sfruttamento sul posto di lavoro e l'esistenza di frange miserabili ai margini della società, ha paura del cambiamento perché pensa che qualunque cosa si faccia le cose potrebbero solo andare peggio. Nella situazione attuale si è installato un immaginario antirivoluzionario che io cerco di combattere, almeno all'interno del movimento anarchico, perché continuo a essere un insurrezionalista, ma probabilmente non nel modo in cui lo era una volta il movimento.

Sono certo che le élite che mantengono e controllano il potere politico non saranno mai scacciate se rimaniamo allo stadio della trattativa, della persuasione, del compromesso. La forza del potere sta dietro all'intera struttura gerarchica della società, che va dalla famiglia allo Stato.

A questa forza bisogna quindi contrapporre un'altra forza?

Certo. L'azione popolare è fondamentale e si configura come una forza; in altre parole, è la capacità del popolo di agire. Ma di fatto si agisce in situazioni in cui opera una pluralità di elementi che non rimandano unicamente alla forza, ma che al tempo stesso non escludono, anzi esigono, una situazione insurrezionale. L'insurrezione modifica l'immaginario costituito "dilatando i limiti del possibile".

Ma che cos'è "il popolo"?

Lo identifico con le persone in generale. Non è la classe operaia nel senso stretto del termine, ma la grande maggioranza della popolazione. Quando vai alla manifestazione contro la guerra in Iraq, ci sono duecentomila persone in strada in Francia, un milione in Italia. Questo è il popolo. E dentro ci trovi di tutto: comunisti, cattolici, anarchici, musulmani...



Ma questo non è piuttosto il popolo di sinistra?

Il popolo di sinistra? Perché c'è anche un popolo di destra? [ride] Al di là di questi momenti privilegiati, durante i quali il popolo invade le strade, le persone che vivono nelle società gerarchiche, prive di speranza e di utopia, tendono a essere conformiste, se non addirittura reazionarie! Si preoccupano per le cosiddette questioni "securitarie", e nella vita di tutti i giorni tendono a diffidare degli stranieri, a essere maschilisti con le donne e autoritari con i figli. Ma al contempo esiste un immaginario diametralmente opposto, un immaginario che è di sinistra e che è stato forgiato dalla nostra tradizione rivoluzionaria. Camillo Berneri diceva che le masse sono eterogenee e difendono i loro interessi corporativi, ma che in certe situazioni storiche si trasformano in una leva potente. La problematica principale, secondo me, rimanda alla situazione sociale, che può essere di continuità o di rottura, e ai cambiamenti che vi si attuano. Quando la situazione cambia e diventa insurrezionale, o apertamente rivoluzionaria, c'è una tendenza generale a confluire in una dinamica del cambiamento che porta alla polarizzazione delle classi, alla contrapposizione tra popolo ed élite. Come dice Bakunin in *La Comune e lo Stato*, anche dei vecchi rivoluzionari giacobini si sacrificano per difendere la Comune di Parigi e il federalismo. E la stessa cosa è accaduta, per esempio, in occasione degli eventi del 1968: in una settimana una quantità enorme di persone si è buttata a capofitto nella dinamica del cambiamento. Eppure quella non era una situazione rivoluzionaria, anche se ha innescato alcune importanti evoluzioni culturali. Non lo era perché non c'era la volontà di superare un certo livello di scontro o di violenza. Comunque sì, è vero che in questo caso parlo del "popolo di sinistra", perché de Gaulle, il generale Massu e la destra erano pronti a ricorrere alle armi, se fosse stato necessario.

Roma, 1999, Heloísa e Eduardo nello studio di Lucilla Salimei del Gruppo Artigiano Ricerche Visive (foto di Lucilla Salimei).

Avremo un giorno una "società ideale"? Non credo. Penso che parlare di "società ideale" equivalga a decretare la fine della Storia o a dimenticare che ci saranno sempre persone inclini a immaginare un'altra società rispetto a quella nella quale vivono.

Ma all'epoca anche il "popolo di destra" è sceso in strada per appoggiare de Gaulle: ci sono dunque due popoli?

All'interno del popolo c'è la destra, sì; ma chi è andato a manifestare in favore del regime? Si è mobilitata la borghesia, sia a destra che a sinistra, e si sono mobilitati i Comités d'Action Civiques, i sostenitori di Vichy, i nostalgici dell'Indocina e dell'Algeria francese, i gruppi Occident, gli intellettuali benpensanti, i politici gaullisti usciti dalla Resistenza, la polizia parallela, ecc. Lo Stato bonapartista era più forte e la situazione si è ribaltata in suo favore. Di conseguenza, il popolo è ricaduto rapidamente nell'apatia del tran tran quotidiano. È noto che la mentalità popolare tende a essere piuttosto tradizionalista nei periodi di calma sociale, mentre in altre circostanze può orientarsi verso l'azione e la lotta. Le persone sono le stesse, ma al tempo stesso sono differenti. E tuttavia non si può dire che all'interno del popolo siano i rivoluzionari a fare le rivoluzioni. Non bastano. È il popolo, il *demos*, la plebe a innescare il cambiamento, e se non lo facesse saremmo ancora nell'era trogloditica!

Quindi le situazioni e gli immaginari si influenzano reciprocamente...

Sì. Quando l'immaginario rivoluzionario prende il sopravvento, le persone sentono suonare la campana e una forza incontenibile si mette in moto. Penso che la rivoluzione sia una specie di guerra civile, ed è l'unica guerra accettabile. Mi rendo conto di esprimere un pensiero opposto a qualsiasi filosofia politica tradizionale.

Vuoi dire che una rivoluzione non è altro che una guerra civile?

Nel mondo che conosciamo rischia di diventarlo.

E non pensi che non si dovrebbe mai uccidere il proprio fratello, o comunque l'altro?

Penso che in un contesto rivoluzionario e insurrezionale inevitabilmente si uccide e si viene uccisi! Non dimenticare che

lo Stato ha il diritto di vita e di morte sui suoi sudditi, quindi, come diceva Max Weber, è la serietà della morte a dare *pathos* alla politica.

Il che è drammatico, no?

La vita è drammatica, caro mio! Un giorno alla televisione francese ho sentito uno scrittore di destra dire una cosa sensata. In occasione delle commemorazioni per il bicentenario della Rivoluzione francese, c'è stato un dibattito di bassissimo livello sulla necessità o meno di decapitare Luigi XVI. A questo proposito lo scrittore ha risposto: "Credo che oggi ci troviamo in una situazione molto diversa da quella dell'epoca rivoluzionaria. In una rivoluzione si taglia la testa al re e dopo si discute".

Nel corso della tua esperienza anarchica, dal 1945 a oggi, sei passato anche tu attraverso un'evoluzione personale?

Immagino che - come sempre accade - ce ne sia stata una in meglio e una in peggio [ride]. Le mie idee sono più o meno rimaste le stesse, a cambiare sono stati semmai il modo di formularle e di argomentarle. Durante tutti questi anni ho fatto molte esperienze, ho letto, ho scritto, ho avuto molte discussioni, e quindi oggi posso difenderle o esprimerle in maniera diversa e più articolata rispetto a quando avevo diciotto anni e pubblicavo su "4 de octubre" o ne avevo ventidue e pubblicavo su "La Protesta". E non solo sono cambiato, ma sono anche più vecchio. Con il passare degli anni alcune cose cambiano in peggio: l'attivismo, per esempio, si è mantenuto vivace a livello intellettuale, ma l'entusiasmo non è più lo stesso. Prima andavo alla manifestazione del Primo Maggio con l'impressione di sfidare la borghesia, di lottare, oggi mi sembra di andare a messa! Per quanto riguarda invece le idee, non saprei dire cos'è cambiato. Forse il fatto di privilegiare un punto di vista rispetto a un altro. C'è stato un periodo in cui i miei peggiori nemici erano, nell'ordine, i preti e poi i militari. In un altro momento era vero il contrario! Oggi, con uno sguardo più filosofico, direi che il pericolo maggiore sta nella religione, perché è sul piano della trascendenza divina che si costruisce l'intero sistema di dominio simbolico e immaginario. Ma in quanto anarchico... in che cosa sono cambiato?

Ammesso che tu sia cambiato...

È difficile dire che non si è cambiati, perché si rischia di esporsi all'accusa di dogmatismo e di rigidità psicologica.

Possiamo allora dire semplicemente che c'è stata un'evoluzione...

Sì, ma in meglio! [ride]

Quale sarebbe la specificità del pensiero anarchico nella cultura generale?

Direi, senza voler essere riduttivo, che esistono tre posizioni di principio determinanti per l'essere anarchico. Innanzi tutto, in quanto filosofia politica, l'anarchismo recide ogni legame con la trascendenza. Non esiste un punto di vista esterno all'uomo a partire dal quale sia possibile affermare: "Questo è bene e questo è male". Di fatto, l'anarchismo è la sola filosofia politica a sostenere questa posizione radicale, perché tutte le altre hanno cercato, seppur criticando la trascendenza, di trovarne una. Per esempio, il movimento liberale ha trovato il giusnaturalismo, mentre il marxismo ha trovato quel determinismo storico che ci porterebbe dalla sfera della necessità a quella della libertà. Per l'anarchismo, invece, i valori che gli uomini creano nel lottare trovano fondamento in se stessi, nel processo della propria costruzione. La libertà, così come la schiavitù, sono costruzioni sociali. Sta a noi scegliere.

Un'altra caratteristica specifica all'anarchismo è la creazione di una teoria della libertà che ha come condizione necessaria l'uguaglianza. Gli altri parlano di capi, di leader, di dirigenti. Noi siamo degli amanti appassionati, o fanatici se preferisci, della libertà; solo che la libertà anarchica è una sinergia di valori, non può esistere senza uguaglianza e senza solidarietà. L'uguaglianza dei diritti, anche se solo teorica, nella pratica è compatibile con una società gerarchica. Per l'anarchismo l'uguaglianza deve essere un'uguaglianza di fatto, un livellamento dei ranghi e delle ricchezze. Bakunin pensava che l'infinita differenza tra gli esseri umani fosse un valido argomento in favore dell'uguaglianza. Senza l'uguaglianza la libertà è un privilegio.

La novità fondamentale introdotta dall'anarchismo nella filosofia politica, come conseguenza diretta della critica al principio di autorità e alla tradizionale teoria del potere politico, è la negazione del "giusto diritto di coercizione", di un'istanza sovraindividuale, ovvero dello Stato.

Esiste oggi una "cultura anarchica" nel mondo? E chi sono i suoi rappresentanti?

La cultura anarchica si basa sulle azioni degli anarchici, è specifica alle loro pratiche. Tutti i gruppi umani hanno una specificità. Io comunque sono sempre stato contrario ai *maîtres à penser*. Certo esistono i classici, ma l'anarchismo di Bakunin, per esempio, è una conseguenza dell'esperienza della

Parigi, manifestazione del Primo Maggio, metà anni Duemila.

Quando proponiamo queste nuove forme, dobbiamo sempre tenere presente che quello che possiamo "progettare" per una società futura è inevitabilmente legato alla base reale della società nella quale viviamo. Immaginiamo una società diversa, ma in gran parte lo facciamo in negativo, in opposizione rispetto a ciò che conosciamo.



Prima Internazionale. E ancora più generale, Aristotele, come diceva Castoriadis, non avrebbe potuto pensare la politica se i Greci non avessero inventato la *polis*. Non c'è autore, scrittore, pensatore o militante che possa vantarsi di rappresentare l'anarchismo, anche se è vero che ci sono autori più noti di altri, militanti più attivi, pensatori più audaci. La cultura anarchica è fatta di tante cose: l'azione diretta, le esperienze educative, lo sciopero di solidarietà, il mutuo soccorso, la lotta contro le deportazioni, e molto altro ancora. Esistono autori che hanno avuto accesso ai *mass media*, ma molto raramente lo hanno fatto in quanto anarchici. Per esempio, Chomsky è conosciuto come anarchico perché è un noto linguista, e Léo Ferré perché è un famosissimo cantautore.

La società attuale essendo gerarchica è anche verticale, mentre il pensiero anarchico è piuttosto identificato con l'orizzontalità. Questo rappresenta un ostacolo maggiore alla sua espansione...

È vero che di solito la gerarchia è assimilata alla verticalità e l'uguaglianza all'orizzontalità. L'esistenza dello Stato presuppone la gerarchia, infatti di solito si parla di piramide sociale: in cima le élite che detengono il potere, in quanto *potestas*, dominio, e in basso il popolo, gli assoggettati. In alto la ricchezza, in basso la miseria. Ma se guardiamo bene la società nel suo insieme, ci rendiamo conto che le sue diverse parti si sostengono, si appoggiano le une alle altre, si nutrono a vicenda. Nessuna società gerarchica può funzionare senza un certo grado di "servitù volontaria", anche se l'ultima *ratio* del potere politico rimane la forza. René Lourau parlava di un principio di equivalenza. Nelle società fondate su uno Stato, ogni cosa deve essere legalizzata, incasellata in una norma, inquadrata in una legittimità pretesa da questo principio di equivalenza generalizzata. Chi non si sottomette alla norma, a qualsiasi livello, si deve confrontare con il medesimo problema: l'incomprensione o la repressione. Negare per principio l'autorità è già un grave scandalo, incompatibile con le norme di base della socializzazione. Perché nella famiglia, nella scuola, nel governo, nell'esercito, ci deve essere un capo.

L'autorità paterna e l'autorità statale si rafforzano a vicenda grazie a questa "unione sacra". Di fatto esiste in ciascuno

di noi una dimensione inconscia che oppone resistenza alla critica radicale proposta dall'anarchismo.

