

Peter Braunstein

La memoria possessiva e la generazione degli anni Sessanta

* Peter Braunstein, dottorando alla New York University, si occupa di cultura popolare degli anni Sessanta e Settanta. Ha pubblicato su “The Village Voice” e sul “New York Daily News”. Una prima versione di questo saggio è uscita con il titolo *Possessive Memory and the Sixties Generation* in “Culture-front” (Summer 1997, pp. 66-69). La traduzione è di Monica Luciano.

Questo studio della “memoria possessiva” nasce in parte da un episodio che si verificò nel 1994 durante una conferenza sulla “Generazione degli anni Sessanta”. Partecipavo a una tavola rotonda sul Vietnam, e la discussione seguita alla presentazione verteva su una questione a lungo dibattuta dagli studiosi della materia: i civili contrari alla guerra avevano veramente sputato sui reduci di ritorno a casa? Tra il pubblico c’erano numerosi reduci del Vietnam, ma anche molti figli del baby boom che non lo erano; tuttavia, lo scambio sembrava aver luogo esclusivamente tra i primi. A quel punto decisi di intervenire.

Commentai che, fosse vero o meno che la gente avesse letteralmente sputato sui reduci, il mito del reduce coperto di sputi serviva da potente metafora della loro esperienza di ritorno a casa. Ciò che conta è che i veterani si erano sentiti come se i civili avessero sputato loro addosso, fosse ciò realmente successo o meno. Il mio intervento fu subito accolto dal ridacchiare di alcuni reduci, uno dei quali si offrì con accondiscendenza di raccontarmi “che cosa era davvero successo”, qualcosa che naturalmente io non potevo sapere, dato che non ero all’aeroporto nel 1971, a sputare o a ricevere sputi.

Mi resi conto in seguito di aver subito tre attacchi prima ancora di aver cominciato a parlare. Prima di tutto non appartenevo a quell’epoca (essendo io nato nel 1964), “non c’ero” e quindi “non potevo assolutamente sapere come era andata davvero”. In secondo luogo, avevo perso quella che è definita in termini generali come l’esperienza del Vietnam: non avevo combattuto in Vietnam, né avevo protestato contro la guerra, e avevo undici anni quando era finita. Ma forse la mia trasgressione più flagrante era l’uso della parola metafora: essa colpiva un nervo scoperto perché intellettualizzava un’esperienza che buona parte del pubblico aveva vissuto, e ciò venne interpretato come un chiaro segno della mia distanza da essa.

Non era quello il mio primo incontro con ciò che io chiamo “memoria possessiva”, il filo spinato con cui gli individui circondano memorie care o traumatiche, per evitare che siano maltrattate da estranei, ma questa volta ero determinato a esplorare tale ostacolo alla comunicazione intergenerazionale. La memoria possessiva non è nulla di nuovo o di recente; semplicemente è una manifestazione dell’antica competizione tra la conoscenza derivata dalla diretta esperienza, dall’“esserci stato”, e la conoscenza “intellettuale”, “erudita” o “libresca” che predomina nei circoli accademici, più distaccata, e tuttavia non necessariamente più oggettiva. In ogni epoca troviamo gli assertori della superiorità della conoscenza diretta su quella libresca, almeno all’interno di un certo campo di azione. Ma la memoria possessiva mantiene una relazione peculiare con la generazione degli anni Sessanta. Essa può essere compresa in primo luogo

stabilendo la natura stessa della sfaccettata “esperienza dei Sessanta”, prima che venga trasformata in ricordo; in secondo luogo, studiando le evoluzioni successive a quegli anni, per il loro impatto sulla memoria; in ultimo, esplorando la memoria possessiva degli anni Sessanta come intimamente legata alla ricerca del sé autentico, il possente ideale morale generato dai movimenti culturali e sociali del decennio, spesso denigrato e non riconosciuto.