Prendiamo come esempio una situazione reale piuttosto ricorrente: un giornalista in cerca di informazioni arriva nella sede di un gruppo anarchico o della CNT e chiede: "Chi è il responsabile qui?". Se gli viene risposto: "Oggi ci sono io, dunque chiedi pure a me", il giornalista rimane disorientato, non riesce a capire come mai non ci sia una precisa persona autorizzata a parlare in nome dell'organizzazione. Ha bisogno di un "rappresentante", di un portavoce.

Ma allora che devono fare gli anarchici per far conoscere le proprie idee al maggior numero possibile di persone?

La risposta era già presente in filigrana nel discorso che abbiamo fatto sulla teoria rivoluzionaria. Proverò a dirla in termini malatestiani. Per modificare la società è necessario modificare prima l'uomo, ma per modificare l'uomo è necessario modificare prima la società. Se sussumiamo questo dilemma, le cose non cambieranno mai. Una società aperta, libera, egualitaria, autonoma, per funzionare ha bisogno di individui liberi e autonomi, ed è attraverso la lotta che noi cambiamo noi stessi, gli altri e di conseguenza la società. D'altronde è ben evidente che la società cambia di continuo: far parte di una realtà sociale significa produrre costantemente effetti, piccoli o grandi che siano. Il nostro lavoro quotidiano è cercare di capire meglio le problematiche della società e partecipare ad attività in grado, a un dato momento, di produrre una rottura di tipo rivoluzionario. Quando dico "rottura rivoluzionaria", lo ripeto, non penso alla *Grand Soir* o all'*Aurore de la Sociale*, quanto piuttosto a un processo storico che dura anni, se non secoli. Si tratta comunque di una rottura che produce un cambiamento profondo della società e del mondo che conosciamo, e una tale "rottura" esige momenti di insurrezione. Questo vale sia per la società gerarchica che per quella non gerarchica, autonoma. È questo il senso che attribuisco all'idea di cambiamento radicale.

Un processo che dunque richiede tempi lunghi e che non può essere contratto per esigenze mediatiche.

E non può neppure essere pensato come un progetto finito e pronto per essere applicato. Non possiamo costruire una società per i nostri nipoti senza che questi dicano la loro. Non possiamo sapere che cosa succederà tra dieci anni...

Stavo per chiederti se ritieni che un giorno ci possa essere una società anarchica e, in tal caso, come potrebbe funzionare, ma a quanto pare sei convinto che oggi non possiamo saperlo...

Infatti è così. Però posso dire che una società anarchica sarebbe organizzata su alcuni principi di base che già conosciamo, che gli anarchici hanno proposto e sviluppato nel tempo. Ma come questa società potrebbe poi istituirsi non lo possiamo affatto prevedere! Possiamo ovviamente immaginare le istituzioni che vorremmo, e di certo non dobbiamo accantonare il problema, né tantomeno evitare il dibattito. Ma quando proponiamo queste nuove forme, dobbiamo sempre tenere presente che quello che possiamo "progettare" per una società futura è inevitabilmente legato alla base reale della società nella quale viviamo. Immaginiamo una società diversa, ma in gran parte lo facciamo in negativo, in opposizione rispetto a ciò che conosciamo.

Non possiamo sapere a cosa andranno incontro gli uomini del futuro, ma non possiamo neppure evitare il problema dicendo che sta a loro occuparsene! È vero che noi pensiamo all'interno di una situazione data e che nella pratica nessun progetto può situarsi "al di fuori" della condizione sociale conosciuta. Ma è anche vero che le generazioni future costruiranno sempre su un terreno che è già stato lavorato.

Se tu dunque volessi formulare qualche ipotesi su questa società ideale del futuro cosa proporresti?

Intanto non la vedo come una "società ideale". Una società aperta alla libertà umana deve avere istituzioni flessibili e mutevoli, suscettibili di essere modificate in base alle concrete attività degli esseri umani. Deve poter sempre cambiare la sua forma politica. Le assemblee, a tutti i livelli di un'organizzazione non gerarchica, devono prendere in modo consapevole le decisioni che riguardano l'insieme di queste istituzioni sovrapposte e intrecciate, e questo senza

Venezia, settembre 1984:
intervento di Eduardo durante l'Incontro
internazionale anarchico Venezia '84.



*Per modificare l'uomo è necessario
modificare prima la società, ma se
sussumiamo questo dilemma, le cose
non cambieranno mai. Una società
aperta, libera, egualitaria, autonoma,
per funzionare ha bisogno di individui
liberi e autonomi, ed è attraverso la lotta
che noi cambiamo noi stessi, gli altri e di
conseguenza la società.*

un'autorità centrale che decida per tutti. È questo il metodo. Nella pratica, so che un cambiamento così radicale non avverrà dall'oggi al domani. E dunque avremo un giorno una "società ideale"? Non credo. Penso che parlare di "società ideale" equivalga a decretare la fine della Storia o a dimenticare che ci saranno sempre persone inclini a immaginare un'altra società rispetto a quella nella quale vivono.

Se le mie orecchie hanno inteso bene, stai dicendo che una società anarchica non può esistere. O mi sto sbagliando?

Non ho detto questo. In un articolo intitolato *Anarchie et anarchisme* pubblicato su "Réfractions", ho scritto che l'anarchia corrisponde a una "immagine ideale" della società, non a una "società ideale". Questa immagine esisterà sempre. È l'utopia. È la società che possiamo immaginare, ma che non si realizzerà mai fino in fondo, perché quando succederà ne arriverà un'altra ancora più ideale e utopica. Da questo punto di vista, l'anarchia è un ideale irraggiungibile. Rappresenta, come si dice spesso, una linea d'orizzonte. Ma l'anarchismo è un'altra cosa. È un progetto politico di organizzazione sociale, qualcosa che si può realizzare in qualunque momento. Anche oggi! Ed è un anarchismo perfettibile, perché presenta una quantità di difetti.

Un anarchismo godwiniano quindi?

Con un po' meno di ragione e un po' più di rivoluzione!

In questi ultimi anni negli ambienti "alternativi" si è diffusa l'idea di voler cambiare la società senza prendere il potere. Che cosa ne pensi?

Penso che questa idea contenga una dualità propria della politica di potere. Nell'espressione "senza prendere il potere", come nell'idea di contropotere, non viene fatta distinzione tra ciò che attiene all'ordine del potere politico e ciò che attiene all'ordine della capacità di agire. Ovvero *potestas* e *potentia*, una distinzione fondamentale. Perché cambiare la società "senza prendere il potere" può voler dire assumere la

potentia, la capacità di agire, di decidere collettivamente, di modificare la società in funzione dell'azione sociale. E questo porta all'abolizione dello Stato. Infatti, come diceva già Varlet²³, Stato e rivoluzione sono incompatibili. Se invece con "prendere il potere" si intende la *potestas*, la presa di possesso del potere politico centrale, dello Stato, da parte di un gruppo che vuole avere il controllo delle istituzioni politiche fondate sul dominio, allora è evidente che gli anarchici sono tra coloro che pensano che si possa cambiare la società "senza prendere il potere". Infatti, se l'intento è quello di conquistare lo Stato, allora si tratta di leninismo. Se invece l'intento è quello di assumere il potere collettivo di decidere e di agire, allora lo Stato non sarà conquistato ma abolito.

In una società anarchica in cui le istituzioni non sarebbero mai fisse e immutabili, in che cosa consisterebbe a tuo avviso il potere?

Intanto bisogna sempre tener presente che quando uso il termine "potere" faccio una costante distinzione tra capacità e dominio. Comunque, come ho appena detto, in una società anarchica il potere non può essere altro che quello della volontà collettiva. Il che implica alcuni cambiamenti complessi di cui abbiamo già discusso a lungo, i quali portano in sintesi a un altro modo di pensare il "soggetto politico". E questo nuovo soggetto politico - che non è più necessariamente il popolo, il proletariato, o l'individuo - si costituisce nell'azione. Colui che è responsabile e sovrano nell'azione diventa "il soggetto agente", che può essere individuale o collettivo. Dal mio punto di vista, questo modo di postulare il soggetto politico è cruciale per l'anarchismo, perché permette di distinguere tra potere politico e potere di agire. Tra dominio e capacità.

L'obiettivo è dunque quello di espandere la capacità ad agire di ognuno di noi...

Un potenziamento che può avvenire solo grazie all'azione comune tra eguali.

E che cosa dobbiamo fare nell'immediato?

Io continuerò a fare quello che ho fatto finora. Se mi dici che c'è qualcos'altro da fare, ne possiamo discutere. Ma non esistono formule magiche. Nessuno può dire: "È questa la cosa da fare!". Certo, se ci trovassimo in una situazione di agitazione sociale, con il popolo nelle strade e le fabbriche in sciopero, e tu mi chiedessi cosa fare, ti risponderei diversamente. Ma per il momento non è così, quindi, continuiamo a fare quello che stiamo facendo...



Note

1. In italiano nel testo (N.d.T.).

2. I *porteños* sono gli abitanti di Buenos Aires. Per estensione si chiama *porteño* il loro modo di parlare spagnolo. Un *criollo* è un argentino; all'epoca della colonizzazione ispanica questa parola designava coloro che avevano antenati europei, per differenziarli dagli indiani.

3. GOU – gruppo militare dalla denominazione incerta, solitamente detto Grupo de Oficiales Unidos, ma anche Grupo Obra de Unificación – era una loggia segreta di alti ufficiali dell'esercito di terra, nazionalisti e grandi ammiratori di Mussolini, Franco e Salazar, oltre che della *Charte du travail* di Vichy. L'ispiratore era il colonnello Juan Domingo Perón. I colonnelli putschisti del 1943, membri del GOU, erano in gran parte i capitani che avevano organizzato il colpo di Stato di Uriburu nel 1930.

4. Lisandro De La Torre, *Intermedio filosófico. La Cuestión social y los cristianos sociales. La cuestión social y un cura. Grandeza y decadencia del fascismo*, Buenos Aires, Colegio libre de estudios superiores, 1946.

5. Pubblicato nel 1903 il libro raggiunse la venticinquesima ristampa nel 1923 e fu tradotto in svariate lingue. Otto Weininger si suicidò il 4 ottobre 1903, poco dopo l'uscita della prima edizione (trad. it.: *Sesso e carattere*, Milano, Mimesis, 2012).

6. Per una storia della Federación Obrera Regional Argentina, vedi il mio saggio, *La FORA. Le "finalisme" révolutionnaire*, in *De l'Histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, Paris, CNT-RP/Nautilus, 2001.

7. La Reforma Universitaria si riferisce a un movimento, nato nel 1918 nell'università di Córdoba, in Argentina, che ha avuto risonanza in tutto il continente latinoamericano. Fu un movimento laico e anticlericale che sosteneva la gestione paritaria dell'università da parte di tutti coloro che la utilizzavano e la costituivano: studenti, docenti e laureati.

Il "riformismo", di fatto ritenuto un movimento rivoluzionario, era l'ideologia della maggioranza degli studenti e riuscì a gestire l'università nei brevi periodi che intercorrevano tra i vari colpi di Stato militari.

8. I sindacati della FORA hanno sempre conservato la denominazione internazionalista di Società di Resistenza.

9. Vedi *Anarchisme et culture prolétaire en Argentine dans les années 1950*, in *La Culture Libertaire, Actes du colloque international*, Grenoble, marzo 1996, Lyon, ACL, 1997.

10. Cfr. *La Culture Libertaire*, cit.

11. L'Alianza Anticomunista Argentina (AAA), o Tripla A, fu un gruppo paramilitare attivo durante la presidenza di Isabel Perón.

12. *Orden gremial* era il dipartimento di polizia che si occupava dei *gremios* (le categorie professionali) e, tradizionalmente, degli anarchici.

13. Il "finalismo" si riferisce alla posizione ideologica della FORA. Autonoma e federalista, la FORA non ha mai avuto legami né organici né ufficiosi con alcun partito o organizzazione politica. Ha inoltre sempre accostato alla sua autonomia un'esplicita finalità rivoluzionaria e antistatale. Al quinto congresso, nel 1905, una larga maggioranza ha votato la mozione detta appunto "finalista", che raccomanda la propaganda "dei principi economici e filosofici del comunismo anarchico", destinata a promuovere l'educazione tra gli operai. "Questa educazione, impedendo che si fermino alla conquista delle otto ore lavorative, li condurrà alla loro completa emancipazione e di conseguenza all'evoluzione sociale ricercata". Cfr. *De l'Histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, cit.

14. Nota commedia basata su un linguaggio e una pronuncia popolari.

15. Quando l'Università, dopo il colpo di Stato del generale Onganía (1966), fu

occupata dal nuovo potere, più di mille professori universitari diedero le dimissioni. Una conseguenza indiretta fu la creazione di un'organizzazione interdisciplinare di psichiatria sociale, la Asociación Argentina de Psiquiatría Social (AAPS), la quale, a partire dal 1967, avviò la pubblicazione della rivista "Psiquiatría social" di cui ero il direttore.

16. Cipriano Mera Sanz (1897-1975), di professione muratore, fu un attivo militante del Sindicato de la Construcción della CNT spagnola. Partecipò all'organizzazione dei Grupos de Defensa Confederal e fece parte, insieme a Durruti e altri, del Comité Revolucionario costituito nel 1933. Al momento della sommossa militare del 1936 era detenuto nella prigione Modelo di Madrid. Durante la rivoluzione e la guerra civile assunse il comando della 14ª Divisione e in seguito del IV Corpo d'Armata. Durante il suo esilio a Parigi continuò a lavorare come muratore fino all'età di settantadue anni.

17. Il Muro dei Federati si trova nella parte sud-est del cimitero Père-Lachaise a Parigi. È il luogo in cui dal 1880 si rende annualmente omaggio ai comunardi che, durante l'ultima settimana della Comune di Parigi, si trincerarono in quel luogo e furono trucidati dai versagliesi comandati dal generale Mac-Mahon. Si stima che dal 21 al 28 maggio 1871 siano state uccise circa ventimila persone (N.d.T.).

18. XIV Congresso dell'AIT, ottobre 1971.

19. La cosiddetta CNT di "rue des Vignoles" (N.d.R.).

20. Militante e storico dell'anarcosindacalismo spagnolo, nominato segretario generale della CNT a due riprese dopo la caduta del franchismo.

21. Alla fine del 2019 la rivista è arrivata al n. 43 (N.d.R.).

22. In italiano nel testo (N.d.T.).

23. Jean-François Varlet (1764-1837), detto "l'arrabbiato" (*l'enragé*), quando morì, ormai settantatreenne, era ancora schedato dalla polizia di Corbeil, vicino a Parigi, come un pericoloso agitatore.

Riferimenti bibliografici

Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, Paris, PUF, 1969 (trad. it.: *Marx e l'anarchismo*, Bologna, il Mulino, 1972).

Michail Bakunin, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale en France 1870-1871*, in *Œuvres complètes*, vol. 8, Paris, Champ libre, 1982 (trad. it.: *L'impero knut-germanico e la rivoluzione sociale 1870-1871*, in *Opere complete*, vol. 8, Trieste, Edizioni Anarchismo, 2009).

Michail Bakunin, *Étatisme et anarchie*, in *Œuvres complètes*, vol. 4, Paris, Champ libre, 1976 (trad. it.: *Stato e anarchia*, Milano, Feltrinelli, 2013).

Oswaldo Bayer, *Los vengadores de la Patagonia trágica*, 4 voll., Buenos Aires, Galerna, t. 1-1972, t. 2-1972, t. 3-1974, Hammer, Frankfurt, t. 4-1978 (trad. it. parziale: *Patagonia rebelde*, Milano, elèuthera, 2010).

Burnett Bolloten, *La Révolution espagnole* (1961), Paris, Ruedo Ibérico, 1977 (trad. it.: *Il grande inganno: la cospirazione comunista nella guerra civile spagnola*, Roma, Volpe, 1966).

Eduardo Colombo et al., *De l'Histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, Paris, CNT-RP, 2001.

Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire* (1576), Paris, Payot, 1976 (trad. it.: *Discorso della servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2014).

Luigi Fabbri, *Malatesta*, Buenos Aires, Americalee, 1945 (ediz. it.: *Malatesta: l'uomo e il pensiero*, Napoli, Rivoluzione Libertaria, 1951).

Daniel Guérin, *Ni Dieu, ni maître: anthologie de l'anarchisme*, Paris, Maspero, 1970 (trad. it.: *Né Dio, né padrone: antologia del pensiero anarchico*, Milano, Jaca Book, 1971).

Gustav Landauer, *La Révolution*, Paris, Champ Libre, 1974 (trad. it.: *La rivoluzione*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009).

Arthur Lehning, *De Buonarroti à*

Bakounine, Paris, Champ libre, 1977.

Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, Paris, Maspero, 1975.

Louis Mercier Vega, *L'Increvable anarchisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1970 (trad. it.: *La pratica dell'utopia*, Milano, Antistato, 1978).

Vernon Richards, *Enseignements de la Révolution espagnole*, La Bussière, Acratie, 1997 (ediz. it.: *Insegnamenti della rivoluzione spagnola, 1936-1939*, Napoli, Rivoluzione Libertaria, 1957).

Rudolf Rocker, *Juventud de un rebelde*, Túpac, Buenos Aires, 1947 (trad. it.: *La gioventù di un ribelle, 1873-1895*, Milano, Centro studi libertari/Archivio Giuseppe Pinelli, 2016).

Rudolf Rocker, *En la borrasca*, Buenos Aires, Túpac, 1949 (trad. it.: *Nella tormenta. Anni d'esilio, 1895-1918*, Milano, Centro studi libertari/Archivio Giuseppe Pinelli, 2016).

Rudolf Rocker, *Revolución y regresión*, Buenos Aires, Túpac, 1952 (trad. it.: *Rivoluzione e involuzione, 1918-1951*, Milano, Centro studi libertari/Archivio Giuseppe Pinelli, 2017).

Volin, *La Révolution inconnue*, Paris, Belfond, 1972 (trad. it.: *La rivoluzione sconosciuta*, Napoli, Rivoluzione Libertaria, 1950).

Vacanze estive a Lacanau (Francia):
Eduardo e Heloísa, con i figli Mateo e
Laura e tutti i nipoti.



MATERIALI EDITORIALI



Milano, novembre 2010, cena conviviale dopo il seminario *Rivoluzione?*: in senso orario Amedeo Bertolo, Eduardo Colombo e Tomás Ibáñez.

In tutto questo, la cosa che ritengo assolutamente negativa è abbandonare non solo l'idea di rivoluzione ma anche quella di cambiamento radicale, perché in definitiva la rivoluzione è proprio questo, e non la Grand Soir, quello sì un mito di un particolare momento storico.

RIFLESSIONI SULL'IMMAGINARIO SOVVERSIVO

(1987)

Immaginiamoci il carcerato Donatien-Alphonse-François, Marchese de Sade, nella sua tenebrosa cella di Vincennes o della Bastiglia. L'unica arma a sua disposizione, per vendicarsi del mondo che lo tiene prigioniero, è la sovversione dei valori morali e delle norme del sentire. "Ma la predicazione estetica del male - scrive il suo biografo Gilbert Lely - ne escluse il compimento. È il virtuoso Robespierre che uccide; non Sade"¹, carnefice immaginario di mille giovani donne. Dicotomia tradizionale, radicale, tra reale e immaginario. Robespierre rappresenta sulla scena della Storia la realtà sociale della rivoluzione, l'azione politica che crea e distrugge, la potenzialità della rivolta, la fredda materialità della morte. Sade, prigioniero di undici galere, sotto la Monarchia, la Repubblica, l'Impero e la Restaurazione, riproduce nella monotona ripetizione dei suoi sogni l'ossessione della morte, della tortura, della mutilazione; l'oscura costruzione del desiderio lo avvolge in fantasie di incesto, stupro, sodomia, coprofagia; le pure creazioni del suo spirito riflettono il carcere negli antri chiusi della società segreta criminale o dentro le mura di castelli isolati, dove centoventi giorni di passione inesauribile non riescono a dar pace all'immaginazione sfrenata. Sade fu uno scrittore, Robespierre un politico. L'immaginazione - l'immaginario - evoca nella sua accezione corrente la produzione di illusioni, sogni, simboli, chimere, evasioni dalla dura realtà

dei fatti. Il mondo immaginario, così definito dalla tradizione estetica o scientifica, resta confinato all'ambito della letteratura, della poesia, delle arti.

All'immaginario si oppone, allora, la realtà. E poiché il potere politico si è sempre occupato di organizzare le relazioni sociali ed economiche, il mondo moderno gli attribuisce il reale come campo d'azione, gli attribuisce come strumento la ragione spogliata delle false credenze e delle illusioni e come leggi il "realismo politico".

I morti, gli eroi, gli dei partecipavano alla vita quotidiana nell'antichità e nel Medioevo e ciò non impedì tuttavia l'invenzione del "realismo politico". Allo stesso modo, il mondo moderno, pur credendo fermamente alla (falsa) antinomia tra il reale e l'immaginario, continuò a coprire il dominio politico con il sacro manto della sua rappresentazione emblematica, con i simboli che suggeriscono maestà e forza, con gli orpelli che contrassegnano la condizione del Principe.

Un esempio storico, che ci costringe a percorrere diversi secoli in un breve *excursus*, illustra bene l'utilizzo dell'immaginario al servizio del realismo quando ancora l'Occidente dipendeva dal sacro.

La dottrina ierocratica della Chiesa di Roma poté imporsi al mondo medievale solo tramite la frode e l'astuzia, di fronte a popoli barbari, potenti ma poco armati per difendersi dalla sottigliezza del verbo e dalla forza emozionale della simbologia. E la teoria politica astratta si impose con il rituale concreto e visibile.

Verso la metà del secolo VIII, il papato fabbricò un documento falso noto come la *Donazione di Costantino*. I successori di Pietro si erano già assicurati la continuità con un altro documento falso fabbricato nel secolo II, la cosiddetta *Epistola Clementis*². Quando si dovette affermare la preminenza di Roma nell'Impero d'Occidente, si pensò alla *Legenda sancti Silvestri* e la cancelleria del Vaticano ufficializzò la *Donazione*³.

Secondo questa leggenda, al momento della sua conversione al cristianesimo, l'imperatore Costantino si sarebbe prostrato, amaramente pentito, di fronte al papa, spogliandosi di tutti gli emblemi della dignità imperiale, compresa la corona. Poiché nessuno dubitava del fatto che Costantino avesse continuato a essere imperatore anche dopo il suo trasferimento in Oriente e la fondazione di Costantinopoli, era logico chiedersi chi lo avesse nuovamente investito imperatore e chi gli avesse rimesso in testa la corona. Siccome la leggenda non chiariva questo fatto, l'artefice della *Donazione* trovò una soluzione adeguata alle esigenze della Chiesa dell'epoca: Costantino, volendo dare alla Chiesa di Roma potere imperiale, onore e gloria, consegnò al papa tutte le insegne imperiali: lancia, scettro, sfera, stendardi, mantello di porpora e pallio imperiale. Così, i papi ereditarono la giurisdizione perpetua e

completa su Roma, l'Italia e tutte le altre province dell'Occidente. Il papa rifiutò di portare la corona imperiale, ma era evidente che d'ora in avanti chi l'avrebbe portata lo avrebbe fatto con il suo consenso. I pontefici rivendicavano con questa falsificazione la loro sovranità sul mondo cristiano, sovranità il cui simbolo era la corona: il re che la porterà sarà l'imperatore dei romani e sarà tenuto a seguire e difendere la Chiesa di Roma.

Il sopruso fu denunciato alcune generazioni dopo, ma il rito che traduceva in termini allegorici e in gesti concreti il pensiero politico soggiacente persistette per lungo tempo, rivestendo il dominio papale di una specie di santità, e l'intero edificio rimase in piedi anche dopo la distruzione delle sue fondamenta⁴.

Il giorno di Natale dell'ultimo anno dell'VIII secolo, Carlo Magno venne incoronato, da papa Leone III, imperatore dei romani nella basilica di San Pietro. Nell'intendimento papale questo atto significava, concordemente alla *Donazione di Costantino*, il trasferimento della corona imperiale di Bisanzio a Roma e trasformava di nuovo Roma nel centro dell'impero. La cerimonia, come forma visibile, incarnava la legittimazione del potere reale per grazia del Vicario di Cristo. E la liturgia andò completandosi e perfezionandosi negli anni successivi. Nell'anno 816 il pontefice Stefano IV andò a Reims per fare di Ludovico I, figlio di Carlo Magno, l'imperatore dei romani. Questa volta il papa portava con sé quella che si riteneva essere la "vera" corona di Costantino. Sette anni più tardi, il papa può risparmiarsi il viaggio: quando il figlio di Ludovico, Lotario I, arriva in Italia, la Santa Sede lo convoca davanti all'altare maggiore di San Pietro per farsi incoronare. La liturgia unisce ora la corona e la spada. L'imperatore, nel ricevere la spada dalle mani del pontefice, viene investito di un duplice significato simbolico: la spada era il simbolo della forza fisica, e così l'imperatore non solo riceveva la sua "forza" dalla fonte ecclesiastica ma nello stesso tempo si impegna a difendere la cristianità⁵.

Tutti questi fatti segnarono fortemente un immaginario collettivo che contribuì a creare – e su cui si sviluppò – la teoria politica del papato a partire dal secolo V. Furono questi i primi passi dell'istituzionalizzazione politica del cristianesimo in Occidente, e la sua evoluzione darà forma al "principio metafisico dello Stato moderno"⁶. Nei secoli successivi i segni e le insegne del potere continuarono a trasformarsi in relazione ai mutamenti delle istituzioni, della mentalità e del peso relativo delle forze sociali presenti. Ma il simbolismo politico-religioso rimase e rimane profondamente legato – quasi consustanziale – alle strategie del dominio⁷. Se insistiamo sull'immaginario del potere è perché la trama di immagini, miti e ideologie che lo costituiscono è inseparabile

dall'istituzionalizzazione gerarchica ed eteronoma della società, e la sua opera surrettizia continua nonostante la rottura introdotta, come vedremo, dall'Illuminismo nella struttura semantica del mondo.

Il Medioevo non definiva allo stesso modo del mondo contemporaneo le frontiere tra il reale e l'immaginario. La funzione immaginante, investendo lo spazio sociopolitico, dava forma concreta, tramite la liturgia e il cerimoniale di cui si circondavano i potenti della Terra, alle rappresentazioni del sacro e del meraviglioso, come pure all'oscuro regno del demoniaco, complemento necessario di ogni universo magico. La rottura che separò in due mondi differenti la realtà e le creazioni dell'immaginario si sviluppò sotto il regno della Ragione e dello spirito critico. L'eresia aveva operato da sempre in seno all'universo cristiano e già nel secolo XIII i Fratelli del Libero Spirito (o della Libertà Spirituale) rifiutavano ogni imposizione e ogni vincolo che non venisse dall'uomo stesso, ma il processo critico si accelerò quando, dopo la Riforma, si legò a una nuova forma di conoscenza delle cose materiali.