La principale spiegazione della memoria possessiva risiede nel carattere eccezionale delle esperienze che in seguito diventano oggetto di ricordo e, più precisamente, nella trasformazione subita da chi vive tali esperienze. Uno studioso ha affermato che chi partecipa a un movimento collettivo acquisisce un nuovo, esaltato concetto di sé, il quale differisce in modo sostanziale dal sé ordinario. Esperienze diverse come l’innamoramento e la partecipazione a un movimento collettivo di trasformazione sociale producono uno stato nascente di autorigenerazione e autoricostruzione. Chi si innamora o entra a far parte di un’impresa collettiva si impegna in una ridefinizione di sé. Riesamina il suo passato, e lo considera un prologo, il regno del falso sé, del sé incompleto. Nell’amore o nel movimento collettivo egli è finalmente completo. Scopre, e questo è il punto cruciale, il sé autentico, quello vero, abbandonando la falsità e il compromesso che ora crede abbia caratterizzato la sua precedente esistenza. Questo stato nascente di autoscoperta è lo stato del “sé esaltato”, e chi vi partecipa si convince di essere completo, che le sue qualità eccezionali siano riconosciute e ricompensate: in breve, si sente “il meglio che egli sia mai stato”.¹

Quello che contraddistingue gli anni Sessanta è il fatto che i molti movimenti collettivi del decennio resero questo stato nascente del sé esaltato disponibile a un numero di persone senza precedenti. Oltre al movimento pacifista e alla Nuova Sinistra, il movimento per la liberazione della donna e la contro-cultura resero tale esperienza di autorigenerazione assai più accessibile che in precedenti periodi di attivismo sociale. La filosofia del consumo di LSD, per esempio, così come venne delineata da Ken Kesey nella prima, eroica fase della cultura della droga, sosteneva che gli allucinogeni obliteravano i condizionamenti sociali che obbligavano gli uomini a vivere un’esistenza impoverita e a sopprimere il loro vero sé. Secondo i suoi fautori, l’LSD contribuiva, almeno inizialmente, a recuperare un sé capace di una più piena autocoscienza.

Per quali ragioni questo sé esaltato e riscoperto, generato da un movimento collettivo, stimola la memoria possessiva, quando in seguito le esperienze vengono ricordate? La prima ha a che fare con il sé che viene ricordato, dal soggetto stesso o da altri. Questo è il sé autentico, il sé vero, “il meglio che si sia mai stati”. È naturale, allora, che una persona sia particolarmente possessiva nei confronti di ricordi legati a tale stato esaltato, perché questa condizione è stata ed è tuttora essenziale per la sua concezione del suo essere. Dopo tutto il sé esaltato è un sé reinventato, avendo distrutto molto di ciò che lo precedeva e trasformato quanto è venuto dopo. I ricordi legati a questo periodo cruciale sono tra i più preziosi, e non meraviglia che si intenda resistere al tentativo di un’altra persona, qualcuno che non ha sperimentato una simile esaltazione, di interpretare e riesaminare il significato di tali cruciali esperienze.

Questa seconda ragione della memoria possessiva ha a che fare con la natura ineffabile e indescrivibile delle esperienze dello stato esaltato. Quante lettere di innamorati cominciano con “le parole non possono descrivere i miei sentimenti

1. Francesco Alberoni, *Innamoramento e amore*, Milano, Garzanti, 1985.

2. Episodio intitolato "Iso Tank", *Absolutely Fabulous Video Anthology* (Serie 1, Part 2), 1992.

per te"? Coloro che hanno vissuto momenti straordinari spesso li considerano sacri e li ricordano con trepidazione, timorosi di rovinare il ricordo in tutta la sua intatta, primitiva, disordinata anarchia, con la paura che esso possa essere macchiato e travisato. Ciò che è custodito in questi ricordi è naturalmente l'autentico, migliore sé di una persona. Quando la posta è tanto alta, come si può aver fiducia che estranei li possano interpretare nel senso giusto? Mummificandoli, la memoria possessiva vigila sulla loro sacralità. Tale sforzo richiede il silenzio e costringe al silenzio chi cerchi di esaminare a fondo o in qualche modo alterare lo stato originario di ricordi che costituiscono sia la pietra angolare dell'attuale identità della persona, sia i suoi tesori più preziosi e intangibili.

Opportunità di rinascita del sé proliferarono negli anni Sessanta, e la memoria possessiva è pertanto particolarmente diffusa tra coloro che vi parteciparono. Ma che cosa costituisce la "partecipazione ai Sessanta"? La risposta può essere data osservando la memoria possessiva nel suo habitat naturale, negli incontri intergenerazionali tra i figli del baby boom e gli interlocutori più giovani. *Absolutely Fabulous*, la serie umoristica inglese di grande successo, costituisce un eccellente campione di studio della cosiddetta "concessione di credenziali degli anni Sessanta", presentando la partecipazione ai Sessanta come un determinante attributo positivo, come una sorta di onorificenza che si può, per così dire, indossare. Il riconoscimento di "credenziali" dei Sessanta e la memoria possessiva hanno molto in comune ed entrambi tendono a creare categorie di "interni" ed "esterni": quelli che hanno partecipato al nocciolo dell'esperienza e quelli che "hanno perso il treno". L'illuminante scambio di battute seguente ha luogo tra Edina, una ex hippie sui quarant'anni, e la figlia Saffron, che si ribella alla ribellione della madre comportandosi in tutto e per tutto come una persona sobria e responsabile:

Edina: "Perché non riuscite a ribellarvi, santo cielo? Tu e la tua generazione di gremlins, voglio dire – che cosa mai lascerete al mondo, quale sarà la vostra eredità? Niente di originale, cara, non come la nostra".

Saffron: "Che cosa avete lasciato voi, le lampade colorate e le poltrone a sacco? Guarda, mamma, non è colpa mia se non mi va di ciondolare nuda dipinta di colori fosforescenti, con un fiore infilato in ogni orifizio, dimenandomi alla musica dei Jefferson Airplane".

Edina: "Erano i Grateful Dead, cara".²

In questo incontro ci imbattiamo nei generosi parametri impiegati per misurare la partecipazione ai Sessanta. Se li si considera come una sorta di club, la controcultura, in particolare, fu caratterizzata da una politica di aperta e libera ammissione. Edina ritiene di aver veramente vissuto i Sessanta, il che implicava poco più che assumere droghe, ascoltare musica acid rock e portare vestiti hippie. Tali esperienze collettive costituiscono il suo sé esaltato e autentico, il catalogo di ricordi dal quale deriva la sua attuale identità.

Poiché generalmente non viene attribuito alcun ordine gerarchico alle diverse forme di "esperienze dei Sessanta", una persona che si fosse fatto un "trip" mentre assisteva a un concerto di Hendrix al Fillmore East può vantare con assoluta buona fede di aver vissuto l'"esperienza dei Sessanta", al pari di qualche altro che avesse preso parte alla Marcia di Washington o agli eventi di Chicago nel 1968. Le credenziali del decennio furono distribuite con grande libertà: definirsi un vet-

erano dei Sessanta e fare appello alla memoria possessiva che risulta legata a tali credenziali non richiede allora praticamente alcuna vera qualifica. Eppure quando la generazione dei Sessanta mostra la memoria possessiva, dai suoi interlocutori più giovani ci si aspetta una reazione. Ed essi reagiscono, con ostilità difensiva, trovandosi dalla parte perdente di una competizione con la generazione precedente, così come essa viene definita da gente come Edina: noi abbiamo realizzato qualcosa di valore, voi non avete fatto niente; noi siamo vivi, voi siete morti; noi eravamo idealisti, voi accettate le cose come sono.