Sul rogo acceso in Campo dei Fiori nel XVII secolo muore Giordano Bruno da Nola, "l'eretico impenitente, tenace e ostinato". Galileo, meno ostinato, viene a sua volta condannato dal Santo Ufficio nel famoso processo del 1633. Il moto della Terra e la teoria corpuscolare della materia sono al centro del dibattito. Campanella applaude dalla sua cella. Più tardi, il genio di Newton propone un universo intelligibile, matematico, retto dalle leggi della materia e che trova spiegazione al di là della sua rappresentazione sensibile. La "ragione illuminata" si appropria dell'incipiente secolo XVIII e a poco a poco la scienza nascente imporrà i principi che costituiscono la realtà del nostro mondo moderno. La verità è nascosta nel gran libro della natura, la conoscenza scoprirà la "vera realtà" che sta dietro le apparenze, l'informazione ingenua, l'immaginazione, la mistificazione. Come già aveva presentito Bruno⁸, la natura non riceve dall'esterno la legge che regge l'ordine delle cose. E per scoprire questa legge bisogna non proiettare sulla natura le nostre rappresentazioni e le nostre fantasie soggettive. La luce della ragione combatterà senza tregua contro le tenebre dell'illusione. Entrando nel Secolo dei Lumi, il pensiero occidentale costruisce una filosofia della materia - un paradigma, diremmo oggi - che rifiuta il dualismo metafisico del secolo XVII. Ben presto il modello meccanicistico si introduce nell'immagine dell'uomo e La Mettrie (*L'Uomo macchina*, 1747) pensa che bastino "alcuni ingranaggi e alcune molle in più rispetto agli animali più perfetti" per dimostrarci che la "coscienza delicata, così facile da ferire" o i rimorsi "non sono più estranei alla materia del pensiero stesso"⁹. Tutto quello che costituisce l'oggetto di studio della fisiologia e della psicologia è il risultato

dell'organizzazione della materia in movimento. La filosofia della natura esautorava l'idea di un dio trascendente che interviene nel destino degli uomini. D'ora in poi la causalità, cioè la spiegazione sequenziale dei fatti, sarà intrinseca al mondo fisico e mentale, spogliata di ogni finalità provvidenziale. Contro l'"oscurantismo" medievale, contro i "tempi bui", si erge un modello determinista, scienziato, che immagina l'ordine sociale, politico, morale, religioso come dipendente dalle leggi della materia, dalle stesse "regolarità" che organizzano il mondo fisico.

Eredi dello spirito critico e del libero esame, i *philosophes* del secolo XVIII assestano colpi formidabili al "principio d'autorità" impugnato dalla tradizione. Le idee di Copernico, il martirio di Bruno e le dimostrazioni di Galileo avevano scosso dalle fondamenta l'ordine monolitico della Scolastica, garante del potere della Chiesa di Roma. Poiché la Chiesa era all'epoca il principale ostacolo, i *philosophes* si trasformarono in militanti. Quando in Francia l'*Ancien Régime* stava morendo, de Tocqueville vide la Chiesa e l'intellettuale "rivoluzionario" come una coppia antinomica e li descrisse così: "Essa [la Chiesa] poggiava principalmente sulla tradizione, essi [i *philosophes*] professavano un profondo disprezzo per tutte le istituzioni che si fondavano sul rispetto del passato; essa riconosceva un'autorità superiore alla ragione individuale, essi si richiamavano solo a quella stessa ragione; essa si basava su una gerarchia, essi tendevano al mescolamento dei ranghi". Si capisce allora perché per poter "attaccare le istituzioni dello Stato fu necessario distruggere quelle della Chiesa, che servivano loro da fondamento e modello"¹⁰.

L'irreligiosità diventò una "passione generale e dominante" nella tempesta rivoluzionaria, ma il suo elemento centrale - il suo "nocciolo duro" - andava ben oltre la semplice denuncia dell'impostura clericale e affondava le sue radici nel libero esame, nello spirito critico, nella sfiducia verso qualunque garante metasociale del mondo. E poiché di questo elemento centrale faceva parte anche la passione egualitaria, ne risultò un movimento di lunga durata in seno alla società moderna. Trascinato dallo slancio irresistibile della secolarizzazione, il mondo occidentale si troverà di fronte alla necessità intellettuale di rifiutare qualunque trascendenza. Ne consegue - o meglio ne dovrebbe conseguire, pur se ancora non ci siamo arrivati - la negazione di qualunque eteronomia del sociale. Il che significa, in termini positivi, riappropriazione collettiva del principio istituyente, della capacità tipica del mondo umano di autoistituirsi in continuazione.

È stato lo spiritualismo teologico a impedire qualsiasi organizzazione veramente autonoma del sistema politico e sociale. Il simbolismo medievale era vincolato a una semiologia religiosa, e pertanto, così

come trattava il potere politico come una "provincia" del sacro, allo stesso modo organizzava il mondo naturale come una *dépendance* del "soprannaturale". La pletora di "immagini" generate dall'invisibile - l'aldilà, il mistero liturgico - cancella i confini tra realtà e fantasia e sposta la frontiera dell'immaginario all'interno del regno del magico¹¹. Palesemente la differenza con l'epoca moderna non sta nel riconoscimento del reale ma nella sua spiegazione. Gli uomini hanno sempre imparato a diffidare della realtà immediata, delle apparenze, della superficie delle cose, ma l'antichità e il Medioevo, così come le società "primitive", cercano la struttura profonda del cosmo nella volontà degli dei e dei morti. Benedetto Milani scrive nel 1632: "I sensi possono essere ingannati dall'aspetto esterno e terreno; gli occhi possono anche nutrirsi di varie apparenze; ma la forza ravvivata dell'anima adora sotto quel velo un'inafferrabile, un'immensa potenza divina"¹². È questa visione trascendente del mondo - conseguenza del postulato di un elemento sacrale che agisce all'esterno del sociale - che entrerà in rapida decadenza a partire dal secolo XVII, dando luogo a quel "disincanto del mondo", a quel movimento di disillusione, o meglio ancora di desacralizzazione, che Max Weber definì come "l'eliminazione della magia in quanto tecnica di salvezza", cui potremmo dare un senso più ampio considerandola come un "esaurimento del regno dell'invisibile", come una soppressione dell'ordine soprannaturale¹³. In una parola: la secolarizzazione.

Introducendo l'idea di un *globus intellectualis*, di un'universalità della ragione, l'Illuminismo produceva una rottura dell'immaginario sacro nel momento stesso in cui costruiva una filosofia immanente della natura. L'unità del cosmo poggiava sull'invisibile che c'era al di là delle apparenze e dei sensi; la vera realtà era la parola divina. Anche il materialismo e la scienza dubitano delle apparenze, ma ora quel che c'è da scoprire è la costituzione stessa del mondo, le leggi della materia. E per far questo dobbiamo basarci sul pensiero concettuale che ci consente, per astrazione, di svincolarci dal sovraccarico di immagini che l'esperienza sensibile comporta¹⁴. Il concetto, astratto, mal tollera l'immagine, troppo concreta. Così lo spirito scientifico impara a diffidare dello sguardo ingenuo, dell'osservazione prima, perché essa si presenta con una sovrabbondanza di immagini, è pittoresca, concreta, naturale. C'è, nell'esperienza concreta, un ostacolo alla conoscenza. L'idea scientifica, l'ipotesi teorica, quando viene accettata e creduta, quando si fa familiare, si carica infatti di un concreto psicologico troppo pesante, attira su di sé un eccesso di analogie, di rappresentazioni, di metafore¹⁵. C'è, nella corrente scienziata che trae origine dal cartesianesimo, un costante discredito del pensiero figurato, allusivo, simbolico.

Le linee della scienza e dell'immaginario cominciano a divergere e a contrapporsi. D'ora in avanti solo l'indagine scientifica ha diritto al titolo di conoscenza¹⁶. Il pensiero moderno si ricongiunge con l'iconoclastia radicale dell'Occidente, ma per produrre l'effetto opposto. La proibizione mosaica della rappresentazione della divinità non aveva ridotto le possibilità dell'immaginario; al contrario, disgiungendo la funzione immaginante dalla materialità dell'icono, aveva spinto l'immagine nell'oscuro regno dell'invisibile, del mistero, del simbolo. L'immaginazione, il "fantasma", la fantasia, coprono il mondo con il segno del sacro, significante di un enigma indecifrabile, di un senso gerarchicamente superiore e trascendente, opprimente.

La scienza taglia di netto in questo magma di significazioni esuberanti e separa il "soggetto" dall'"oggetto": le proiezioni dell'immaginario umano sono una cosa diversa dal sistema fisico, oggettivo, della materia. I processi fisici debbono essere interpretati in funzione di un determinismo inerente e interno al sistema naturale. L'idea di determinismo scientifico appare storicamente - dice Popper - come il risultato della sostituzione dell'idea di Dio con l'idea di Natura e dell'idea di Legge divina con l'idea di Legge naturale. Le leggi della natura possono essere conosciute per mezzo della ragione e tramite l'osservazione e la sperimentazione. "E quando le leggi della natura sono conosciute, il futuro può essere previsto a partire dal presente con metodi puramente razionali"¹⁷.

Questo movimento storico del pensiero esige una semiotica coerente. I segni non linguistici, emblematici, iconografici, debbono essere spogliati del loro potenziale di significazione "selvaggia" e tradotti nei significanti fonetici della parola e grafici della scrittura, che sono così convertiti in equivalenti generali dei segni del mondo. In questo modo si effettua una desementizzazione dell'oggetto rispetto a un soggetto capace di conoscere il reale tramite la rappresentazione cosciente e astratta separata dai segni sensibili¹⁸.

Come se si fosse operata la separazione della terra e delle acque (per usare una metafora che non appartiene al secolo XVIII), la realtà e l'immaginario vanno a costituire due elementi, due ambiti diversi: quello dell'una è la materia, quello dell'altro è l'immaginazione; al primo competono i fatti, al secondo l'illusione.

Questa frattura razionalista e positivista costituì un momento necessario e fecondo nel processo di secolarizzazione, ma come accade di frequente nell'ostinato moto pendolare della Storia, la luce che illumina una nuova comprensione del mondo oscura ben oltre il desiderabile altri aspetti del reale che cadono al di fuori dell'attenzione dell'epoca. Lo aveva già percepito d'Alembert: "Una nuova luce rivolta ad alcuni oggetti

e una nuova oscurità su molti altri è stato il frutto o la conseguenza di questa effervescenza generale degli spiriti, come l'effetto di flusso e di riflusso dell'oceano è quello di portare sulla riva alcuni oggetti e di portarsene via altri"¹⁹. Quando la fisica rompe gli ormeggi con la teologia, tutta una parte della significazione della realtà resta senza base d'appoggio. I prodotti dell'azione sociale dell'uomo, le istituzioni e le ideologie, le credenze e i miti, saranno visti come sottoprodotti o come riflesso della realtà, e tutto o parte della struttura simbolica del sociale - l'istituzionalizzazione della *city*, l'autonomizzazione del potere politico o dominio - resterà nello spazio eteronomo del sacro, coscientemente o incoscientemente, che lo si riconosca o no.

Paradossalmente le scienze umane, le scienze sociali (che si sviluppano ampiamente nel secolo XX e il cui materiale di lavoro è fondamentalmente la struttura simbolica o significativa della realtà), le rappresentazioni collettive, gli immaginari fantasmatici (mitici o religiosi), la cultura nel senso antropologico del termine, si sottomettono tutte a questa tradizione intellettuale. L'operazione del conoscere è come sempre "rivelatrice", "demistificatrice": la scienza va alla ricerca di quello che c'è dietro le apparenze, ma per l'ottica scienziata prevalente l'*occulto* dell'immaginario sociale non sarà riconosciuto nelle "strutture che l'organizzano né nei suoi modi specifici di operare. Al di là degli immaginari si cercavano dei soggetti sociali, per così dire, allo stato nudo, spogliati delle loro maschere, costumi, sogni, rappresentazioni, ecc. Ora, tali soggetti sociali 'denudati' il procedimento scienziata non li trovava bensì li costruiva"²⁰. Fino a "trovare" i determinanti ultimi nella "struttura" della Storia, nell'economia o nella biologia. È il caso, per esempio, della nota tesi marxista secondo la quale a una determinata fase di sviluppo delle forze produttive materiali corrisponde un tipo di "rapporti di produzione", e "l'insieme di questi rapporti di produzione forma la struttura economica della società, la base reale sulla quale si eleva la sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme di coscienza sociale"²¹. Oppure, per citare una posizione opposta, la spiegazione dei fenomeni sociali è inscritta - come pretende la sociobiologia - nel materiale genetico e il comportamento umano - l'aggressività, l'altruismo, la sessualità... - si organizzano in una società di tipo "mammario" come conseguenza della tendenza a massimizzarsi nel tempo della struttura genetica dei primati o degli ominidi.

Tuttavia, in questi ultimi decenni si è andato affermando un certo modo di associare l'immaginario e il sociale, l'immaginazione e la politica, così l'antropologia, la sociologia e la storia vanno insensibilmente orientandosi verso lo studio e l'impiego concettuale dei prodotti

dell'immaginario, del simbolico, del rituale. La psicologia ha sempre lavorato con la fantasia, con il "fantasma", con la simbologia inconscia, ma ora deve aprirsi all'*ordine* simbolico, all'articolazione del segno significante e del desiderio nella dimensione sociale e istituzionale che le è propria.

Vecchie parole come immagine, immaginazione, immaginario con il passare del tempo si riassetano nel campo del linguaggio, si uniscono ad altre parole, si spostano dalla "periferia" al "centro" e si caricano di un peso concettuale diverso. Così, l'uso frequente dell'insieme *immaginario sociale* non dev'essere considerato solo come un effetto della moda ma fundamentalmente come un decentramento del pensiero moderno che annulla la dicotomia essenzialista tra il reale e l'immaginario e ne sposta le reciproche frontiere all'interno dello spazio semantico della *realtà*.

Questa concezione di un *immaginario radicale* - nel senso che sta alla base di tutte le forme del simbolico - non è sempre esplicita o teorizzata. Generalmente gli autori che parlano dell'immaginario al plurale, cioè degli "immaginari sociali", si riferiscono ai prodotti della *funzione significante*, a quell'immaginario che Castoriadis chiama *immaginario effettuale*: miti, ideologie, credenze, religioni, paradigmi interpretativi del mondo.

Ci riferiamo a un *immaginario radicale* perché l'immagine, in un sistema simbolico, è sempre articolata con la significazione. (Nella costituzione del segno portatore della funzione significante o simbolica l'immaginario è il veicolo sensibile). Questa articolazione è la materia del simbolo, materia che permane come traccia persino nell'ossatura disincarnata dell'algoritmo.

Il nostro apprendimento della realtà non è mai diretto o immediato; contiene sempre una parte di costruzione, di interpretazione, di scelta. La mediazione è data dal segno significante o simbolo. L'universo umano è un ordine simbolico. A livelli diversi, il mito, l'istituzione e il "fantasma" si integrano come forme particolari del *simbolico*.

La concezione di un immaginario radicale, costituzionalmente legato alla funzione simbolica, è lo strumento necessario alla riappropriazione di quell'escluso per eccellenza dalla pratica collettiva che è il *principio istituyente*, immanente al sociale, cioè all'Uomo *tout court*.

Un immaginario effettuale di tipo trascendente, ovvero sacrale, dipende da un elemento esterno, sovranaturale, occulto e indecifrabile, eteronomo rispetto al sistema sociale. Nonostante la "frattura" prodotta dal secolo XVIII, le istituzioni politiche del dominio restano aderenti a quel simbolismo sacro che si perpetua nelle forme inconsce della sua riproduzione. Proseguendo il cammino iniziato

con il processo di secolarizzazione, le società moderne sono in grado di creare un immaginario effettuale congiunto alla coscienza della sua *autoistituzione*. L'immaginario capovolto è già un immaginario sovversivo.

Traduzione di Amedeo Bertolo

Parigi, 1997, convegno di studi organizzato dal CIRA di Lausanne nel ventennale della morte di Louis Mercier Vega (1914-1977); al tavolo dei relatori (da sinistra a destra) Eduardo Colombo, Rudolf De Jong, Amedeo Bertolo e Marianne Enckell.



Note

1. Gilbert Lely, *Avant propos aux "120 Journées de Sodome"*, "Oblique", n. 12-13 (Sade), 1977.
2. Questo documento diceva che papa Clemente aveva ricevuto direttamente da San Pietro il potere di "fare e disfare, che costui aveva a sua volta avuto da Cristo".
3. "Il Vaticano e il palazzo del Laterano erano un arsenale e una manifattura che, a seconda delle bisogna, producevano o ricettavano una folta collezione di documenti veri o falsi, inquinati o sospetti, favorevoli agli interessi della Chiesa romana". Edward Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire Romain*, Paris, Laffon, 1983, p. 439 (trad. it.: *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Torino, Einaudi, 1967).
4. Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire Romain*, cit., p. 441.
5. Walter Ullmann, *Il pensiero politico del Medioevo*, Bari, Laterza, 1984, p. 80.
6. Eduardo Colombo, *Lo Stato come paradigma del potere*, "Volontà", n. 3, 1984.
7. Nel suo libro *Les imaginaires sociaux* (Paris, Payot, 1984), Bronislaw Baczko si chiede (p. 16): "Forse che tutta la mitologia dello Stato non si radica in quella lontana eredità di rappresentazioni del potere che si esprime in emblemi e leggende, immagini e concetti?".
8. *Natura est que nihil, nisi virtus insita rebus. Et lex qua peragunt proprium cuncta entia cursum* (la natura non è che la potenza innata delle cose, la legge secondo la quale tutti gli esseri seguono il proprio corso). Giordano Bruno, De Immenso, Lib. VII, cap. 9 (cit. in Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 89 (trad. it.: *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1999).
9. Julien O. de La Mettrie, *El Hombre Maquina*, Buenos Aires, EU de BA, 1961, p. 77 (trad. it.: *L'Uomo macchina*, Mimesis, Milano, 2015).
10. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1952, p. 204 (trad. it.: *L'Antico regime e la rivoluzione*, Milano, Rizzoli, 1989).
11. Come esempio dell'inflazione immaginifica suscitata dal simbolismo religioso, si pensi alla lunga discussione sull'Eucarestia e la transustanziazione, o a quella sulla natura degli angeli o, ancora, all'importante problema di sapere se i diavoli potessero fare figli, dal momento che "tali demoni commettono atti sessuali della più oscena impurità non per ricavarne piacere bensì per infettare il corpo e l'anima di coloro di cui si fanno incubi e succubi". Henry Institoris e Jacques Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 1486 (*Le Marteau des sorcières*, Paris, Plon, 1973, p. 172).
12. Citato in Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 153 (ediz. it.: *Galileo eretico*, Bari-Roma, Laterza, 2009).
13. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985 (trad. it.: *Il disincanto del mondo*, Torino, Einaudi, 1997).
14. "Newton fu il primo - e ciò gli valse l'illimitata ammirazione, la venerazione tributatagli dal secolo XVII - a tracciare il cammino che, dalle ipotesi arbitrarie e fantastiche, porta alla chiarezza del concetto, dalle tenebre alla luce". Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, cit., p. 89.
15. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, J. Vrin, 1980 (trad. it.: *La formazione dello spirito scientifico*, Milano, Cortina, 1995).
16. Cfr. Gilbert Durand, *La victoire des Iconoclastes*, in *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 25 (trad. it.: *L'immaginazione simbolica*, Milano, Ipoc, 2012).
17. Karl Popper, *L'Univers irrésolu*, Paris, Hermann, 1984, p. 5 (trad. it.: *L'universo*

aperto, Poscritto a Logica della scoperta scientifica, vol. II, Milano, il Saggiatore, 1984).

18. Jean-Joseph Goux, *Les Iconoclastes*, Paris, Seuil, 1978, pp. 68-71 (trad. it.: *Gli iconoclasti*, Venezia, Marsilio, 1984).

19. Jean-Baptiste d'Alembert in Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, cit., p. 92.

20. Baczko, *Les imaginaires sociaux*, cit., p. 13.

21. Karl Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972 (trad. it.: *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969).

Quando dico "rottura rivoluzionaria", lo ripeto, non penso alla Grand Soir o all'Aurore de la Sociale, quanto piuttosto a un processo storico che dura anni, se non secoli. Si tratta comunque di una rottura che produce un cambiamento profondo della società e del mondo che conosciamo, e una tale "rottura" esige momenti di insurrezione. Questo vale sia per la società gerarchica che per quella non gerarchica, autonoma. È questo il senso che attribuisco all'idea di cambiamento radicale.



IL TEMPO E LA STORIA

Amedeo Bertolo: un percorso

(2017)

Nella sua grande *Storia della Rivoluzione francese*, Michelet affermava: "La storia è il tempo"¹. Ma per gli umani il tempo è una faccenda complessa. "Cammina giorno e notte senza sosta", ci sfugge e ci abbandona in modo così furtivo che quando lo pensiamo al presente è già passato. "Il Tempo che modifica, nutre, fa crescere ogni cosa e ogni cosa consuma e fa marcire", il Tempo che ha invecchiato e seppellito i nostri padri e le nostre madri e che fa lo stesso con noi. "Avanza sempre senza tornare indietro, come l'acqua che scende senza che nemmeno una goccia possa risalire alla sorgente..."².

Eppure noi lo percorriamo al contrario, lo richiamiamo alla memoria, lo trasformiamo in aneddoti e storia, in una serie di "eventi" che osserviamo *ex post facto* con il nostro sguardo di oggi. E lo attraversiamo avanti e indietro, come se possedesse le proprietà dello spazio, di una distesa.

Se bisogna scrivere la Storia, o le "storie", a chi tocca questo compito? Spetta forse ai vinti scrivere il proprio racconto su una pergamena, pur sapendo che solo la Storia dei vincitori si potrà ascoltare nei tempi a venire? Il Tribunale della Storia! Finché ci saranno dominanti, saranno loro gli eredi dei vincitori del passato³.

Una sera della mia lontana giovinezza mi trovavo in una piazza di Buenos Aires, e mentre cercavo di sfuggire a una carica della cavalleria⁴,



mi ritrovai accanto a un vecchio, che si rivelò essere un anarchico come me, il quale pronunciò questa frase che resta impressa nella mia memoria: "Scrivano altri la storia, noi la facciamo!". Parole forti, anche se dimenticano che il tempo presente nel quale sogniamo e agiamo procede e si alimenta sul terreno forgiato dal dolore delle generazioni dei dominati e degli sfruttati che ci hanno preceduto. La forza appassionata della ribellione, che sorregge gli oppressi, affonda le proprie radici in quelle immagini di antenati asserviti e delle loro lotte, più che nell'illusione confortante di un futuro liberato.

In libri colti possiamo leggere il resoconto di antichi eventi, di lotte sociali misconosciute o che sono state schiacciate e deformate dalle grandi sintesi conquistatrici della nostra epoca. Una di queste è particolarmente cara alla borghesia patriota: l'identità nazionale e le guerre, i re e i generali, i "capitani d'industria" e i prelati. L'altra visione, monopolio culturale del marxismo, si abbatte sulla sinistra quando i bolscevichi si appropriano della Rivoluzione russa e rivoltano a proprio vantaggio qualsiasi ricordo proletario. Spossate perfino del proprio passato, le masse umane, agenti della storia, si vedono condannate a ricominciare continuamente la loro rivolta.

L'oblio è attivo, è fatto di rimozione, di negazione, di occultamento. Eppure i movimenti sovversivi, esclusi e perseguitati, emarginati dall'immaginario collettivo, hanno lasciato tra gli interstizi della storia il filo tenue della trasmissione orale. Una trasmissione precaria, che si interrompe e tende continuamente a scomparire, per poi riapparire qua e là, in forma di speranze e di valori, senza che si sappia mai perché. Proprio quando gli uomini sembrano intenti a trasformare il mondo ci si accorge dell'influenza del passato nelle condizioni del presente. "La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi"⁵.

Sono le rappresentazioni dimenticate, ma non smarrite, "epoche di crisi rivoluzionaria", quei fantasmi di ieri che si ripresentano in forza quando si intensificano i conflitti sociali, quando si aggravano le crisi del capitalismo e si fa più aspra la lotta di classe. Allora l'*elaborazione culturale* delle idee forgiate nelle lotte del passato fornisce il materiale concettuale ai combattenti di oggi.

E se c'è un movimento sociale che è stato represso, rimosso, negato e

Saint-Imier, Giura svizzero, luglio 1983, foto ricordo davanti all'Hôtel de la Clef, la locanda (oggi abbattuta) in cui alloggiò Bakunin nel 1872, quando venne fondata l'Internazionale antiautoritaria. In alto Rossella Di Leo, Amedeo Bertolo e Eduardo Colombo. In basso Heloísa e Eduardo.

occultato, è proprio quello anarchico, forse perché "l'ordine sociale" mal tollera un attacco così radicale contro l'Autorità, pilastro di ogni istituzione dello Stato. Attacco senza compromessi da quando "la società cerca l'ordine nell'anarchia"⁶.

Nella prima metà del ventesimo secolo, nel corso della quale l'anarchismo si batteva senza tregua contro la borghesia e il capitalismo, contro i nazionalismi e contro i sedicenti bolscevichi, la sua base e la sua forza era il proletariato militante: il movimento operaio rivoluzionario. Uscendo con difficoltà dai diversi regimi totalitari, dai massacri e dalle devastazioni della seconda guerra mondiale, l'anarchismo comincia una lenta ricostruzione, ma intanto sono cambiate le condizioni sociali e anche gli attori sociali non sono gli stessi. Nei paesi più sviluppati si è modificata la struttura delle classi sociali, sfumandone i contorni, mentre il cosiddetto settore terziario conosce una rapida crescita. Queste trasformazioni, insieme ad altre, hanno portato a un'accettazione quasi generale della collaborazione tra le classi e all'evoluzione in senso riformista del sindacalismo. In concomitanza, l'ideologia neoliberale, ormai egemonica, ha unificato in certa misura l'immaginario delle masse, il regime e lo Stato.

E l'anarchismo perdeva la propria base operaia rivoluzionaria.

Così, dopo la capitolazione del Terzo Reich e dell'Impero nipponico, il movimento anarchico si è ricostituito sui resti delle organizzazioni sopravvissute. A Parigi si tengono due congressi internazionali, il primo nel 1948 e il secondo, che con maggiori presenze riunisce importanti delegazioni internazionali, nel 1949⁷. Io ricordo - sforzandomi di ricomporre nomi e figure tra le nebbie del passato - di aver partecipato alla designazione del delegato della Regional Argentina [FORA].

A quei tempi non esisteva la notevolissima diffusione di testi anarchici, stampati o messi in Rete che conosciamo oggi. Libri e opuscoli libertari circolavano solo all'interno di una rete, tra gruppi e persone.