La politica di libera ammissione al club dei Sessanta spiega in buona parte la reazione della “generazione senza ideali” (la cosiddetta “Generazione X”), i ragazzi nati tra 1965 e 1975, a quella che essi considerano la presunzione dei Sessanta. Essa è sintetizzata al suo meglio nel fulminante atto di accusa rivolto nel 1994 dal cantante Henry Rollins a Woodstock II: “Gli hippies stanno finalmente facendo i soldi che erano troppo ‘fuori di testa’ per fare nei Sessanta”.³ La denuncia contiene le due principali reazioni dei senza ideali di fronte all’arroganza del decennio: primo, attacca la ricerca di autenticità dei Sessanta, la pretesa di “aver trovato se stessi”, ritenendola semplicemente la debole giustificazione di un atteggiamento di autoindulgenza e compiacimento; secondo, incolpa la generazione dei Sessanta di “essersi venduta” – o, come il personaggio interpretato da Winona Ryder in *Reality Bites* afferma, di “aver castrato la rivoluzione in cambio di un paio di scarpe da ginnastica”.

Quello che più irrita i senza ideali circa questo supposto “svendersi” è che le stesse persone che si appellavano a un fittizio ideale di autenticità per giustificare ciò che era solo un’ ondata di autoindulgenza e materialismo, vantano tuttora una superiorità sulle generazioni seguenti in virtù delle loro credenziali di protagonisti dei Sessanta. La reazione iconoclastica della generazione senza ideali mina tali credenziali prendendo di mira il loro punto più debole, la politica di aperta e libera ammissione. Essi pongono due domande ai veterani dei Sessanta: “Che cosa siete adesso?” (con l’implicazione “lasciando perdere quello che siete stati allora”), “e anche allora, che cosa facevate, a parte gratificare voi stessi?”.

Questa accusa della generazione più giovane è sostanziale, tuttavia è anche distorta, semplicistica e difensiva. Non dice niente della generazione più giovane, e neppure le conferisce qualità che la definiscano. Non fa altro che prendersela con i più vecchi. Il suo unico scopo è far scendere dal piedistallo la generazione dei Sessanta, sostenendo che gli ex degli anni Sessanta hanno rinunciato agli ideali che una volta li avevano animati e che tali ideali, perfino a quel tempo, erano fortemente sospetti. I senza ideali, inoltre, interpretano i Sessanta in gran parte attraverso le rappresentazioni della cultura pop derivate per la grande maggioranza dalla controcultura. Tendono quindi a far collassare tutti gli altri movimenti – la Nuova Sinistra, la liberazione della donna, il movimento pacifista – nella controcultura, e poi a denunciare il tutto come mera autogrificazione. La controcultura naturalmente era nebulosa e davvero permeava tutti gli altri movimenti e le tendenze dei tardi anni Sessanta, ma ciò non significa che tutti gli attivisti di quegli anni fossero hippie compiaciuti di sé. La critica dei senza ideali dà molta enfasi al modello del ribelle diventato traditore alla Jerry Rubin. Eppure, appropriarsi della traiettoria da hippie a yuppie di Rubin come modello per comprendere un intero destino generazionale vuol dire non tenere conto di altre figure, come quella di Abbie Hoffman, che rimase fedele ai suoi

3. Documentario pay-per-view su Woodstock II, registrato il 12-13 agosto 1994.

ideali per il resto della sua breve esistenza.

Sotto il fuoco di sbarramento delle critiche dei senza ideali, i veterani dei movimenti dei Sessanta attivano la memoria possessiva al fine di salvaguardare la propria fede in una conquista generazionale che è ovviamente legata a quella personale. La memoria possessiva agisce come una sentinella contro alcune fragili conclusioni: la generazione di quegli anni era una generazione eccezionale, sosteneva alcuni ideali che la distinsero dalle generazioni precedenti e seguenti. Reagendo a coloro che chiedono “eravate idealisti o stavate solo recitando?”, la memoria possessiva invoca la supremazia della conoscenza diretta e risponde “voi non c'eravate e non potete assolutamente capire quello che ci motivava”. Ed è, di contro, questa prossimità all'esperienza che ha fornito alla conoscenza accademica, non diretta, i suoi argomenti più potenti contro la memoria possessiva: i veterani dei Sessanta sono vicini alla materia, troppo vicini, e quindi troppo personalmente coinvolti nel riaffermare l'eccezionalità della loro generazione.

Una componente della critica della generazione seguente, la natura problematica della ricerca del sé autentico, è stata accolta in un senso più vasto dalla critica sociale. Il filosofo Charles Taylor, per esempio, distingue tra forme pure e forme degradate dell'ideale di autenticità nel suo libro del 1991 *The Ethics of Authenticity*. L'ideale puro di autenticità implica scelte di vita basate sull'esplorazione di sé e una comprensione dei propri desideri autentici, tenendo conto degli altri, ma senza cedere alle spinte all'omologazione di società o famiglia. Taylor attribuisce a questo potente ideale morale dei Sessanta il merito di aver allargato la gamma di opzioni di vita disponibili ai nostri giorni, opzioni che possono includere la carriera, l'orientamento sessuale, o scelte di stili di vita concepiti in senso ampio.⁴

Taylor, tuttavia, afferma anche che questo ideale di autenticità è stato svilito e ridotto a una povera imitazione di se stesso sia dai suoi detrattori che dai suoi seguaci. In parte ciò è dovuto al fatto che, anche se molti veterani e le giovani generazioni vivono questo ideale, non lo riconoscono più come tale, per quanto debbano probabilmente molto della loro situazione di vita e dell'ampliata gamma di scelte alla sua esistenza. In secondo luogo, una tale mole di critica ha investito coloro che si sono avvalsi del “trovare se stessi” come pretesto per una superficiale autoindulgenza, che quella, stessa autoindulgenza è stata travisata per l'ideale stesso. Quando i critici stigmatizzano ciò che Taylor considera le forme degradate di questo ideale di autenticità come se fossero la sua unica incarnazione, e i sostenitori non accorrono in sua difesa, perché non consapevoli del fatto che esista un ideale da difendere al di là del loro stile di vita, l'ideale di autenticità, forse uno dei più potenti ideali generati nei Sessanta, viene calpestato. La soluzione di Taylor è distinguere continuamente tra l'ideale puro e le sue versioni degradate, il che, ai fini della concessione di “credenziali dei Sessanta”, può significare una politica di ammissione più ristretta al club. Se Taylor avesse ragione, Edina di *Absolutely Fabulous* dovrebbe spiegare perché il suo comportamento di quegli anni abbia significato un momento di esaltazione del suo essere, perché consideri ciò qualcosa di importante e se lei abbia davvero il diritto di “indossare” i Sessanta come un simbolo d'onore. Per preservare un ideale morale valido, sostiene Taylor, dobbiamo porre un freno a quelli che lo accusano di essere solo una debole giustificazione del “fare i propri comodi”.⁵

4. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, pp. 14, 39-40.

5. Ivi, pp. 55-8, 72.

Forse possiamo utilizzare il modello di Taylor per trovare un *modus vivendi* tra la conoscenza empirica che permea la memoria possessiva e altri modi di conoscenza. Quando la memoria possessiva si vanta di essere l'unica forma di conoscenza, quando parla sempre e non ascolta mai, si tinge della stessa arroganza della conoscenza accademica che pretende di sfidare. Tale memoria possessiva, incapace di compromessi, ha come unici frutti il silenzio e il monologo (a seconda che l'altra parte decida o meno di lasciare la stanza); produce sempre isolamento. E, ancora, forse isolamento non è esattamente la parola giusta. Lascia l'io e i suoi ricordi in un abbraccio amoroso: l'individuo è padrone dei propri ricordi, e nessun altro li può toccare; ma, allo stesso tempo, i suoi ricordi sono padroni di lui.