È stata questa la mia esperienza in Argentina, dove esisteva ancora un anarchismo attivo, ma costretto all'illegalità fin dagli anni Trenta. A Milano, dopo il fascismo, la Resistenza e la guerra, negli anni Sessanta Amedeo Bertolo osservava una penuria simile: "Pian piano riuscivo a procurarmi, tramite 'Volontà', quei due o tre libri anarchici disponibili all'epoca"⁸. Nel corso della sua intervista biografica [*Pensiero e azione, l'anarchismo come logos, praxis, ethos e pathos*] chiariva che il pubblico che partecipava alle riunioni del gruppo libertario di Milano alle quali assisteva era di "estrazione proletaria" e piuttosto anziano.

"Iniziai a leggere i primi testi anarchici, che non erano molti all'epoca: *La storia del movimento machnovista* di Aršinov, *La rivoluzione sconosciuta* di Volin, *Scritti scelti* di Errico Malatesta, e forse la *Breve*

storia del movimento libertario spagnolo di José Peirats”.

D'altra parte la Rivoluzione spagnola era ancora molto presente per noi, accendeva la nostra fantasia, e la resistenza contro Franco spingeva all'impegno che esigeva l'*Idea*. L'*Idea* e la *Vita* che hanno spinto Amedeo ad attraversare clandestinamente la Spagna e a rapire a Milano il viceconsole spagnolo. *Sempre avanti per l'Idea!* (L'*Idea*, reliquia di un'epoca che assumevamo con una certa ironia, nella quale gli ideali si chiamavano “la causa” o appunto “l'idea”, e le riviste e i gruppi sfoggiavano nomi come *Pensiero e azione* o *Muscoli e cervello*. Sono proprio quelle condizioni sociopolitiche, e il fatto che restassero ancora in vita e attivi numerosi militanti operai del vecchio anarchismo rivoluzionario, che hanno permesso alla nostra generazione di ricevere direttamente la versione orale della storia.

In un certo senso quegli anarchici erano le ombre dei vinti, ma orgogliosi di avere combattuto nelle forre dell'Europa oppressa e sulle barricate delle Barcellone insorte. Loro che avevano vissuto gli scioperi solidali e le rivolte di ieri, e che erano sopravvissuti alle galere e ai campi di sterminio, erano gli anelli di una catena vivente che ci lega ancora a quegli uomini che, un giorno di settembre del 1872, si erano riuniti nella cittadina di Saint-Imier, nel Giura svizzero⁹. Fu un'esperienza che i più anziani di noi hanno condiviso con Amedeo Bertolo. E io sono convinto che la trasmissione orale dia al passato lo spessore fisico della vita vissuta e faccia nascere quel senso di appartenenza a un movimento che ci sospinge verso il futuro, che fa parte di noi stessi, *che costruisce il nuovo, l'inedito, su quella negazione di un presente concreto e opprimente che le è propria*. Le idee sorgono dall'azione e devono ritornare all'azione, sosteneva Proudhon: *l'elaborazione culturale* del materiale intellettuale fa pertanto parte del processo rivoluzionario. Ma di certo non è dalla testa di un intellettuale che non è mai uscito dalla sua biblioteca che apparirà *ex nihilo* e scoccherà la scintilla della liberazione. Come scrive Tomás Ibáñez, di Amedeo si è sempre notata “la sua preoccupazione di far sempre coincidere il *fare* e il *dire*, di non scindere mai il pensiero e l'azione, pur senza limitarsi a pensare e ad agire, ma facendo attenzione a costruire gli strumenti che permettano di farlo”¹⁰.

Traduzione di Guido Lagomarsino

Note

1. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française (1847-1853)*, Paris, Jean de Bonnot, 1974, t. II, p. 25 (trad. it.: *Storia della rivoluzione francese*, Novara, De Agostini, 1969).
2. Guillaume de Lorris e Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, Paris, Gallimard, 1989, p. 24 (trad. it.: *Il romanzo della rosa*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2015).
3. Walter Benjamin, *Thèse sur la philosophie de l'histoire*, VII (trad. it.: *Tesi di filosofia della storia*, VII, Milano, Mimesis, 2012).
4. O meglio i "cosacchi", com'era chiamata all'epoca la polizia a cavallo.
5. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Paris, Éditions sociales, 1968, p. 15 (trad. it.: *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1852/brumaio/18brumaio.pdf>): "Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione. La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia".
6. Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris-Bruxelles, A. Lacroix, Verboeckhoven & Co. Éditeurs, 1867, p. 216 (trad. it.: *Che cos'è la proprietà*, Milano, Zero in condotta, 2000).
7. Al primo congresso, di fatto preparatorio, partecipano delegati della Fédération Anarchiste, della Federazione Anarchica Italiana e di vari gruppi inglesi, svizzeri, bulgari in esilio, spagnoli in esilio, oltre a membri del Groupe Libertaire Juif di Parigi. Al secondo congresso partecipano delegati provenienti da Germania, Austria, Belgio, Olanda, Bolivia, Cuba, Messico e singoli esponenti provenienti dagli Stati Uniti e dal Canada. Numerose organizzazioni, impossibilitate a partecipare per ragioni economiche, inviano messaggi di adesione (da Cile, Uruguay, Australia, Corea e Giappone).
8. Amedeo Bertolo, *Elogio del sidro*, in *Pensiero e azione*, Milano, Quaderni del Centro Studi Libertari, 2018. Ci sono due fattori che marcano un certo scarto nel modo in cui è iniziata la vita militante di Amedeo e la mia. Il primo è che io ho una dozzina di anni più di lui, il secondo è che in Argentina non c'è stato l'interregno della guerra e che la repressione del movimento anarchico è riconducibile alle ricorrenti dittature militari-oligarchiche.
9. Nel 1983, nei giorni in cui si tiene a Saignelégier, nel Giura svizzero, il seminario *Il Potere e la sua negazione*, Amedeo Bertolo, Rossella Di Leo, Eduardo Colombo e Heloísa Castellanos visitano a Saint-Imier quel che rimane del Hôtel de la Clef, il luogo dove aveva soggiornato Bakunin nel 1872 [vedi foto p. 130]. Nel settembre del 1922, per il cinquantesimo anniversario della fondazione dell'Internazionale antiautoritaria, Carlo Vanza (Biasca, 1901-1976), giovane anarchico del Canton Ticino, accompagnava clandestinamente Errico Malatesta da Bellinzona a Saint-Imier per partecipare alla riunione. Nel 1972, in occasione del centenario, Carlo Vanza torna a Saint-Imier e lì incontra Bertolo. E così attraverso Amedeo continua la trasmissione del filo invisibile che percorre la nostra storia.
10. Tomás Ibáñez, *L'orgoglio anarchico*, in Amedeo Bertolo, *Anarchici e orgogliosi di esserlo*, Milano, elèuthera, 2017, pp. 217-218.

Bibliografia di Eduardo Colombo in collaborazione con il CIRA di Lausanne

NB: Alcuni saggi sono stati pubblicati per la prima volta in traduzione anziché nella lingua originale (spagnolo o francese). In questa bibliografia mancano gli articoli anteriori agli anni Sessanta, pubblicati sulle testate "Paz", "4 de Octubre" e "La Protesta".

1961 - *El vampiro: estudio de un rumor*, con Fidel Moccio, "Acta Neuropsiquiátrica Argentina", 1, 12.

1964 - *La asistencia psiquiátrica y las actitudes colectivas ante la enfermedad mental*, "Revista de Psicología", Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Psicología, Universidad Nacional de La Plata.

1965 - Prefazione a Theodor Adorno et al., *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección.

1967 - *VARIABLES SOCIOESTRUCTURALES EN LA ENFERMEDAD MENTAL*, "Psiquiatría social", 1.

Comunicación de masas y conductas de adaptación a la anomia, "Cuadernos de Psicoterapia", Vol II, 1.

Diversos enfoques en Psiquiatría Social, Buenos Aires, Centro editor de América latina.

1971 - Prefazione a Michail Bakunin, *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Proyección.

Anarchism in Argentina and Uruguay, in David E. Apter e James Joll, *Anarchisme Today*, London, Macmillan; edizione americana 1972: New York, Anchor Books.

1972 - *Quelques réflexions sur les relations entre l'idéologie et la composition sociale du mouvement anarchiste, avec une référence spéciale au mouvement anarchiste argentin*, in AA.VV., *Composition sociale du mouvement anarchiste*, Lausanne, CIRA.

1974 - *Le mouvement anarchiste en Argentine*, in *Société et contre-société chez les anarchistes et les anti-autoritaires*, Lausanne, CIRA.

Abats l'État!, "La Lanterne Noire", 1.

L'intégration imaginaire du prolétariat, "La Lanterne Noire", 2.

À propos du concept de réalité dans la théorie psychanalytique, "Topique", 13.

1975 - *Violence et révolution*, "La Lanterne Noire", 3.

La diffusion de la répression, "La Lanterne Noire", 4.

1976 - *L'anarchie et l'organisation*, in *L'organisation anarchiste spécifique, Organismes et antiorganismes dans l'Argentine de fin de siècle*, ripubblicato in *Jornadas interdisciplinarias sobre anarquismo*, Buenos Aires, 1991; e *La terreur de l'État en Argentine et en Uruguay*, in *L'anarchie de Zurich à Venise*, "La Lanterne Noire", 6-7.

1977 - *Anarchisme et syndicalisme, Uruguay, la destruction d'une communauté*, "La Lanterne Noire", 8.

1978 - *Les racines de la domination*, "La Lanterne Noire", 10.

La défense cynique, "Topique", 21.

Des idéologies complémentaires pour les nouveaux maîtres, "Interrogations", 15; ripubblicato in *Les Nouveaux patrons*, Genève, Noir; edizione italiana 1978: *Teoria dell'impresa e nuovi padroni*, in *I nuovi padroni*, Milano, Antistato.

1979 - *L'anarcho-syndicalisme*, "Les Raisons de la Colère", 1.

Lo spazio ideologico dell'autogestione, "Interrogations", 17/18, relazione al convegno sull'Autogestione, Venezia, settembre 1979.

1980 - Prefazione a René Lourau, *Lo Stato incosciente*, Milano, Antistato, ripubblicato su "A Rivista Anarchica", 87.

Il potere del simbolico, la contingenza della legge, "Volontà", 4.

1981 - *La FORA y el olvido*, "Bicicleta", 35-36.

Der Ideologische Raum der Selbstverwaltung, in AA.VV., *Selbstverwaltung*, Frankfurt, Trotzdem Verlag.

L'utopia contro l'escatologia, "Volontà", 3; edizione francese 1982: *L'utopie contre l'eschatologie*, in AA.VV., *L'Imaginaire subversif: interrogations sur l'utopie*, Lyon, ACL.

1982 - *Un tabù per il potere*, "A Rivista Anarchica", aprile, 100.

Totalitarismo, democrazia, rivoluzione, dibattito tra Eduardo Colombo, Franco Melandri, Dimitrov, Giovanni Pagnini, Slobodan Drakulić, Pio Turrone, "Volontà", 2.

Autogestione, "Volontà", 4.

1983 - *L'Argentine et ses Malouines, in Amériques latines à la une*, "Esprit", 82.

"*Cara Luce, la questione è molto complessa*", "A Rivista Anarchica", giugno-luglio, 111.

Dell'obbedienza. Il potere e la sua riproduzione, "Volontà", 2; edizione francese 1984: *Le Pouvoir et sa reproduction. Une articulation du symbolique*, in AA.VV., *Le Pouvoir et sa négation*, Lyon, ACL.

1984 - *Actualité et ouverture de l'anarchisme*, in *La République des experts*, "Autogestions", 18.

Lo Stato come paradigma del potere, in Stato e anarchia, "Volontà", 3; edizione francese 1985: *L'État comme paradigme du pouvoir*, in *Un Anarchisme contemporain*, Venise '84: *L'État et l'anarchie*, Lyon, ACL; edizione inglese 1986: *The State as Paradigm of Power*, in AA.VV., *Thinking as Anarchists*, Quaderni del Centro Studi Libertari; edizione spagnola 1990: *El estado como paradigma del poder*, in *El lenguaje libertario*, Montevideo, Nordan; edizione portoghese 2001: *Análise do estado. O estado como paradigma de poder*, São Paulo, Editora Imaginário.

Le origini dello Stato, dibattito tra Elio Tavilla e Eduardo Colombo, "Volontà", 4.

Argentina, "A Rivista Anarchica", 115.

1985 - *A noi la rivoluzione!*, "Volontà", 1; edizione francese 1986: *À nous la révolution*, in AA.VV., *Un Anarchisme contemporain*, Venise '84: *La Révolution*, Lyon, ACL.

A proposito del concetto di realtà nella teoria psicanalitica, "Volontà", 2.

1986 - *Le idee anarchiche e la situazione rivoluzionaria*, in *Spagna '36: guerra e rivoluzione*, "Volontà", 4.

1987 - *Società postindustriale e sogno anarchico*, in *Lo Scienziato e il filosofo*, "Volontà", 4; edizione greca 2001: *Η μεταβιομηχανική κοινωνία και το αναρχικό όνειρο*, "Autonomedia", 15.

L'immaginario capovolto (a cura di), Milano, elèuthera.

Argentine, 6 années d'agitations ouvrière et anarchiste, in *Sacco et Vanzetti*, "Itinéraire", 2.

La donna e il potere, dossier *Anarchica*, "A Rivista Anarchica", 148.

1988 - *Il potere politico e la donna*, in *Differenza che passione*, "Volontà", 1/2; edizione greca 2001-2002: *Η πολιτική εξουσία και η γυναίκα*, "Autonomedia", 16.

L'Alternative libertaire, in *Rocker*, "Itinéraire", 4.

A sociedade pós-industrial e o "sonho" anarquista, in *Tecnologia e liberdade*, Lisboa, Sementeira.

Prefazione alla seconda edizione di René Lourau, *Lo Stato incosciente*, Milano, elèuthera.

1989 - *El Imaginario social*, Montevideo, Nordan.

Della polis e dello spazio plebeo, in *Il politico e il sociale*, "Volontà", 4; edizione francese 1990: *De la polis et de l'espace social plébéien*, autoprodotta; edizione spagnola 1993: *De la Polis y del espacio social plebeyo*, in *La sociedad contra la política*, Stockholm/Montevideo, Nordan.

Argentine, naissance d'un mouvement, in *Malatesta*, "Itinéraire", 5-6.

L'amputation de la dimension utopique dans l'homme moderne, in *Utopia e modernità*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria.

Tempo rivoluzionario e tempo utopico,

testo presentato al III Congresso Internazionale di Studi sulle Utopie, Roma-Caserta-Reggio Calabria; edizione francese 2008: *Temps révolutionnaire et temps utopique*, "Empan", 69.

1991 - *Analyse de l'Etat: réflexion sur l'Etat inconscient de René Lourau*, autoprodotta.

L'inconscient érotisme de la mort, "Topique", 48; edizione spagnola 1994: *El erotismo inconsciente de la muerte*, "Revista de Psicoanálisis", 1-2.

L'utopia comunitaria e l'immaginario rivoluzionario, in *L'utopia e la città*, Bologna, Libera associazione di studi anarchici.

1992 - *La centralità nell'immaginario occidentale*, in *Il pensiero eccentrico*, "Volontà", 4/1991-1/1992.

1993 - *Il teatro indipendente*, "A Rivista Anarchica", 199.

La psicopatologia criminale di Oskar Panizza, in *Penne all'arrabbiata*, "Volontà", 3/4; edizione francese 1998: *Oskar Panizza et la psychopathia criminalis*, "Réfractations", 3.

1994 - *Il supplemento letterario de "La Protesta"*, "Bollettino dell'Archivio Pinelli", 3.

Valori e cultura, in *Tutto è relativo. O no?*, "Volontà", 2/3; edizione francese 1997: *Valeurs universelles et relativisme culturel*, in AA.VV., *Tout est relatif - Peut-être*, Lyon, ACL; edizione greca 1997: Αξίες και κουλτούρα, "Autonomia", 8.

Biblioteca Popular José Ingenieros di Buenos Aires, "Bollettino dell'Archivio Pinelli", 4.

Le corps, la norme et l'effraction, "Revue de Médecine Psychosomatique", 36; edizione spagnola 1995: *El cuerpo, la norma y la efracción*, "Revista de Psicoanálisis", 4.

Individuo, comunidad, sociedad, con Silvia Ribeiro, Eduardo Colombo, Alfredo Errandonea, Augustín García Calvo, in *Anarquismo: exposición internacional*, Barcelona, AEP-CDHS.

1995 - *Rivoluzione e utopia*, in *I tempi della libertà*, "Volontà", 1; edizione greca 2000: Επανάσταση και ουτοπία, "Autonomia", 13.

Prefazione a Osvaldo Bayer, *Les Anarchistes expropriateurs*, Lyon, ACL.

1996 - *Crimini di Stato*, in Alex Comfort, *Potere e delinquenza*, Milano, elèuthera, ripubblicato in "A Rivista Anarchica", 228.

Anarchia, obbligo sociale e obbedienza, in *Le ragioni dell'anarchia*, "Volontà", 3/4; edizione francese 1998: *Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance*, "Réfractations", 2; edizione portoghese 2003: *Anarquismo: obrigação social e dever de obediência*, Nu-Sol, São Paulo.

Περί της πόλεως και του πληθειακού κοινωνικού χώρου, Αθήνα, Ελευθεριακή Κουλτούρα.

1997 - *L'Organisation révolutionnaire internationale du prolétariat*, Paris, CNT-RP.

Anarchisme et culture prolétaire en Argentine dans les années 1950, in *La Culture Libertaire*, Lyon, ACL; edizione italiana 1997: *Anarchismo e cultura proletaria*, "A Rivista Anarchica", 238; edizione greca 1999: Αναρχισμός και πληθειακή κουλτούρα, Αθήνα, Ελευθεριακή Κουλτούρα.

La Centralité dans les origines de l'imaginaire occidental, "Réfractations", 1.

1998 - *Critique épistémologique de la notion de pulsion*, "Topique", 66; edizione spagnola 1999: *Crítica epistemológica de la noción de pulsión*, "Aperturas Psicoanalíticas", 1.

1999 - *Argentina: Juana Rouco-Buela*, "Bollettino dell'Archivio Pinelli", 12.

Chiedete l'impossibile: non è ancora finita, "Bollettino dell'Archivio Pinelli", 13; edizione greca 1999-2000: Το να ζητάτε το αδύνατο δεν έχει ξεθωριάσει ακόμη, "Autonomia", 12.

Sexualité et érotisme. Théories sexuelles infantiles: théorie, phantasme et fantasie inconsciente, in *Journées scientifiques du Quatrième Groupe, Les théories infantiles sur la sexualité et la mort*, Paris; edizione spagnola 1999: *Teorías sexuales infantiles: teoría, fantasma y fantasma inconsciente*, "Aperturas Psicoanalíticas", 2.

Los Desconocidos y los olvidados,

Montevideo, Nordan.

2000 – *El espacio político de la anarquía: esbozos para una filosofía política del anarquismo*, Montevideo, Nordan; edizione francese 2008: *L'espace politique de l'anarchie*, Lyon, ACL; edizione italiana 2009: *Lo spazio politico dell'anarchia*, Milano, elèuthera.

L'étincelle révolutionnaire, in AA.VV., *Les Incendiaires de l'imaginaire*, Lyon, ACL.

Prolegomènes à une réflexion sur la violence, "Réfractations", 5.

Sexualité et érotisme. De la sexualité au phantasme, in Daniel Widlöcher et al., *Sexualité infantile et attachement*, Paris, PUF.

2001 – *Une histoire escamotée. La FORA. Le "finalisme révolutionnaire"*, in *De l'Histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, Paris, CNT-RP/Nautilus; edizione portoghese 2004: *História do Movimento Operário Revolucionário*, São Paulo, Editora Imaginário.

Du pouvoir politique, "Réfractations", 7.

Le vote et le suffrage universel, "Réfractations", 7.

Anarchie et anarchisme, "Réfractations", 7.

2002 – *L'anarchisme et la philosophie*, "Réfractations", 8.

César Milstein, alias "El Pulpo", ricordo di un premio Nobel libertario, "Bollettino dell'Archivio Pinelli", 19.

2003 – *Qué es un objeto interno?*, "Aperturas Psicoanalíticas", 13.

Réflexion inopportune sur la liberté, l'anarchie et l'égalité [Je suis anarchiste!], sito Akratos e RAForum, <http://raforum.site/spip.php?article6755>; edizione italiana 2003: *Io sono anarchico*, "Libertaria", 3, a. 5; edizione greca 2003: Είμαι αναρχικός!, Αθήνα, Ελευθερική Κουλτούρα.

Le symbolique, le politique et l'égalité. Considérations intempestives autour de quelques écrits de Michel Schneider, "Bulletin du IV^e Groupe", 34.

2004 – *L'escamotage de la volonté*,

"Réfractations", 12; edizione portoghese 2011: *Democracia e poder: A escamoteação da vontade*, São Paulo, Editora Imaginário.

La société, la pensée et le cerveau, in Visages de la science, "Réfractations", 13.

Sintesi revisionista e blocco neoliberale, "Libertaria", 3, a. 6.

2005 – *Religion et pouvoir: le sacré, l'apathie politique et l'hétéronomie, in Ni Dieu ni maître*, "Réfractations", 14.

"Réacs" d'hier et d'aujourd'hui, in Ni Dieu ni maître, "Réfractations", 14.

Anarquia e anarquismo, "Verve", 7.

Quando hanno rubato la volontà popolare, "Libertaria", 1, a. 7.

2006 – *Penser l'imaginaire révolutionnaire, in L'anarchisme en personnes*, Lyon, ACL.

Prefazione a Michail Bakounine, *La Commune de Paris et la notion de l'Etat*, Paris, CNT-RP.

La voluntad del pueblo: democracia e anarquía, Buenos Aires, Túpac; edizione francese 2007: *La volonté du peuple: démocratie et anarchie*, Paris, Les éditions libertaires/CNT-RP; edizione greca 2013: Η βούληση του λαού. Στάσει εκπίπτοντες, Αθήνα, Ελευθερική Κουλτούρα.

Les formes politiques du pouvoir, in Pouvoirs et conflictualités, "Réfractations", 17; edizione italiana 2007: *Le forme politiche del potere*, "Libertaria", 4, a. 9.

2007 – *Les chemins de la peur*, "Réfractations", 19.

Joaquín Penina, le fusillé de Rosario, "Réfractations", 19.

2008 – *L'anarchisme et la querelle de la postmodernité*, "Réfractations", 20; edizione italiana 2010: *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, "Libertaria", 1-2, a. 12.

Prefazione a Rudolf Rocker, *Nationalisme et culture*, Paris, Les éditions libertaires/CNT-RP.

2009 – *Rubén Prieto*, "Bulletin du CIRA", 65.

Une action illégale parmi d'autres: la

Révolution, "Réfractions", 22; edizione italiana 2011: *L'orizzonte dell'insurrezione. Un'azione illegale tra le tante: la Rivoluzione*, Milano, A. Sperimenti; edizione spagnola 2012: *Una acción ilegal entre otras, La revolución*, "Libre Pensamiento", 70.

La révolution. Un concept soluble dans la postmodernité, "Réfractions", 22.

2010 - *Au temps de la Première Internationale*, "Réfractions", 24.

L'ordre hiérarchique et la différence des sexes, "Réfractions", 24.

Le sujet de l'action révolutionnaire, "Réfractions", 25.

Le sens de l'action directe, "Réfractions", 25.

2011 - *Quelques idées controversées*, "Réfractions", 26.

La lutte pour la liberté. Les origines, "Réfractions", 27.

Αλλάζοντας παράδειγμα. Αναρχισμός, κοινωνική υποχρέωση και καθήκον υπακόης, Αθήνα, Στάσει εκπίπτοντες.

2012 - *Lorsque le projet n'existe pas, le geste de la révolte devient répétitif*, <http://oclibertaire.free.fr/spip.php?article1357>.

Ο ορίζοντας της εξέγερσης. Μια παράνομη πράξη ανάμεσα σε τόσες άλλες: η επανάσταση, in *Επανάσταση* (συλλογικό έργο), Αθήνα, Ελευθεριακή Κουλτούρα.

Psiche e rivoluzione, intervista a Eduardo Colombo di Claudio Albertani e Rafael Miranda, "A Rivista Anarchica", 373.

2013 - *Les deux représentations de l'État*, "Réfractions", 30; edizione italiana 2014: *Le due rappresentazioni dello Stato*, "Libertaria", annuario.

2014 - *Un dialogue sans prétentions*, "Réfractions", 33.

Une controverse des temps modernes, la postmodernité, La Bussière, Acratie.

2015 - *Contre la représentation politique: Trois essais sur la liberté et l'État*, La Bussière, Acratie.

Le problème du pouvoir, "Les Cahiers de Psychologie Politique", 28.

2016 - *La Révolution n'est pas un désir, c'est une nécessité*, "Réfractions", 36.

L'inceste et le meurtre à la lumière de la théorisation freudienne, Actes du IV^e Groupe, Paris, In Press; edizione spagnola 2018: *El incesto y el asesinato a la luz de la teorización freudiana*, "Aperturas Psicoanalíticas", 57.

2017 - *Un'identità ferma e un terreno cangiante*, in *Il mondo cambia: com'è cambiato l'anarchismo?*, Milano, Quaderni del Centro Studi Libertari; edizione greca 2018: *Μια ταυτότητα σταθερή κι ένα περιβάλλον μεταβαλλόμενο*, in *Ο κόσμος αλλάζει. Πώς αλλάζει ο αναρχισμός*, Αθήνα, Ελευθεριακή Κουλτούρα

Il estoit une fois... les fanatiques de la liberté, "Réfractions", 38.

Do desejo à utopia, in Anarquismo moderno mas não pós-moderno: Antologia de textos publicados na revista "A Ideia" nos anos 80, Lisboa, A Ideia.

2018 - *Introduzione a Amedeo Bertolo, Anarchistes et fiens de l'être: Six essais et une autobiographie*, Lyon, ACL/"Réfractions".

Sexuality and erotism: From Sexuality to fantasy, in Daniel Widlöcher et al., *Infantile sexuality and attachment*, New York, Routledge.

Anarchismo e identità. Le "idee-forza" e i limiti della loro risoluzione in situazione, in Amedeo Bertolo, *Pensiero e azione: l'anarchismo come logos, praxis, ethos e pathos*, Milano, Quaderni del Centro Studi Libertari; edizione greca 2018: *Αναρχισμός και ταυτότητα*, in Σκέψη και δράση, ο αναρχισμός ως κοινότητα αγώνα και επιλογή ζωής (συλλογικό έργο), Αθήνα, Ελευθεριακή Κουλτούρα; in *appendice: Συνέντευξη με τον Εντουάρντο Κολόμπο*.

Το αντεστραμμένο φαντασιακό και Η Φαντασιακή ενσωμάτωση του προλεταριάτου, in *Συζητώντας στο Μιλάνο για το κοινωνικό φαντασιακό*, Αθήνα, Ελευθεριακή κουλτούρα.

Venezia, chiostro della Facoltà di Architettura, maggio 2000: momento conviviale durante il Convegno internazionale di studi *Anarchici ed ebrei, storia di un incontro* organizzato in quell'anno dal Centro Studi Libertari di Milano e dal Laboratorio Libertario di Marghera.





Indice dei nomi

A

Abad de Santillán Diego 54
 Adorno Theodor W. 57, 137
 Alberola Octavio 69, 74
 Altozano 47
 Andrés Edo Luis 69, 74
 Aristotele 104
 Aršinov Pëtr Andreevič 132

B

Bakunin Michail 78, 92, 99, 102, 103,
 113, 131, 134, 137
 Bastide Roger 66
 Bayer Osvaldo 86, 113, 139
 Berneri Camillo 99
 Bertolo Amedeo 4, 5, 69, 73, 78, 82, 91,
 116, 126, 129, 131, 132, 133, 134, 141
 Besse Hélyette 67
 Bianchi Alberto 48, 51
 Blachier Pierrot 68
 Bookchin Murray 18
 Bruno Giordano 120, 121, 127
 Bursuk Noe 52, 55, 65

C

Cacianti Carla 76
 Campanella Tommaso 120
 Camus Albert 70
 Carlo Magno 119
 Carreira Manuel 48, 51, 56
 Castellanos Heloísa 9, 47, 49, 52, 64, 66,
 68, 72, 73, 91, 99, 114, 131, 134
 Castoriadis Cornelius 86, 104
 Chomsky Noam 104
 Codello Francesco 91, 146
 Cohn-Bendit Daniel 86, 87
 Colombo Carlos Alberto 24
 Colombo Eduardo padre 24
 Colombo Laura 9, 52, 69, 114
 Colombo Liliana Adela 24
 Colombo Maria de las Nieves 24
 Colombo Mateo 9, 71, 114
 Copernico Niccolò 121
 Coppola Silvia 56
 Correale Humberto 32, 34, 39, 48, 52, 65
 Correale Pilar 48
 Costantino Flavio Valerio Aurelio 118, 119
 Creagh Ronald 94
 Cronin Archibald Joseph 70

D

D'Alembert Jean-Baptiste Le Rond 123, 128

Danussi Luis 50, 99
 De Gaulle Charles 99, 100
 De Jong Rudolf 126
 De La Torre Lisandro 112
 Delmastro Esteban 52, 55
 Di Leo Rossella 69, 78, 91, 131, 134
 Durruti Buenaventura 113
 Duteuil Jean-Pierre 5, 9, 12, 68, 80

E

Enckell Marianne 82, 91, 94, 126
 Esgleas Germinal [Josep Esgleas i Jaume]
 75

F

Fabbri Luce 60
 Failla Alfonso 18
 Favier Claude 68
 Fernández Concepción 51
 Ferré Léo 104
 Fiorito 39
 Forti Liber 37, 52, 60
 Fraccaro Elis 91, 146
 Franco y Bahamonde Francisco 64, 72, 74,
 81, 83, 84, 85, 112, 133
 Francomano Roque 52
 Francomano Vicente 52, 55
 Freud Sigmund 27
 Fugler René 81

G

Galassi Virgilio 65
 Galilei Galileo 120, 121, 127
 Gatti Gerardo 54, 62
 Genta Bruno 25
 Gerschenfeld 75
 Gómez Casa Juan 81
 González Ildefonso 60, 65
 González Pacheco Rodolfo 59
 Grinfeld Rafael 44

H

Herrera Pedro 54
 Hesse Hermann 27

I

Ibáñez Tomás 116, 133, 134

J

Jorge [Bakmas Jorge] 29
 Julio [Rivello A. Julio] 30

K

Kristoff Carlos 51, 52

Kropotkin Pëtr Alekseevič 92

L

Lacan Jacques 66
 Lagant Christian 67, 72
 Lamberet Renée 60
 La Mettrie (de) Julien Offray 120, 127
 Lanza Luciano 69, 78, 91, 146
 Latelaro 37, 64
 Lazarte Juan 56
 Leggio Franco 18
 Lely Gilbert 117, 127
 Leval Gaston 60, 77
 Lewis Sinclair 70
 Llense Maria Nieves 24
 López Antonio 55
 Lotario I 119
 Lourau René 86, 104
 Ludovico I detto Il Pio 119
 Luigi XVI 101

M

Mac-Mahon Patrice 113
 Maguid Jacobo 54
 Malatesta Errico 96, 132, 134
 Malato Charles 26
 Malouvier Guy 72
 Marcuse Herbert 60
 Marzocchi Umberto 18, 78
 Massu Jacques 99
 Mera Sanz Cipriano 69, 113
 Mercier Vega Louis 18, 67, 77, 78, 80, 126
 Michel Louise 71
 Michelet Jules 129, 134
 Milani Benedetto 122
 Milstein Célia 60
 Milstein César 60
 Milstein Oscar 52, 55, 60
 Mintz Frank 67, 72
 Morato José 74
 Mussolini Benito 112

N

Naso Gregorio 37, 50, 52, 55
 Newton Isaac 120, 127
 Nicolas, pseud. di Eduardo Colombo 74
 Nicolazzi Alfonso 78

O

Onganía Juan Carlos 57, 112
 Orsoni Claude 68

P

Palazzo Enrique 54

Patry Laurent 4
 Peirats Valls José 60, 133
 Peralta Antonio 48, 51
 Perìes Jorge 36, 38, 45, 52, 55, 75
 Perón Eva 42
 Perón Isabel 112
 Perón Juan Domingo 25, 28, 29, 32, 33, 38, 41, 42, 45, 46, 47, 69, 112
 Pessin Alain 90
 Pichon-Rivière Enrique 57
 Pinelli Giuseppe 65, 66
 Popper Karl 123, 127
 Prieto Rubén 76
 Prince Jacobo 54
 Proudhon Pierre-Joseph 92, 133, 134
 Pucciarelli Mimmo 4, 5, 16, 17, 19, 73, 87, 94, 147
 Puig i Antich Salvador 74

Q

Quesada Fernando 54

R

Reed Herbert 54
 Retter April 82
 Rider Haggard Henry 27
 Rizzo Antonio 54
 Roberts Jean-François 68
 Robespierre (de) Maximilien-François-Marie-Isidore 117
 Rocker Rudolf 60
 Roqué Horacio 44
 Rossi Aldo / Rossi Pietroni Anna 18
 Rouco-Buela Juana 51
 Rouillé Monique 12, 68
 Rousseau Jean-Jacques 26, 89

S

Sacco Nicola 39, 50
 Sade (de) Donatien-Alphonse-François 117, 127
 Salazar António de Oliveira 112
 Salgari Emilio 27
 Salimei Lucilla 99
 Sánchez Florencio 60
 Sartre Jean-Paul 70
 Savloff Guillermo 52, 55
 Semprun Maura Carlos 74
 Seoane Alfredo 52, 55, 65
 Sobrino 37
 Solomonoff Jorge 52, 55
 Sommermeyer Pierre 81
 Stefano IV 119

Stern Grete 53
 Stirner Max 92
 Suárez Balthazar 74
 Suarez Teodoro 37, 38
 Syrs, pseud. di Eduardo Colombo 74

T

Tocqueville (de) Alexis 121, 127

U

Uriburu José Félix Benito 22, 112

V

Vanza Carlo 134

Vanzetti Bartolomeo 39, 50
 Varlet Jean-François 109, 113
 Vázquez Máximo 37
 Vela (fratelli) 54
 Verne Jules 27
 Videla 39

Villar Manuel 54

Volin, pseud. Vsevolod Michajlovič
 Eichenbaum 114, 132

W

Ward Colin 60

Weber Max 101, 122

Weininger Otto 27, 112

Baccinello, Toscana, ottobre 2015:
 Eduardo Colombo, Elis Fraccaro, Luciano
 Lanza e Francesco Codello.



Indice delle testate e delle organizzazioni

A

A Rivista Anarchica 69
 Acción Directa 61
 Acción Libertaria 54
 Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina 15
 Agrupación Anarquista de Quilmes 43
 Agrupación Reformista de Medicina (ARM) 33, 36
 Alianza Anticomunista Argentina (AAA) vedi Tripla A 112
 Alternative Libertaire 95
 Asociación Argentina de Psiquiatría Social (AAPS) 64, 113
 Association Internationale des Travailleurs (AIT) / Associazione Internazionale dei Lavoratori 60, 75, 113
 Associazione Internazionale di Psicanalisi 57
 Asociación Psicoanalítica Argentina 57
 Ateneo Anderson Pacheco 50
 Ateneo degli Imperfetti 94

B

Biblioteca Popular José Ingenieros 50, 54

C

Casa del Pueblo 28, 29
 Cenit 60
 Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA) 5, 80, 82, 94, 126
 Centro de Estudiantes de Medicina (CEM) 33
 Centro de Estudiantes Democráticos de Quilmes (CEDQ) 26, 28, 43
 Centro Studi Libertari Giuseppe Pinelli (CSL) 69, 78, 87, 88, 143
 Centros Estudiantiles 46
 CNT-AIT 95
 CNT-Frente Libertario 80
 Combat Syndicaliste 93
 Comité de Defensa de los Presos y de los Deportados 40, 50, 51
 Comité France Libre 17, 22
 Comité Peninsular 54
 Comité Revolucionario 113
 Comités d'Action Civiques 100
 Commissione delle Relazioni Internazionali delle Federazioni Anarchiche (CRIA) 60
 Comunidad del Sur 61, 76
 Confederación General del Trabajo (CGT) spagnola 85, 86

Confederación General del Trabajo (CGT) argentina 47, 48, 49
 Confederación Nacional del Trabajo (CNT) spagnola 60, 65, 66, 69, 72, 74, 75, 83, 84, 86, 87
 Confédération Générale du Travail (CGT) francese 84
 Confédération Nationale du Travail (CNT) francese 37, 68, 75, 90, 95, 105
 Consejos Federales 75
 Croce Rossa 45
 4 de octubre 28, 33, 35, 36, 43, 101

D

Dissidences 81

E

Elèuthera 4, 88, 134
 Espoir 60

F

Federación Anarco-Comunista Argentina (FACA) 34, 48
 Federación Anarquista Ibérica (FAI) 54, 83
 Federación Anarquista Uruguaya (FAU) 50, 54, 62, 63
 Federación de Obreros en Construcciones Navales (FOCN) 48, 49, 51, 60
 Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (FIJL) 9, 81
 Federación Libertaria Argentina (FLA) 44, 48, 50, 51, 54, 59, 62
 Federación Local de Buenos Aires 50
 Federación Obrera Regional Argentina (FORA) 10, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 59, 60, 68, 69, 75, 96, 112, 132
 Federación Universitaria Argentina (FUA) 36, 46
 Federación Universitaria Buenos Aires (FUBA) 33, 36, 46
 Fédération Anarchiste (FA) 67, 72, 77, 90, 95, 134
 Federazione Anarchica Italiana (FAI) 69, 134
 Forum du Livre Libertaire 93
 Frente Libertario 74, 80

G

Groupe d'Action Spontanée 68
 Groupe Libertaire Juif 134
 Grupo de Oficiales Unidos (GOU) [o Grupo Obra de Unificación] 25, 112
 Grupos de Defensa 46

Grupos de Defensa Confederal 113
 Gruppi Anarchici Federati (GAF) 69
 Gruppo Artigiano Ricerche Visive 76, 99

I

Incontro Internazionale Anarchico Venezia
 '84 73, 82, 107
 Informations et Correspondance Ouvrières
 (ICO) 10, 67, 72
 Interrogations 18, 77, 78, 80, 87

J

Jornadas Libertarias Internacionales 69,
 81, 83

L

La Antorcha 51, 53, 54
 Laboratorio Libertario di Marghera 143
 La Hormiga Negra 74
 La Lanterne Noire 10, 12, 68, 74, 76, 77,
 78, 79, 80, 81, 87
 La Obra 54
 La Protesta 26, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 53,
 54, 55, 58, 60, 63, 70, 101
 La Revue Noire 90
 Lanera Coop. 54
 Le Monde Libertaire 91, 95
 Les Raisons de la Colère 81
 Les Temps Maudits 90, 94
 Libertaria 94
 Liga Atea 36

M

Mouvement du 22 Mars 72

N

Noir Editions 78
 Noir et Rouge 72

O

Occident 100

Office Français de Protection des Réfugiés
 et Apatrides (OFPRA) 66
 Organisation Communiste Libertaire (OCL)
 81, 95
 Organisation Révolutionnaire Anarchiste
 (ORA) 72, 77
 Organización Obrera 34

P

Partito Socialista Italiano 17
 Paz 39
 Polémica 94
 Presencia. Tribuna libertaria 74
 Prima Internazionale 10, 11, 104
 Proyección 50, 54, 57
 Psiquiatría social 64, 113

R

Radio Libertaire 90
 Reconstruir 54
 Resistencia Obrero Estudiantil (ROE) 63
 Rivista Storica dell'Anarchismo 94
 Ruche Ouvrière 77

S

Sindicato de la Construcción 113
 Socialisme Humaniste 77
 Sociedad de Resistencia de Conductores de
 Carros 39
 Sociedad de Resistencia de Obreros
 Panaderos 34

T

Tripla A, vedi Alianza Anticomunista
 Argentina 52, 112
 Túpac 54

U

Unión Socialista Libertaria 56

V

Volontà 87, 88, 127, 132

C E D
centre de documentation



R A T S
Institut de recherche sur les alternatives sociales



Lyon, foto di gruppo della redazione di
"Réfractifs" (foto di Mimmo Pucciarelli).



Finito di stampare nel mese di febbraio 2020
presso Printi, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano