



numero speciale

**ANARCHISMO
POST-ANARCHISMO
NEO-ANARCHISMO**

ARCHIVIO G. PINELLI
bollettino

34

Come abbiamo riferito sullo scorso numero del Bollettino, il 4 e il 5 luglio 2009 nel giardino dell'Ateneo degli imperfetti di Venezia/Marghera si è tenuto un seminario su *Anarchismo, post-anarchismo e neo-anarchismo nel ventesimo secolo*, organizzato dal nostro Centro studi e dal locale Laboratorio libertario. Il seminario si è svolto a partire dalle relazioni di Vivien García e Tomás Ibáñez ed è stato introdotto e coordinato da Salvo Vaccaro. In questo numero speciale del Bollettino pubblichiamo quelle relazioni e, inoltre, due interventi al dibattito sull'anarchismo contemporaneo che ha avuto luogo a Pisa il 5 settembre 2009, nell'ambito dell'incontro biennale della FICEDL (Fédération internationale des centres d'études et de documentation libertaires), organizzato dalla Biblioteca Franco Serantini. Il primo intervento è ancora di Ibáñez, che riprende e argomenta ulteriormente quanto detto a Marghera. Per rispettare la coerenza del testo, si sono lasciati anche quei passi dell'intervento di settembre già presenti nel testo di luglio, ma giustamente ripresi in occasione dell'incontro pisano per rendere comprensibile lo svolgersi dell'argomentazione. Il secondo intervento è di Mário Ruí Pinto, peraltro anch'egli presente al seminario di Marghera.

Salvo Vaccaro insegna Filosofia politica all'Università di Palermo. Attivo da trent'anni nel movimento anarchico, è autore tra l'altro di *Anarchismo e modernità* (BFS 2004).

Vivien García, insegnante a Lione, è autore di *L'anarchisme aujourd'hui*.

Tomás Ibáñez, attivo per oltre quarant'anni nel movimento libertario in Francia e Spagna, ex docente di Psicologia sociale nell'Università Autonoma di Barcellona, è autore tra l'altro di *Il libero pensiero* (Elèuthera 2007).

Mário Ruí Pinto, attivo da oltre trent'anni nel movimento anarchico portoghese, è direttore della rivista «Utopia» di Lisbona.

Con l'occasione ricordiamo a tutti i lettori che con l'inizio del nuovo anno "scatta la corsa" al rinnovo della quota associativa, fissata come sempre a 25,00 euro per il contributo ordinario e 50,00 euro per quello straordinario. Un aiuto essenziale per continuare la nostra attività.



Attenzione, spia accesa

di Salvo Vaccaro



Quando oltre dieci anni fa proposi di introdurre nell'asfittico panorama culturale anarchico in Italia una declinazione anarchica di una riflessione epocale sulla modernità e sulla post-modernità, traducendo per Elèuthera il saggio seminale di Todd May sull'anarchismo e sul post-strutturalismo, temevo che il silenzio nel merito delle tesi teoriche avanzate dall'academico statunitense avrebbe sopravanzato di gran lunga le eventuali critiche così come gli improbabili elogi. E così è stato, facile profezia.

A distanza di tempo, recidivo oserei dire, ho proposto ai medesimi scettici compagni del Centro Studi Libertari di Milano, alcuni dei quali peraltro scottati dal flop del libro, di investire parte delle loro energie nei medesimi temi teorici, sulla scia, questa volta, di un vasto dibattito prevalentemente in salsa anglofona, corredato di convegni, numeri speciali di riviste, di critiche di segno anarchico a tale declina-

zione anarchica (come è possibile evincere dalla pur parziale bibliografia pubblicata nel supplemento al n. 31 del Bollettino dell'Archivio G. Pinelli, da me curato e della cui introduzione queste righe rappresentano una prosecuzione ideale).

Nel frattempo, «Libertaria» aveva da poco iniziato a offrire ai lettori italiani alcuni frammenti di tale ampia discussione, che curiosamente risuonavano alcuni scritti teorici avanzati dal collettivo di «Volontà» per tutto l'arco degli anni Ottanta del secolo scorso, purtroppo diffuse solo nella nostra bella ma ignota lingua italiana.

Nasce così l'idea di cominciare a promuovere una ricezione in Italia di tale dibattito internazionale, organizzando un primo momento di confronto a Marghera ai primi di luglio del 2009, le cui relazioni principali qui si offrono. Ovviamente non si tratta di mero provincialismo esterofilo a tutti i costi, e nemmeno di una sorta di rivincita rancorosa, dato che gli elementi di critica, più o meno opinabile, avanzati dagli anarchici riuniti intorno a «Volontà» sul nucleo teorico di un anarchismo nato sull'onda illuministica e cresciuto nell'Ottocento, raggiungendo il suo apogeo nella prima metà del XX secolo, per resuscitare, profondamente modificato, con il 1968, non hanno nulla da invidiare al post- e al neo-anarchismo oggi in auge.

Il rilievo, a mio avviso, del dibattito su tali posizioni teoriche è fortemente politico, di pratica discorsiva non esclusivamente teorica, direi, in cui ciò che conta è, innanzitutto, sgombrare il campo da eventuali fraintendimenti, che enuncio sommariamente: così come ai tempi del dibattito sul moderno e sul post-moderno, risulta poco

produttivo sviscerare il senso dei prefissi post- e neo-, esattamente come risulta monolitico interrogare il merito di tali tesi teoriche assestandosi sulla trincea della continuità o della discontinuità, nel nostro caso con un fantomatico *corpus* unitario (ai limiti del dogma) dell'anarchismo cosiddetto classico. Infine, sempre sommariamente, dalla mia prospettiva culturale, ha poco senso imputare ai sostenitori del post- o del neo-anarchismo la loro condizione «autoriale» di accademici non militanti, in quanto segnerebbe proprio una fase di maturità del pensiero anarchico essere capace di sostenere l'eventuale urto di una nomina anarchica che non proviene più solamente ed esclusivamente da parte di militanti anarchici, come è sempre stato sino ad adesso, sfiorando tuttavia una patologica partenogenesi autarchica, bensì vagliare, accogliere e rielaborare criticamente contributi, apporti e approcci provenienti da non anarchici, da non militanti, in maniera da allargare la base di produzione di una lettura anarchica della società e del tempo storico. Naturalmente, tale impostazione è ragionevole se esiste la volontà politica di entrare nel merito delle posizioni espresse dai sostenitori del post- e del neo-anarchismo, senza complessi di inferiorità rispetto alla condizione accademica, ma nemmeno senza l'arroganza intellettuale di conoscere a menadito i padri fondatori del pensiero anarchico dimostrando l'insufficienza cognitiva negli accademici anglosassoni dalle fonti eccessivamente ristrette. In gioco vi è l'idea che il pensiero anarchico non è una dottrina unitaria, e quindi come tale è suscettibile di integrazioni, correzioni di rotta, rimodulazioni, iniezioni robuste di antidoti al decadimento e all'usura del tempo, che proprio solo un dogma dottrinale, apparentemente però, non subirebbe per definizione, ma ciò non riguarda certo il pensiero anarchico, il cui

vantaggio dell'antidogmatismo implica tuttavia il rischio di un'usura categoriale. Del resto, se diviene plausibile declinare il *corpus* costitutivamente plurale dell'anarchismo con diversi prefissi, le ragioni sono per lo meno doppie e parallele: si tratta di prendere atto di un'impasse, di un disagio, di una crisi, di un'implosione di una pratica discorsiva come l'anarchismo tanto sul piano molto visibile della strategia e della tattica politica, almeno nello spicchio di civiltà e di cultura al cui interno viviamo, quanto sul piano, più arduo da decifrare ma indubbiamente profondo, della teoria stessa, o meglio di alcuni assi di tale teoria. Anche se il termine non mi appartiene perché profondamente ambiguo e fuorviante, è possibile altresì evocare una crisi non passeggera dell'identità dell'anarchismo nell'Europa del XXI secolo a ragione dell'emergenza di alcune risposte che intendono, contemporaneamente, innestarsi sul solco dell'anarchismo, almeno di un certo anarchismo, e al tempo stesso, appunto, operare un salutare congedo da alcuni suoi aspetti molto legati e ipotocati da una tradizione teorica del passato remoto che oggi è destituita di presa sul reale, e quindi inidonei a leggere le linee di trasformazione qualitativa dell'esistente.

Tutto ciò non deve e non può scandalizzare gli anarchici, da sempre critici dei dogmi immutabili, da sempre apportatori di sconvolgimenti negli assetti di certezza teorica e di tranquillità istituzionale delle forme statuali di vita: sarebbe ben curioso che l'ansia sovvertitrice «a casa altrui» si trasformi in angoscia conservatrice «chez nous» rigettando ogni minima ipotesi di pilotare un cambiamento delle nostre bussole al fine di rinvigorire la critica anarchica all'esistente. Che poi l'esito finale accolga o meno uno dei numerosi prefissi immaginabili e concepibili, è questione semantica che poco ci appassiona.

Ecco, credo che sia importante se non cruciale entrare nel merito delle tesi post- e neo-anarchiche, e bene lo fanno, al di là della loro ovvia opinabilità, i testi di Tomás Ibáñez e di Vivien García che qui vengono pubblicati, e con i quali interloquire, magari lavorandoli ai margini. La prima grossa sfida concerne proprio il luogo illuminato dalla spia che si accende attraverso quei prefissi: detto grossolanamente, è in crisi, sempre nel nostro spicchio di civiltà rispetto al globo terracqueo delle culture, l'idea politica dell'anarchismo o l'idea teorica dell'anarchismo? ma possono darsi separatamente? possono darsi alternativamente, ora l'una, ora l'altra? possono darsi escludendosi vicendevolmente o l'una, o l'altra?

Dico subito che mi meraviglierei moltissimo se un anarchico potesse concepire una qualsiasi costruzione teorica che non sia alimentata da una pratica, ovvero potesse praticare una qualsiasi strategia o tattica politica senza filtrarla da diagrammi teorici di orientamento (al cui interno posizionare le scelte valoriali). Ogni pratica politica è discorsiva, anche senza accorgersene, così come ogni teoria è figlia di pratiche collettive condensate in forme di vita. La sfida anarchica è da sempre stata quella di voler scardinare l'inaffidabilità di una forma data di vita, non attraverso la mera sostituzione di élites politiche che di quella forma si fanno garanti e responsabili assecondando stabili regimi di potere, quanto modificando al tempo stesso sia le pratiche collettive, sia le forme di un immaginario mobile che oltrepassa disinvoltamente i limiti pretesi invalicabili, esplorando i luoghi felicemente nonluoghi (il duplice senso adella eu/ou-topia), tanto nell'azzardare chiavi di lettura e soluzioni inedite ai problemi organizzativi della società (l'assenza di dominio come stile plurale di vita), quanto nello sperimentare nella pratica concreta, nei limiti di ciò che

è possibile anticipare nel costante braccio di ferro con l'autorità istituita e innervata nel disciplinato corpo societario, quei nonluoghi in divenire quotidiano.

Quando registriamo *impasses* di ordine politico nell'azione giornaliera, certamente dobbiamo calibrare la comunicazione e l'organizzazione di tale agire politico, ma guai a ritenere che ciò non abbia una dimensione teorica, se non altro perché sono le sue categorie a offrirci le chiavi di analisi, di lettura, di decifrazione del reale, e quindi di azione tesa a trasformarlo qualitativamente. E d'altro canto, quando ci viene mossa un'accusa sul piano teorico, ad esempio quella tipica dell'impossibilità assoluta di vivere senza dominio, non dobbiamo illuderci che tale critica si dipana esclusivamente nel dibattito accademico senza avere refluenze sul livello di accettabilità immaginaria della proposta anarchica, giacché la forza dei pregiudizi e degli stereotipi è ingrediente puntualmente presente in ogni conflittualità politica, al di qua della bontà o meno delle soluzioni materialmente sperimentate per dare sbocco a questo o a quel problema sociale. Per non parlare poi delle modalità stesse attraverso cui una conflittualità si dà in società, con le pressioni enormi a modellarsi su di essa rendendosi compatibile a livello metodologico e pedagogico, direi, prima ancora che a livello politico e contenutistico.

Ecco perché ritengo che la spia accesa dal dibattito sul post- e sul neo-anarchismo sia teorico-politica insieme, che solo per via metodologica è possibile momentaneamente disgiungere per riarticolarlo unitamente in un momento successivo. È per mera comodità di esposizione che riconduciamo alla discussione sul post-anarchismo delle poste in palio intorno a una dimensione prevalentemente teorica, mentre riassumiamo nel dibattito sul neo-anarchismo dei temi di natura prevalentemen-

te politica. Ma in ultima istanza, se una (auto)critica va avanzata, essa concerne inevitabilmente sia la teoria che la pratica politica.

Nella *Introduzione* al supplemento del Bollettino dell'Archivio G. Pinelli sopra citato, mi ero soffermato su alcuni aspetti teorici (potere, soggettività, rivoluzione) che, a mio avviso, l'anarchismo potrebbe e auspicabilmente dovrebbe rielaborare confrontandosi con alcune interrogazioni teoriche post-moderne e post-strutturaliste (giusto per indicare etichette convenzionali), rilanciando in esse la sfida dell'anarchismo. È indubbio che il nodo teorico per eccellenza è la questione del dominio e del suo rapporto con la scommessa anarchica di una società che pratici la sua assenza. Qual è il rapporto tra dominio e anarchia? di che ordine è? antitetico? di estraneità assoluta? di mutazione espulsiva? di secessione permanente?

Gli interrogativi, nella loro stessa struttura narrativa, rinviano a moduli di pensiero imperniati su saperi differenziati: l'antitesi è una figura della logica del pensare, per opposizione radicale; l'estraneità rinvia a una dimensione morale e comunicativa di cessazione di relazione; la mutazione ci evoca una dimensione biologica e naturale; la secessione ci sospinge in un territorio filosofico-politico di partizione fondativa. Come è evidente, interrogare non è neutrale e la sua scrittura non è impermeabile a saperi che offrono implicitamente un percorso di soluzione della domanda sia pure radicale. Tipicizzare l'anarchia sotto il segno della scommessa, però, significa operare un decentramento illuministico e, soprattutto, positivistico non indifferente: l'anarchia non è l'inveramento spinto all'estremo di una realtà colta sub specie utopica, non è il capolinea di una progressiva linearità accidentata verso l'orizzonte terminale della storia della libertà e dell'emancipazione, non è la pra-

tica dell'autogoverno kantiano corredato di una visione antropica positiva (contrariamente a quella hobbesiana negativa), non è il disvelamento dell'autenticità umana che si differenzia così dall'animalità aristotelica e della teologia politica egemoni nel panorama del pensiero filosofico e politico dell'Occidente.

Pensare l'anarchia come stile di vita e forma organizzata della convivenza sociale è una scommessa, contingente, fallibile, affascinante, incerta, che offre senso razionale ed emotivo insieme, immaginaria e immaginativa al tempo stesso, di un genere di universalismo che è, al contempo, specifico per ciascuno e per ciascuna (singolarità individuale e plurale che sia) in base al retroterra geoculturale di insistenza, nonché collettivamente nomade e carsico per ogni spazio-tempo di un mondo in divenire. In altri termini, l'anarchia non è una delle essenze possibili date all'ente che popola la terra, come una potenzialità dell'esser-ci, anzi è proprio una sfida a ciò che è, per assumere la dimensione del divenire come negazione totale di ciò che è, di ciò che è sempre stato e di ciò che sempre sarà.

Ciò però vuol dire anche che l'anarchia non è pensabile in senso universale e meno che mai alla luce della politica, ossia a ragione, per un verso, della contingenza del suo darsi o della sua potenzialità che aspetta ora le condizioni idonee, ora la rottura propedeutica, ora il forcipe giusto, ma sempre a muovere da e in un contesto particolare (pur essendo la vocazione alla libertà postulabile in senso universale); e per l'altro, del diniego a leggersi nella sua politicità perché denegante appunto la partizione tipica della mossa fondativa della politica. Proprietà e appropriazione sono sostantivi molto affini non solo etimologicamente, ma la loro disgiunzione rappresenta la dissimulazione metafisica di una condizione ontologica dell'essere (la pro-

prietà, il proprio dell'individuo) che però forclude la mossa partitiva della dinamica di appropriazione (la cattura del proprio). Ma da tale critica radicale della politica non si sono ancora tratte le dovute conseguenze, soprattutto nel campo dell'agire, sia pure nettamente extra-istituzionale. Innestare tali prospettive post-moderne nel cuore del pensiero anarchico non ha solo valenza dal punto di vista di accreditamento accademico, di gruppabilità gergale o di *savoir-faire* intellettuale; proprio una tale visione consente di acquisire chiavi di lettura che diano conto di un senso narrabile in modo convincente (che non è beninteso sinonimo di accettabile) in rapporto ad alcuni slittamenti imprevisi e apparentemente contraddittori che caratterizzano i tempi odierni. Intendo riferirmi al deficit di radicamento stabile di cui soffre l'anarchismo reale, alla mutazione della pratica di governo in governance e governamentalità, alla metamorfosi del comando verticale in obbedienza che sale dal basso e di conformità orizzontale che sembrano precludere ogni immaginario realmente alternativo e non meramente sostitutivo, al tramonto della coerenza identitaria che consente al neo-anarchismo, ad esempio, di declinare simultaneamente politiche esterne e interne al campo della politica istituzionale, indebolendo così lo stretto nesso (ideologico) tra mezzi e fini, o di non legarsi ideologicamente ai punti cardinali dell'anarchismo per come questo si è venuto configurando nei decenni dello scorso secolo, autocertificandosi anarchico in quanto tale, senza riconoscimento altrui e quindi senza necessità di ricercare una condivisione più allargata rispetto alle proprie proposte, alle proprie tattiche di priorità, al proprio *milieu* sociale di riferimento e di gestazione. Giusto per dare un esempio, la dimensione secolar-teologica e messianica del concetto di rivoluzione tipico dell'era moderna

implicava una logica progettuale che fungeva da motivazione inarrestabile e da pulsione sacrificale che garantiva una granitica certezza del futuro a fronte di duri colpi da sopportare. Lo sfaldamento della modernità è in un certo senso già preparato nell'anarchismo dalla dislocazione anticipatrice del momento rivoluzionario che diviene progetto anche di vita nel presente singolare e collettivo delle organizzazioni mondane, in cui la conflittualità quotidiana si saldava fermentando con l'orizzonte di un'utopia che, nei limiti del possibile, si cercava di rendere viva passo dopo passo, istante dopo istante, anche grazie alla solidarietà consentita dallo stare insieme organizzati. Il post-moderno ha ormai consumato questa compresenza di rinvio progettuale e presentismo immediato, assoluto, scaricando il tempo dell'attesa (in tal senso, il gradualismo malatestiano ne è la variante laica, attivamente militante e non certo rassegnata) a vantaggio del tempo del consumo, l'*hic et nunc* di sapore situazionista che rigetta ogni dimensione messianica e trascendente, ossia proiettata verso una totalità da inseguire e conseguire (la società anarchica *post-revolutionem*), al costo tuttavia di una coazione a ripetere ogni volta daccapo ogni momento di vitalità percepita come anarchia in atto, anticipata e subitaneamente bloccata, repressa, frustrata dalla vischiosità di un tempo del presente non solo senza memoria e senza speranza, ma soprattutto privo di una cifra unica e specifica perché irretito nella ripetizione irrilevante e insoddisfacente ai fini di una trasformazione del sé collettivo.

In altri termini, la consunzione moderna dà rilievo, sì, alla unicità singolare non più completamente integrata e diluita nella totalità di un corso storico inarrestabile e dall'orizzonte radioso, in cui al limite il singolo gioca un ruolo da comparsa in un copione eteronomamente pre-scritto, ma

tale singolarità diviene autoreferenziale nella misura in cui accetta la trasformazione qualitativa di sé, grazie all'apporto di differenti veicoli culturali (l'immaginario post-moderno si nutre di musica, teatro, letteratura, poesia, sessualità, affettività varie, in misura molto più densa e intensa rispetto al passato: il crinale ineludibile del 1968) in maniera sconnessa, atomistica, privandosi così di legare la propria singolarità individuale a una singolarità collettiva e plurale difficile da incarnare in via autoreferenziale, e soprattutto perseguibile anche attraverso un salutare distacco dal proprio sé (*dépris de soi-même*, secondo Foucault), di cui riconoscere i condizionamenti, le mode, le influenze, le determinazioni, le forme di costituzione eteronoma veicolate dal contesto in cui ci si trova a vivere.

A differenza del post-anarchismo o, forse più correttamente, di un anarchismo post-moderno che offra cassette di attrezzi per una lettura radicale del tempo e dello spazio in atto, il neo-anarchismo corre il rischio di risultare troppo simmetrico e troppo conforme al nuovo ordine globale, non tanto perché figlio delle politiche neo-liberali all'attacco, quanto perché acritico rispetto alle forme difformi che esso adotta, nell'ansia condivisibile di riformare le vetuste forme con le quali l'anarchismo si è presentato senza successo nel «mercato» dei competitori politici protesi al cambiamento qualitativo della vita. Diventa così un gioco da ragazzi, quindi, macinare il tutto nel mondo dei media facendo diventare, ad esempio, il black bloc e l'A cerchiata simboli *up to date*, un logo commerciabile, una tattica compatibile con la società dello spettacolo, il segno di un libertarismo culturale alla portata di tutti e di chiunque, quindi ormai incapace di scalfire la corazza del sistema, per così dire; infine una non-novità banale e banalizzabile da consumare nell'arco di una

«breve stagione» (ma, attenzione, senza minimamente raggiungere i traguardi raggiunti dall'epopea spagnola, tanto per ricordare il celebre saggio di Hans Magnus Enzensberger).

In conclusione, l'anarchismo post-moderno ci pone il problema del tempo presente, che si viene strutturando come un'infinita transizione senza meta finale. È noto come, a differenza del marxismo, l'anarchismo abbia sempre diffidato di un pensiero della transizione, per timore, più che giustificato vista l'intenzionalità autoritaria del marxismo politicamente reale prima e storicamente realizzato poi, che il transitorio diventasse permanente, e nella fattispecie la dittatura (del/sul proletariato o del suo spirito assoluto, il partito auto-rappresentativo) fungesse da mero sostituto della forma soppressa dalla rivoluzione senza proseguire oltre, verso l'anarchia come meta finale alla fine della storia.

La falsità in mala fede di questa politica è stata criticata in tempo reale e oggi ha ricevuto, purtroppo da una prospettiva minimamente libertaria, ma soprattutto liberale e democratica, una sanzione sociale e morale senza pari. Naturalmente non si tratta di attribuirsi pubblicamente meriti storici, che pure sono indubbi ma il cui riconoscimento fa parte del conflitto tra storici e politici professionali, né di ringaluzzirci per meditare e celebrare vendite postume; si tratta però di saper leggere le trasformazioni sociali che incidono sui regimi politici in assenza di rotture epocali, di accelerazioni sfrenate e violente, attrezzandosi per concatenare i cambiamenti qualitativi, che si danno nella società senza alcuna velleità riconoscibile di tattica precorritrice di un'improbabile rivoluzione a venire, lungo un percorso di pratiche di liberazione e di pratiche di libertà che coincidono in uno spazio-tempo limitato (globale? locale? glocale?), che per convenzione definiamo transizione.

Così interpretata, essa evoca l'idea della totale implausibilità di una società data che, tramite l'apposizione di un aggettivo (nella fattispecie: anarchica), raggiunga infine lo stadio supremo di una civiltà di libertà e di liberazione possibili in senso assoluto. Decade l'orizzonte ultimo sul quale misurare (tatticamente) l'approssimazione interamente politica al suo conseguimento (strategico); meglio, si retroietta tale orizzonte nel presente quotidiano, acquisendo auspicabilmente la consapevolezza di dover individuare, nelle molteplici trame che lo tessono, quelle concatenazioni di legami societari il cui verso segni un allargamento delle pratiche di libertà e di liberazione tramite cui designiamo in un certo senso l'anarchismo in azione, ossia l'anarchia come condizione puntuale, precaria, contingente, conflittuale, entro una cornice di ostilità istituita che si tratta di trasformare in una cornice di amicizia che diviene istituente, senza tuttavia cristallizzarsi in via definitiva.

Quale sia il luogo di questo «lavorio transitorio» costituisce uno snodo non da poco, giacché la sottrazione dallo spazio biopolitico non può esaurirsi esclusivamente nell'esodo dalla sfera della politica istituzionale; i suoi ritmi, le sue forme, vanno altresì abbandonate, pena ripristinare la partizione prioritaria della politica nello spazio sociale che contrassegna, usualmente, l'opzione dell'agire anarchico e libertario. Ma più che sulle connotazioni di senso, è lo stesso concetto di agire che il post-anarchismo dovrà interrogare, non per negarne il rilievo e retrocedere a una condizione destinale, fatalista e rassegnata di fronte alla ineluttabilità guidata degli eventi, bensì per internalizzare l'azione entro il diagramma di vita che preme per debordare dalla sua forma istituita, valorizzando al massimo la cifra tipica dell'anarchismo, ossia la spinta alla libertà come pressione libertaria, ovunque essa possa

manifestarsi, secondo una prossimità di contesti tutti interni alla dimensione sociale delle nostre esistenze, a differenza di un intervento tutto esterno tipico dell'azione politica.

In altri termini, il post-anarchismo ci invita, a mio parere, a interrogare la società che auspichiamo muovendo dalla sua critica radicale non solo nelle sue forme determinate di dominio politico e capitalistico, bensì e soprattutto decostruendo la sua formazione, la sua messa in forma concettuale che assume il volto di un'ontologia fondativa, rassicurante perché presuntuosamente enunciante l'aggancio inamovibile al fondo dell'essere stabile da cui proveniamo. È alla radice del pensiero occidentale che la scommessa teorica post-anarchica muove la sua sfida, così come è al tratto essenziale delle società del dominio che la scommessa neo-anarchica muove la sua sfida, erede di una lunga e dignitosissima tradizione che ha lanciato, lancia e conta di rilanciare la sua mossa spiazzante: l'assenza di potere come stilizzazione di una convivenza possibile e felice nell'egual differenza di ciascuno/a e di tutti/e.



relazione di
Vivien García
(Marghera, luglio 2009)



Il termine post-anarchismo è ambiguo. Pur essendo stato adottato sempre più di frequente nel campo della teoria politica, la sua utilizzazione e anche il rifiuto di impiegarlo in certi casi rimangono dubbi.

L'uso che se ne farà qui non si sottrae alla regola. Sarà approssimativo, in quanto farà riferimento a opere i cui autori non si definiscono sempre post-anarchici e lascerà ai margini altri che si qualificano tali. Queste approssimazioni non rappresentano però un difetto. Il mio intervento non ha lo scopo di presentare una definizione che pretenda di esprimere una verità univoca del post-anarchismo. Vuole piuttosto limitare certe divergenze per mettere in luce alcune prospettive incontestabilmente essenziali e condivise di tutte le espressioni di questa impresa teorica, ma soprattutto valutare le conseguenze che implicano per la comprensione dell'anarchismo e per

la coerenza rispetto alle pratiche politiche contemporanee.

Origini del termine post-anarchismo

Dal punto di vista della sua genealogia, il termine post-anarchismo è apparso per la prima volta in un breve testo pubblicato da Hakim Bey nel 1987: *Post-Anarchism Anarchy*. La sostanza del suo intervento consisteva in una critica al feticismo con cui certi anarchici consideravano fatti e idee proprie della storia del loro movimento politico. Il testo muove una critica aspra nei loro confronti. Comunque si sbaglierebbe a evidenziare un certo disprezzo di Bey nei confronti dell'anarchismo; intendeva piuttosto cercare una reazione con la provocazione. Bey sostiene infatti: «di tutti i 'sistemi politici', l'anarchismo (nonostante i suoi difetti e proprio perché non è né politico né un sistema) è il più vicino alla nostra comprensione della realtà»¹. Il suo testo non pretende affatto di mettere la prima pietra dell'elaborazione di un post-anarchismo, ma è invece un invito a «cambiare l'anarchismo dall'interno»².

Anarchismo post-strutturalista

Contesto

Paradossalmente, se si vuole sapere che cosa designi il termine post-anarchismo, bisogna dimenticarselo per un po' e rivolgersi a un libro pubblicato nel 1994 da un docente universitario americano, Todd

May, *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*³.

Per capire il contesto nel quale è stata elaborata quest'opera, bisogna sapere che le ricerche di May hanno incrociato per caso l'anarchismo. Un giorno, mentre si recava a un congresso di filosofia e discuteva con un collega di come avrebbe potuto presentarsi una teoria politica post-strutturalista, l'interlocutore gli fece notare come quello che prospettava, secondo lui che non era un esperto della materia, assomigliasse molto all'anarchismo. Da quella discussione uscì un interrogativo che venne espresso una prima volta in un articolo dal titolo *La teoria politica post-strutturalista è anarchica?*⁴, alla quale fece seguito il libro *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*.

Eppure le sfide poste da questa nuova teoria non sono anarchiche di per sé e a priori, ma riguardano invece un problema politico più generale che si è posto alla filosofia politica negli Stati Uniti all'inizio degli anni Novanta.

Todd May lo pone sulla base di:

- Una constatazione: la storia politica del xx secolo, fatta esclusione per qualche epifenomeno, si può riassumere in un confronto tra il marxismo e il liberalismo, e le vistose sconfitte delle società ispirate al marxismo hanno inflitto un colpo fatale a quella teoria politica.
- Il desiderio di una novità teorica, attraverso l'aggiornamento di una politica che si ponga in sintonia con il mondo com'è oggi, pur rifiutandosi di pensare che il liberalismo sia diventato un orizzonte invalicabile.
- Una presa di posizione, quella del rifiuto di un ritorno al marxismo, pur conservando in parte l'ideale di una trasformazione sociale di cui era portatore.

Si tratta insomma di arrivare a una filoso-

fia politica che non voglia scegliere tra un marxismo, la cui storia ne avrebbe mostrato i limiti nella pratica, e una posizione che esalti la democrazia liberale come segno della fine della storia. La prospettiva del post-strutturalismo sembra sottrarsi, grazie alla propria tematica generale della «crisi della rappresentazione» che si declina anche intorno a una critica delle idee del soggetto parlante, di una razionalità operante nella storia, di una realtà oggettiva al di là dei segni.

In questo interrogarsi l'anarchismo trova dunque posto solo grazie all'intuizione del fatto che possa costituire una specie di risposta pratica a questa teoria. In fondo ha condotto fin dalle origini una critica della rappresentazione/rappresentanza in politica. E anch'esso critica fin dal XIX secolo tanto il liberalismo quanto il marxismo. Forse per questo ha saputo dimostrare importanti affinità con i movimenti sociali successivi al Sessantotto, mentre il marxismo vi trovava ulteriori elementi di declino.

La lettura che Todd May fa degli autori da lui ritenuti padri dell'anarchismo (in primo luogo Bakunin e Kropotkin), però, lo induce ad abbandonare l'anarchismo in quanto tale, e questo nonostante la speranza di cui sembrava portatore. La filosofia che determina le pratiche anarchiche non è in sintonia con le esigenze del post-strutturalismo. Ne riparleremo più avanti.

Quello che per il momento va ricordato è il fatto che il metodo di Todd May non deriva dall'anarchismo e nemmeno dall'universo politico in senso proprio. Non intreccia neppure nessun legame con qualche pratica politica del passato o del futuro. Todd May si limita a promuovere qualche principio etico. Per questo, probabilmente, non è un caso se *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*, uscito nel 1994, sia passato inosservato o,

quanto meno, per vari anni non abbia provocato reazioni negli ambienti anarchici. D'altra parte, Todd May non ha insistito nell'elaborazione sistematica del suo anarchismo post-strutturalista. I suoi scritti successivi possono riecheggiarlo, ma trattano di questioni filosofiche più generali, come quelle della differenza o della morale nell'ambito post-strutturalista; si contano anche alcuni suoi commenti e interpretazioni di Foucault, Deleuze o ancora di Rancière.

From Bakunin to Lacan

Contesto

Così, solo sette anni dopo la pubblicazione di *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*, nel 2001, apparirà un nuovo libro decisivo per il post-anarchismo: *From Bakunin to Lacan*⁵. Anche in questo caso l'autore è un accademico, Saul Newman. Vi si ritrovano numerosi punti in comune con il libro di Todd May: sono condivise le posizioni filosofiche fondamentali, le analisi relative all'anarchismo coincidono. Sono inoltre presenti alcuni riferimenti diretti a *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism* e anche un ringraziamento a Todd May.

Questo saggio, però, è apparso in un contesto politico leggermente diverso. È stato pubblicato nel momento di piena affermazione del movimento altermondialista. In quel momento molti hanno pensato che la pagina della storia riempita dalle diverse componenti della sinistra tradizionale fosse stata girata definitivamente e che si dovesse a quel punto prendere atto dell'apparizione sulla scena di nuovi movimenti sociali. Quella situazione, spesso definita una novità, sembrava richiedere un supporto ideologico, che tenesse conto di tutti gli elementi nuovi del fenomeno.

Si considera in genere che la risposta a questa esigenza sia costituita dalle due opere di Toni Negri e Michael Hardt, *Impero e Moltitudine*, il cui successo lascia in ombra quello conosciuto da altri libri di quel periodo, in particolare *Hegemony and Socialist Strategy* di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Certo, quest'ultimo era stato pubblicato per la prima volta nel 1985, ma nel frattempo la caduta dell'Unione Sovietica e la conseguente trasformazione di una parte dei movimenti sociali offrivano a quest'opera le condizioni di una nuova leggibilità. Così le fu dedicata una seconda edizione nel 2001.

Post-marxismo

Il progetto post-marxista che vi si propone sembrava infatti collegarsi a certi interrogativi contemporanei: consiste nel «salvare» il marxismo dalla sua evidente obsolescenza senza abbandonare l'aspirazione iniziale per un futuro di uguaglianza e liberato dallo sfruttamento. Concretamente si tratta di togliere dal centro dell'analisi e della lotta politica la lotta di classe come orizzonte principale, se non l'unico. Per Laclau e Mouffe, il primato che il discorso marxista attribuisce all'economia li induce a svalutare una moltitudine di movimenti sociali che, pur condividendo un'identica volontà di emancipazione, restano esclusi dai loro schemi di spiegazione (movimenti femministi, ecologisti, omosessuali, anti-razzisti...). In quest'ottica (come in quella di Negri, d'altronde) il post-strutturalismo rappresenta il mezzo per superare le analisi marxiste mettendo in luce un pensiero in sintonia con la configurazione palesemente nuova dei movimenti sociali. Tale corrente filosofica cerca di pensare l'incontrollabile, ciò che resiste alla struttura; sembra perfetta per cogliere le nuove pratiche sociali impermeabili al classico pensiero rivoluzionario.

Il nuovo significato del termine post-anarchismo

Si può intendere *From Bakunin to Lacan* come una trasposizione della riflessione post-marxista all'anarchismo. Oltre al fatto di essere apparso nello stesso anno della seconda edizione di *Hegemony and Socialist Strategy*, la sua prefazione porta la firma di Ernesto Laclau e Saul Newman confessa: «Il progetto post-marxista di Laclau e Mouffe è stato un riferimento importante per [me]»⁶. In parte per analogia, definisce post-anarchico il proprio lavoro e dà così il via all'impiego attuale del termine. Secondo Jason Adams, fondatore del sito e del blog su internet sul post-anarchismo, da quel momento è possibile chiamare post-anarchico qualsiasi «superamento teorico dell'anarchismo classico in direzione di una teoria ibrida che consiste in una sintesi di concetti e di idee proprie della teoria post-strutturalista come il post-umanesimo e l'anti-essenzialismo»⁷. Se l'anarchismo classico ha attraversato alcuni errori del marxismo messi in evidenza dal post-marxismo e se in questo conserva una certa pertinenza, non resiste comunque alla critica del post-strutturalismo. Si trovano sistematizzate le tracce per una critica dell'anarchismo avviata da Todd May. È possibile esporre la critica post-anarchica dell'anarchismo in questo modo:

- Riguardo alla questione del potere, l'anarchismo sarebbe semplicemente un'espressione più radicale del liberalismo. Per gli anarchici il potere sarebbe solo un insieme di restrizioni imposte alle azioni e alla libertà degli individui. La distinzione tra anarchismo e liberalismo si baserebbe semplicemente sul fatto che il primo non propone di ridurre al minimo il guasti provocati dal potere, ma preferirebbe farla finita definitivamente con il potere mediante l'edificazione di una nuova

società basata su istituzioni non coercitive.

- L'anarchismo sarebbe impantanato nell'antropologia essenzialista tipica del pensiero moderno. La sua opposizione al potere avrebbe come indispensabile punto fermo la concezione di una natura essenzialmente buona dell'essere umano. La distruzione del potere permetterebbe la piena espressione di tale natura e come corollario l'avvento di una società pacificata e armoniosa. In un certo senso l'anarchismo sarebbe un rovesciamento simmetrico del pensiero di Hobbes che, definito in modo caricaturale, considera l'uomo lupo per l'uomo.

- Un ottimismo storico caratterizzerebbe una fede illimitata nell'evoluzione positiva dell'umanità grazie all'impulso della scienza moderna. L'anarchismo si dimostrerebbe tendenzialmente scienziata.

A queste posizioni il post-anarchismo contrappone:

- La questione del potere è pensabile solo sulla base del lascio foucaultiano. Bisogna dimenticare lo schema classico, verticale, di un potere che si esplica nello spazio sociale in modo piramidale, e pensarlo secondo il modello orizzontale della rete, come una serie di relazioni intrecciate. Il potere non è più un sostanza condivisa da alcuni privilegiati e negata agli altri, ma circola e si mescola in relazioni nelle quali nemmeno si sospetta la sua presenza. «Il potere viene dal basso; in altre parole non c'è, a fondamento delle relazioni di potere e come matrice generale, un'opposizione binaria e globale tra dominatori e dominati»⁸. Alla stessa stregua il potere non è più compreso semplicemente in una modalità «giuridico-discorsiva»: i suoi effetti non sono semplicemente oppressivi o coercitivi. Il potere non è più solo ciò cui occorre resistere; in modo meno direttamente percettibile è anche ciò che crea le forme di resistenza che gli si contrappongono: «là dove c'è potere c'è resistenza, e tuttavia, o

meglio proprio per questo, la resistenza non è mai esterna rispetto al potere⁹. E Todd May conclude: «Se il potere genera la propria resistenza, la liberazione da forme specifiche di potere deve tenere conto del tipo di resistenza che vi è impegnata, a rischio di replicare ciò a cui vuole sottrarsi»¹⁰.

- L'idea di una natura umana, oltre a rivelarsi oppressiva, è una finzione. Diventa impensabile da quando l'idea moderna di soggetto viene scalzata. Nietzsche lo aveva intuito in anticipo: «Noi siamo una molteplicità che si struttura su un'unità immaginaria»¹¹. Il soggetto, elemento centrale della modernità, non ha più senso una volta che si svelano le illusioni della coscienza, quando si sa che l'io è solo una trappola grammaticale. Questo soggetto che si vuole principio e agente, in realtà è solo un effetto, mai stabile, delle relazioni di potere in un'ottica foucaultiana o derridiana, di un sistema di *differance*¹². Là dove la modernità ritiene di assistere all'azione di soggetti, occorre sforzarsi di vedere solo reti di pratiche contingenti, di constatare che avvengono cose, che succedono fatti.

- La cancellazione della soggettività comporta un'altra conseguenza. Il soggetto moderno non era un semplice agente, era anche il principio della conoscenza, il fondamento della scienza. Ora, il post-anarchismo stravolge le idee di razionalità tanto apprezzate dall'Illuminismo. La scienza non è buona in sé, non comporta necessariamente un'evoluzione positiva dell'umanità. La storia del xx secolo, nonostante i folgoranti progressi che la razionalità vi ha apportato, è anche stata il territorio di una barbarie mai vista prima. Il pensiero dovrebbe contemplare l'edificio innalzato dalla modernità dall'esterno, interrogandolo con lo sguardo estraneo della non appartenenza. Dovrebbe diffidare dei «metadiscorsi» che giustificano una pretesa onnipotenza della Ragione.

Rapida presentazione

Potremmo fermarci a questo punto riguardo alla presentazione del post-anarchismo. Con quello che abbiamo appena esposto ne sappiamo abbastanza per comprendere la matrice delle riflessioni al cui interno di esprime l'insieme delle produzioni post-anarchiche. Ci soffermeremo però sul libro di Lewis Call intitolato *Post-modern Anarchism*¹³. Pubblicato un anno dopo il testo di Newman, nel 2002, è anch'esso opera di un accademico. Nemmeno lui definisce post-anarchico il proprio lavoro, ma adotta comunque un atteggiamento filosofico analogo a quello degli scritti citati in precedenza. *Post-modern Anarchism*, a dire il vero, non fa mostra di grande originalità, tuttavia ci pare rivelatore di certi aspetti del post-anarchismo che fino a quel momento non erano immediatamente percepibili.

Prima di tutto permette di valorizzare un aspetto fondamentale rispetto allo sfruttamento dei corpi teorici di riferimento del post-anarchismo. Si è già detto come May e Newman abbiamo fatto un ricorso sistematico a autori definiti talora post-strutturalisti e/o post-moderni. Si è però taciuto sul contesto nel quale essi leggono quelle opere. Il contesto è quello dell'infatuazione oltre Atlantico di quella che laggiù chiamano *French Theory*. Questa non mira semplicemente a fare riferimento alle opere di Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard, Lyotard o Lacan, come il lettore europeo e soprattutto francese può intendere. Invita piuttosto a tenere conto della loro riappropriazione da parte di tutto un settore della cultura nordamericana che si caratterizza in particolare dall'accostamento di quelle teorie, a prima vista difficile, a causa delle loro differenze o addirittura delle loro contrapposizioni. Può infatti sembrare un rischio riunire, come se parlassero con la stessa voce, la teoria «del potere» di Foucault, la «dissemina-

zione» delle tracce in Derrida, il «flusso» e le «diramazioni» sul piano di immanenza di Deleuze e lo «spazio iperreale» della simulazione di Baudrillard. Ma in questo modo la filosofia – cosa che è più vistosa nell'opera di Lewis Call – produce affinità con un intero versante della controcultura degli Stati Uniti, che si esprime fra l'altro nella letteratura cyberpunk. *Post-modern Anarchism* mette sullo stesso piano i filosofi precedentemente citati e le dimensioni politiche che si possono mettere in luce nei romanzi di William Gibson e di Bruce Sterling.

Quali pratiche?

Un altro aspetto specifico dell'opera di Lewis Call è la sua portata pratica. Todd May e Saul Newman si erano spinti appena a dare qualche indicazione etica, Call offre a grandi linee un quadro di quelle che potrebbero essere politiche post-anarchiche, il cui fondamento deve basarsi sull'idea che la sinistra «deve imparare una volta per tutte la lezione di Lenin, Stalin e Mao: l'azione macropolitica, anche se benintenzionata, non produce una liberazione significativa»¹⁴. Ciò non vuol dire però che qualsiasi pratica radicale sia condannata al fallimento, ma secondo Call bisogna comunque chiudere con le azioni di massa.

Noteremo tuttavia che le proposte dell'anarchismo post-moderno sono soprattutto contro-culturali. Oltre al progetto di «riprogrammarci e riprogettarci da soli»¹⁵, nonché di impegnarci in una «economia del dono» che si ispira a Mauss e a Bataille, viene fatto un elogio della pratica situazionista del *détournement*. Viene così sottolineata l'importanza dei graffiti, e i muri della Parigi del maggio 1968 sono percepiti come una «insurrezione dei segni»¹⁶. Non sorprende che le politiche che potrebbero costituire l'effettiva pratica del post-anarchismo abbiano rappresentato la diffi-

coltà principale di molti testi post-anarchici successivi a quelli che abbiamo illustrato. E non a caso le più recenti riflessioni post-anarchiche si allontanano spesso dalla filosofia per accostarsi alla sociologia e ricercare, nei movimenti politici radicali contemporanei, riscontri pratici alle proprie teorie. Il libro di Richard Day *Gramsci is Dead*¹⁷ ne rappresenta l'esempio più vistoso. Il problema (e noi rimaniamo qui al nostro articolo *Du post-anarchisme au débat anarchiste sur la post-modernité*¹⁸) è che spesso la teoria post-anarchica non rispecchia l'esperienza delle comunità politiche di cui canta le lodi, alcune delle quali le sono ferocemente avverse.

Com'è possibile una situazione del genere? Per comprenderla occorre suggerire qualche traccia critica.

La prima cosa da sottolineare è il carattere precipuamente teorico dell'impresa post-anarchica. Le sue origini ci dicono che non ha niente di un intervento politico necessitato da un'azione contestuale. Si tratta piuttosto di un tentativo di chiarimento e di definizione concettuale che sfocia in una teoria sì normativa, ma che non si spinge, o lo fa raramente e indirettamente, sul terreno propriamente pratico. Certo, gli argomenti allora sviluppati non aspirano a una semplice funzione contemplativa. Todd May, in particolare, rivendica una riflessione opposta alla concezione classica della filosofia politica, in particolare rispetto al confine che separa la filosofia dai programmi politici¹⁹. I due poli, secondo lui, non sono antagonisti per natura ed è importante che le prospettive che offrono si arricchiscano a vicenda. Nonostante questa lodevole prospettiva, però, l'opera di Todd May, come l'insieme degli scritti post-anarchici, attestano nel loro aspetto descrittivo, categorie e metodi della filosofia politica più classica. La teoria gioca contro le pratiche, l'incondi-

zionato dei concetti contro le variazioni dei discorsi politici... L'anarchismo è trattato semplicemente come una filosofia politica in più o, per citare Saul Newman, come «un sistema filosofico che ha in sé una teoria del potere, della soggettività, della storia della libertà della società e una teoria etica»²⁰.

Difendere una posizione del genere, però, non ha molto senso; significa ignorare che l'anarchismo proprio in quanto politica si è formato e si forma ancora, come pratica, talvolta lontana dalla filosofia o talvolta addirittura contro. D'altra parte, molto di ciò che lo rende originale è il fatto che non dipende da una situazione univoca, da un unico teorico, a differenza del marxismo, ma da posizioni molteplici e divergenti, di singoli autori con un proprio punto di vista, spesso in contraddizione tra loro e perfino con se stessi.

Dal punto di vista epistemologico, il discorso post-anarchico si rivela ben presto fallace. Non fa caso alla natura degli scritti anarchici, ne ignora le finalità di intervento politico, i contenuti sono assunti come attestazioni di una speculazione di orientamento politico. Non tiene conto dell'economia del contesto, della particolarità, ma soprattutto mette sullo stesso piano concetti politici e concetti filosofici, quando i primi mirano a escludere la polemica o quanto meno a eliminare l'equivoco, mentre i secondi portano «il peso di una storia gravosissima e inducono l'attore tanto a sottomettersi agli utilizzi semantici quanto a dare libero corso al proprio potere di modifica, di innovazione»²¹. Nelle politiche, intorno alle parole si intrecciano effetti di senso ignoti alla filosofia politica.

Negli scritti post-anarchici i testi dei cosiddetti «grandi» autori anarchici sono considerati istigatori: le politiche sono messe da parte, in quanto considerate semplici effetti in un rapporto di causalità che

va direttamente dalla dottrina all'azione. L'anarchismo di cui ci parlano i post-anarchici altro non è che un modello astratto²² che non ha esistenza effettiva.

Bibliografie post-anarchiche

La prova più lampante di questa lettura post-anarchica di un anarchismo che non esiste da nessuna parte, nemmeno sui testi, si trova nelle bibliografie delle opere post-anarchiche. Vi si noterà l'uso improprio di brani presi da scelte antologiche dei vari autori, che decontestualizzano i testi utilizzati.

Alla voce Bakunin, l'unica opera completa citata insieme da May, Newman e Call è *Dio e lo Stato*. Possiamo d'altronde notare che questo non è un testo originale di Bakunin ma una ricompilazione postuma curata da Elisée Reclus di diversi frammenti dell'*Impero knuto-germanico e la rivoluzione sociale*. Pur rivestendo un certo interesse, non è in grado di rappresentare il pensiero di Bakunin nel suo insieme ma soprattutto, con i tagli adottati, fa sintesi che talora stravolgono il senso di alcuni passi. Lewis Call e Saul Newman, per parte loro, esplorano un po' più a fondo il pensiero dell'anarchico russo e aggiungono nelle rispettive bibliografie *Stato e anarchia*, che è anche l'unica opera completa citata da Richard Day. Invece la maggioranza dei riferimenti a Bakunin dei post-anarchici è tratta da antologie di scritti scelti e in particolare dai *Selected Writings* di Arthur Lehning. Non è difficile sottolineare i limiti di una scelta del genere. In campo filosofico, chi prenderebbe sul serio uno studio critico su Nietzsche che utilizzasse solo *Così parlò Zarathustra* e si accontentasse di una scelta antologica di altri suoi scritti? Tanto più che tutti gli altri anarchici citati sono soggetti più o meno allo stesso trattamento. Kropotkin è citato sovente (da May e da Newman) sulla base di un'antologia di

suoi pamphlet. Bisogna notare, però, che per questo specifico autore Newman si distingue dagli altri post-anarchici inserendo nella propria bibliografia la maggior parte delle opere di Kropotkin nella loro versione integrale. Anche Richard Day riserva un posto particolare a questo autore che ha letto a fondo... Ma ci stupirà forse scoprire che fa di lui, come di Gustav Landauer, un precursore del post-anarchismo, quanto meno sotto certi aspetti...

Infine, Proudhon è addirittura assente nelle bibliografie di Call e di Newman. Da May e da Day è citato solo attraverso la sua *Idea generale della rivoluzione nel XIX secolo*. Non viene citato nessun altro autore «classico» dell'anarchismo (con la sola eccezione del caso particolare di Stirner in Newman). È vero che questi saggi fanno frequente riferimento a pensatori contemporanei come Murray Bookchin, o Colin Ward, ma non si fa nessun rimando importante alle varie teorie anarchiche sorte tra l'inizio del XX secolo e la contemporaneità. In May, Newman e Call sono irripetibili i termini «sindacalismo rivoluzionario» o «anarco-sindacalismo».

I post-anarchici, fautori del metodo foucaultiano dell'archeologia, nei propri studi sull'anarchismo dimenticano un elemento fondamentale di tale metodo. Si legano a certi grandi autori e trascurano gli archivi! Così è facile, all'autoproclamato tribunale della *French Theory*, esprimere un giudizio sommario che pretende di girare pagina su più di un secolo di esperienze politiche. A quale prezzo, però? Probabilmente a quello di un'inconsistenza pratica alimentata dalle illusioni di un'autosufficienza teorica.

Bisogna però evitare fraintendimenti: l'illustrazione appena fatta non vuole conseguentemente sostenere che la filosofia e la politica siano campi incommensurabili. E che si debba lasciare ognuno dei due per proprio conto. L'anarchismo non avrebbe

nessun interesse a escludere la filosofia; d'altra parte non l'ha mai fatto. Bakunin, anche se annunciava con *La reazione in Germania* e con le lettere a Ruge del 1843, il proprio abbandono della filosofia, nei propri scritti ha sempre conservato un'intonazione filosofica, sia nei riferimenti sia nell'impiego di certi concetti. Più in generale gli anarchici, spesso grandi lettori²³, non si peritano mai di appropriarsi di opere e discorsi filosofici (e non solo quelli che appartengono al campo specifico della filosofia politica). Lo fanno però non secondo una modalità di esegesi contemplativa, ma in un'ottica politica, dando vita a nuovi effetti di senso.

Così l'anarchismo è riconoscibile in certi momenti della sua storia in diversi testi e concetti filosofici dai quali fa emergere situazioni del momento e ciò di cui i suoi attori sono portatori. Non vi si riferisce però mai come a teorie prime, dalle quali si dovrebbero dedurre conseguenze pratiche in base alle quali si dovrebbero gestire le attuazioni. Ciò non vieta il ricorso a autori qualificati da parte di certi post-strutturalisti, ma forse con una sfumatura, quella di accontentarsi di una vulgata e di vedere in un autore fertile come Foucault solo le poche pagine della *Storia della sessualità* che danno una definizione del potere.

traduzione di Guido Lagomarsino

Note

1. Il testo originale: «Of all 'political systems', anarchism (despite its flaws, & precisely because it is neither political nor a system) comes closest to our understanding of reality».

2. *Ibidem*. Il testo originale: «concentrate on changing anarchism from within».

3. MAY T., *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994; trad. it.: *Anarchismo e post-strutturalismo*, Elèuthera, Milano 1998.

4. MAY T., *Is Post-structuralist Political Theory Anarchist?*, in «Philosophy & Social Criticism», vol. 15, n. 2, 1989, pp. 167-182.

5. NEWMAN S., *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lexington Books, Lanham 2001.

6. EVREN S., KIZILTUG K., KOSOVA E., NEWMAN S., *Interview with Saul Newman*, disponibile su: <http://www.livejournal.com/community/siyahi/> [consultato l'11 luglio 2008]. Il testo originale: «Laclau and Mouffe's post-Marxist project was an important reference for me».

7. *Ibidem*. Il testo originale: «a theoretical move beyond classical anarchism, into a hybrid theory consisting of a synthesis with particular concepts and ideas from post-structuralist theory such as post-humanism and anti-essentialism».

8. Vedi FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, p. 124; trad. it.: *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2001.

9. *Ibidem*, pp. 125-126.

10. MAY T., *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*, p. 73.

11. *Wille zur Macht* II.

12. La «a» del termine *differance* ricorda la tempistica, la deriva, il ritardo con cui l'intuizione, la percezione, il consumo, in altre parole il rapporto con il presente, il riferimento a una realtà presente, a un ente, sono sempre differiti. Differiti proprio in ragione del principio

di differenza che vuole che un elemento non funzioni e non significhi, non prenda e non dia «senso», se non rimandando a un altro elemento, passato o futuro, in un'economia delle tracce.

13. CALL L., *Post-modern Anarchism*, Lexington Books, Lanham 2002.

14. *Ibidem*, p. 51. Il testo originale: «The Left must learn once and for all the lessons of Lenin, Stalin, and Mao: macropolitical action, however well-intentioned, does not produce meaningful liberation. The attempt to seize control of the state, to direct the flow of history in the name of some ill-defined class of supposedly rational proletarian subjects, is doomed to failure».

15. *Ibidem*, p. 52. Il testo originale: «reprogram or redesign ourselves».

16. *Ibidem*, p. 103. Il testo originale: «insurrection of signs».

17. DAY R., *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Between the Lines/Pluto Press, Toronto/London 2005; trad. it.: *Gramsci è morto, dall'egemonia all'affinità*, Elèuthera, Milano 2008.

18. In «Réfractions», n. 21 (2008); trad. it.: *Dal post-anarchismo al dibattito sulla modernità*, «Libertaria», anno 11 (2009), n.3.

19. Vedi MAY T., *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*, p. 11.

20. NEWMAN S., *From Bakunin to Lacan*, p. 37. Il testo originale: «[anarchism] is a philosophical system that incorporates theories of power, subjectivity, history, freedom, ethics, and society».

21. JAUME L., *Méthode d'interprétation des textes politiques. Le cas Guizot: étude d'une forme stylistique politique*, s.d., disponibile su: <http://www.dvpu.uvsq.fr/Jus%20Politicum/1-6-Jaume.pdf> (scaricato il 1° gennaio 2009).

22. Invece di ripetere qui una critica a questa lettura dell'anarchismo, rimandiamo ai nostri testi precedenti e anche a: COHN J., SHAWN W., *What's Wrong With Post-anarchism?*, disponibile su: <http://libertarian-library.blogspot.com/2007/07/cohn-and-wilbur-whats->

wrong-with.html (consultato l'11 luglio 2008); VILLON S.K., *Post-anarchism or simply post-revolution?*, disponibile su: <http://www.info-shop.org/inews/article.php?story=04/11/26/8462989> (consultato l'11 luglio 2008); ANONIMO (militante della Zabalaza Anarchist Communist Federation of Southern Africa), *Sucking the Golden Egg: A Reply to Newman*, disponibile su: <http://www.ainfos.ca/03/oct/ainfos00172.html> (consultato l'11 luglio 2008).

23. Numerosi studi sociologici dall'inizio del XX secolo hanno fatto questa constatazione, ripetuta da Mimmo Pucciarelli che definisce gli anarchici grandi «lettori». Cfr. PUCCIARELLI M., *Les Libertaires de l'an 2000. Sociologie de l'imaginaire libertaire*, Tesi di sociologia, Pessin A. (dir.), Université Pierre-Mendès-France, Grenoble 1998.



relazione di
Tomás Ibáñez
(Marghera, luglio 2009)



Il post-anarchismo

Il mio intervento si potrebbe riassumere in due punti.

Primo: il post-anarchismo ha ragione suo malgrado.

Secondo: il dibattito post-anarchico non è affatto importante.

1) Il post-anarchismo ha ragione suo malgrado, perché è vero che prende una strada sbagliata nella sua analisi e nel suo modo di intendere l'anarchismo, ma arriva a conclusioni corrette e la sua tesi è nel complesso giusta.

2) Il dibattito post-anarchico non è importante, perché in pratica l'anarchismo diventerebbe post-moderno anche in assenza di un tale dibattito.

Ecco qua. Certo, affermazioni del genere sarebbero di scarso rilievo, se non fossero

argomentate: sono le argomentazioni che vanno esaminate e se io tengo a esporle è perché si basano in un modo affatto diretto su una certa concezione dell'anarchismo. Il post-anarchismo non m'interessa in sé: è in primo luogo il mio impegno verso quella particolare concezione dell'anarchismo che mi spinge a prenderlo in considerazione.

Sappiamo tutti che, in ragione della sua diversità, gran parte del post-anarchismo si sforza di dimostrare che l'anarchismo è impregnato di modernità e che questo fatto ne ostacola l'efficacia politica.

Così la prima questione che si pone consiste nel capire se i post-anarchici abbiano o no ragione. È vero o non è vero che l'anarchismo è impregnato dell'ideologia della modernità, cioè, in sostanza, dell'ideologia illuminista? E, in caso affermativo, è vero o no che questo ne ostacola l'efficacia politica?

Una seconda questione consisterebbe nell'individuare le condizioni di possibilità della critica post-anarchica... in definitiva, che cosa ha reso possibile tale critica?

1. Sull'anarchismo e la modernità

Chiedersi se l'anarchismo sia portatore di elementi moderni equivale, parrebbe, a porsi un interrogativo di natura empirica, perché per dare una risposta occorrerebbe mettere a confronto le diverse pratiche degli anarchici, in particolare le loro pratiche discorsive (libri, giornali, manifesti...) con i grandi principi della modernità. È quello che hanno fatto certi post-anarchici, sia pure in modo parziale, perché si sono

basati esclusivamente su alcuni testi di qualche «padre fondatore» dell'anarchismo. Il loro verdetto è senza appello: solo Stirner si sarebbe sottratto, secondo loro, alle influenze moderne che contraddistinguerebbero tutti gli altri.

Vivien García ha colto benissimo una delle critiche che si possono muovere ai post-anarchici: per poter estrapolare dall'anarchismo i risultati di una lettura post-strutturalista di certi testi, è prima necessario dare all'anarchismo la forma di un corpo dottrinale, e riversarlo in uno stampo che permetta di trattarlo come se si trattasse di una filosofia politica. Il fatto è, però, che quei testi non avrebbero uno scopo direttamente dottrinale e anche che l'anarchismo non sarebbe una filosofia politica nel senso consueto del termine. Infatti travalica largamente da tale definizione, non foss'altro che per la simbiosi che stabilisce tra idea e azione. Il procedimento post-anarchico si fonda pertanto su un'identificazione scorretta e una lettura distorta dell'anarchismo. È questo un aspetto dell'analisi sviluppata da Vivien García che io sottoscrivo in molti punti.

A me sembra, però, che se è del tutto corretta nei confronti del modo di procedere dei post-anarchici, questa critica non invalida necessariamente la loro tesi, perché possiamo arrivare alle stesse conclusioni operando in un modo diverso.

Ad esempio possiamo appoggiarci sul fatto che l'anarchismo è insieme movimento, lotte, etica, pratiche, più che un corpo dottrinale, per mettere da parte i testi fondatori e rivolgerci verso i discorsi che circolavano nel movimento anarchico. Potremo allora constatare come quell'anarchismo fosse ampiamente moderno in gran parte delle proprie espressioni e veicolasse in pratica idee come quelle di progresso, ragione, emancipazione eccetera eccetera nella loro accezione moderna. Il che era assolutamente lampante prima del

1968 (basta consultare i giornali libertari dell'epoca) ma lo devo ricordare a chi era giovane quando lo ero anch'io; infatti non penso di essere l'unico militante della mia generazione che abbia sentito pronunciare frasi spaventose che declinavano in tutte le forme possibili l'idea secondo la quale l'Anarchismo è eterno e inalienabile perché corrisponde a ciò che v'è di più profondo e inalienabile nella Natura Umana.

È vero che la cosa si è un po' attenuata dopo il 1968. Ma che succederebbe se chiedessimo agli anarchici oggi, ad esempio, di dire se i nostri grandi valori, come l'uguaglianza, la libertà, la solidarietà, la dignità umana si possono fondare su principi universali e assoluti o se invece hanno come unico fondamento, in ultima analisi, la nostra volontà di affermarli e nient'altro?

Sono convinto che un buon numero di risposte sarebbero impregnate dell'assolutismo e dell'essenzialismo moderni, ma per verificarlo, ovviamente, bisognerebbe ricorrere a dati empirici.

Ciò detto, decidere se l'anarchismo sia o no moderno è un fatto che non riguarda solo il campo empirico. Esiste anche un modo affatto diverso di dare una risposta a questo interrogativo e che consiste nell'affrontarlo su un piano puramente teorico, puramente concettuale.

Ed è appunto su questo piano che mi pongo, sulla base di una concezione anti-essenzialista dell'anarchismo, ovvero una concezione che pone la formazione dell'anarchismo sul carattere costitutivo e produttivo di certe pratiche contingenti e storicamente collocate.

Bene, abbandonare una concezione essenzialista dell'anarchismo significa affermare che l'anarchismo non è universale, non è atemporale, eterno, ma è transitorio, particolare, relativo a un contesto determinato, che lungi dall'essere esterno a un'epo-

ca, a una società, a una cultura, vi è del tutto immanente. Il che vuol dire che se l'anarchismo non è sgorgato da un'essenza costitutiva preesistente, non può che essersi costituito attraverso un insieme di pratiche, nella fattispecie pratiche di lotta contro il dominio, socialmente, storicamente e culturalmente date.

L'anarchismo non è una cosa che avrebbe ispirato tali pratiche, che sarebbe a queste sotteso. L'anarchismo altro non è che queste pratiche stesse, è ciò che ne risulta, che esse hanno prodotto, e null'altro. Si può d'altronde aggiungere che tali pratiche non sono frutto di qualche individuo isolato, ma sono state sviluppate da migliaia di persone che erano fondamentalmente (e non poteva essere diversamente) soggetti moderni.

A rigor di logica, dunque, l'anarchismo non può che essere profondamente segnato dalle condizioni sociali e dalle idee di fondo della modernità. Certo, non è un calco fedele, una riproduzione mimetica, un clone dei principi della modernità, come vogliono fare intendere in certi casi i post-anarchici. Ci sono molte ragioni che lo spiegano, ad esempio il fatto che la modernità è un tempo eterogeneo, che ha in sé molte altre caratteristiche oltre all'ideologia dell'Illuminismo.

In effetti, l'anarchismo è segnato dalla modernità in modo duplice. In primo luogo perché si sviluppa nella modernità, poi perché prende corpo in pratiche di lotta contro alcuni aspetti della modernità. Nella modernità e contro la modernità, per riprendere l'espressione di Nico Berti quando parlava di essere nella storia ma contro la storia.

L'anarchismo si costruisce dunque attraverso l'autonomia, l'opposizione, il rifiuto di certi aspetti della modernità e nello stesso tempo con l'accordo, l'assimilazione, l'assorbimento e l'adattamento a certi altri aspetti della stessa modernità. Dentro e

contro non sono incompatibili. Le pratiche anarchiche si articolano contro alcuni meccanismi di dominio della modernità, è vero, ma si costruiscono inevitabilmente con i materiali e gli strumenti tipici del loro tempo. Sono quindi, nello stesso tempo, moderne e anti-moderne.

In definitiva l'idea per la quale l'anarchismo si trova caratterizzato necessariamente dallo spirito e dalle condizioni sociali del suo tempo deriva da ragioni puramente teoriche fondate su presupposti anti-essenzialisti e su una concezione dell'anarchismo che è simbiosi di idea e azione. Non è possibile sostenere l'idea opposta se non sulla base di una concezione essenzialista dell'anarchismo, ovvero su una misteriosa capacità che avrebbero gli anarchici di trascendere ciò che li costituisce.

Bene, prima di discutere delle condizioni di possibilità del post-anarchismo, vorrei aprire una parentesi, per citare le quattro principali posizioni che secondo me caratterizzano il dibattito sul post-anarchismo, l'anarchismo e la modernità.

La prima sostiene che, nonostante le sue evidenti carenze, la critica post-anarchica è giusta e l'anarchismo è effettivamente portatore di presupposti moderni dai quali è necessario sgombrarlo.

La seconda ritiene che la critica dei presupposti moderni è in generale giusta, ma il post-anarchismo è in errore quando accusa l'anarchismo di trasmetterli, perché in realtà si è posto fin dall'inizio contro tali presupposti. Si dovrebbe effettivamente sgombrare l'anarchismo dai presupposti moderni, se li condividesse, ma il fatto è che non li condivide.

La terza sostiene che l'anarchismo non è toccato dalla questione della modernità e della sua critica, perché si pone su un'altra dimensione. I suoi concetti non sono né moderni né anti-moderni, ma hanno un'altra natura.

La quarta afferma che il post-anarchismo è

solo una variante dell'offensiva neo-liberale tesa a dissolvere i principi emancipatori della modernità. Occorre allora impedirle di erodere la parte di quei principi che appartengono a giusto titolo all'anarchismo.

2. Le condizioni di possibilità della critica post-anarchica

Quali sono le condizioni di possibilità della critica post-anarchica? Io credo che si formino dall'emergere di una nuova epoca, che possiamo provvisoriamente chiamare post-moderna, anche se questo termine è ambiguo e controverso.

Infatti la seconda metà del xx secolo ha visto lo sviluppo di un forte movimento di critica del pensiero moderno, una critica che ha precedenti nell'epoca stessa dell'Illuminismo e, più tardi, in pensatori controcorrente, come Stirner o Nietzsche. Una critica che dagli anni Ottanta del secolo scorso sarà definita post-moderna o post-strutturalista.

D'altra parte, la seconda metà del xx secolo ha anche visto l'inizio di un cambiamento sociale che segna l'avvio di una transizione delle nostre società verso forme e condizioni di esistenza che saranno probabilmente molto diverse da quelle della modernità.

Il che comporta, per un verso, una ricomposizione dei dispositivi e delle modalità del dominio e, quindi, parimenti, una ricomposizione delle pratiche antagoniste. E comporta anche, per l'altro verso, una trasformazione degli immaginari sociali dominanti, ma anche degli immaginari sovversivi.

Il post-anarchismo trova così le proprie condizioni di possibilità nello sviluppo della critica post-strutturalista/post-moderna, resa essa stessa possibile dai primi passi di un cambiamento di epoca.

È vero, come osserva Vivien, che il post-anarchismo, un atteggiamento puramente

intellettuale, per non dire limitatamente accademico, non nasce dal seno di lotte concrete. A me sembra però che ci sia davvero un rapporto, sia pure indiretto, con le lotte attuali contro il dominio, perché il post-anarchismo probabilmente non avrebbe trovato nessuna eco e non sarebbe stato neppure possibile formularlo, senza l'avvento di pratiche e forme di intervento che sono quelle della politica radicale contemporanea.

3. Conseguenze per l'anarchismo contemporaneo

Bene, anche se fosse vero che l'anarchismo è segnato dall'ideologia e dalle condizioni sociopolitiche della modernità, questo fatto ha una qualche importanza? Ostacola davvero la lotta anarchica? E infine, è davvero utile la critica post-anarchica?

Partirei dall'ultima domanda: sì, la critica post-anarchica è utilissima, perché attraverso la critica post-moderna fa luce sull'apriori della nostra esperienza possibile, ovvero su ciò stesso che oggi ci costituisce e che, proprio perché ci costituisce, è difficilmente percepibile. La riflessione sul moderno/post-moderno può aiutarci a capire con che cosa si alimentano le nostre griglie di lettura, le nostre pratiche e la nostra sensibilità libertaria; questo può permetterci di individuare meglio ciò che orienta le nostre percezioni e il nostro agire.

È vero che il post-anarchismo non inventa proprio niente, è vero che prende tutti i suoi strumenti dai principali luoghi teorici dove si esercita la critica della modernità, il post-strutturalismo e il post-modernismo, ma è anche vero che il post-anarchismo contribuisce a far conoscere questa critica nell'ambiente anarchico e in questo ha un grande merito, anche se in fondo può darsi che questo sia il suo solo e unico merito (il che non è affatto impossibile!).

La critica post-moderna è tanto più utile in quanto il bagaglio moderno dell'anarchismo ne indebolisce la portata politica. Mi limiterò a segnalare, molto di sfuggita, alcune permanenze moderne che ipotizzano il pensiero e le pratiche anarchiche:

a) prima di tutto, una concezione del potere che appartiene a quello che Foucault definisce il paradigma giuridico, modello della Legge da non trasgredire, esclusivamente repressivo, e definizione del potere come sostanza, con tutte le implicazioni che ne derivano;

b) poi, una concezione della realtà insufficientemente critica verso l'essentialismo e che si apre direttamente all'accettazione dei presupposti umanisti o all'adesione all'universalismo riguardo ai valori, ma anche riguardo alla conoscenza e alla verità. Per non parlare dello scarso spirito critico verso una Ragione la quale, postulata come universale e fondata su se stessa, sovrasta da grande altezza la sfera delle semplici decisioni umane e comanda così i rapporti di subordinazione.

c) infine, una concezione politica che riprende in buona misura i grandi principi di progresso, emancipazione, i progetti totalizzanti, come la rivoluzione e che aderisce all'idea di una storia lineare tendenzialmente orientata verso la propria fine, perché dovrebbe sfociare in una società pacificata e riconciliata, nella più pura tradizione escatologica.

Io sono tra coloro che pensano che l'anarchismo dovrebbe fare propria e integrare la critica post-strutturalista/post-moderna, soprattutto nella sua variante foucaultiana, e diventare un anarchismo post-moderno (meglio che un post-anarchismo, che è un termine poco felice, secondo me). Ciò detto, limitarsi a individuare le componenti moderne dell'anarchismo è tanto utile quanto accontentarsi di valorizzare gli

aspetti in cui si differenzia dalla modernità. Ciò che conta davvero è di offrire all'anarchismo formulazioni che siano in sintonia con il presente, con un'epoca ancora in gran parte moderna, certo, ma nella quale i progressi della post-modernità si fanno di giorno in giorno più visibili.

Non sarà però il dibattito sul post-anarchismo a determinare il raggiungimento di questo obiettivo. Determinante è il fatto che le pratiche di lotta contro il dominio stanno cambiando mentre cambiano le forme di dominio. Se consideriamo che l'anarchismo si costruisce dentro queste pratiche e grazie a esse, ne segue necessariamente il fatto che l'anarchismo cambia con il cambiare di questi elementi. Proprio perché lega indissolubilmente l'idea e l'azione, proprio perché crea una simbiosi tra teoria e pratica, l'anarchismo genera nuove idee quando si impegna in nuove pratiche, rinnovandosi così insieme su entrambi i piani.

Le lotte attuali contro il dominio stanno strutturando, con la propria dinamica e con il proprio sviluppo, un corpo teorico che, elaborandosi nell'ambito di un *ethos* sempre più post-moderno, sarà pertanto diverso da un anarchismo elaborato in seno a un *ethos* moderno.

La mia conclusione è chiara: proprio perché, in primo luogo, resta del tutto fedele alla propria decisione di combattere il dominio in tutte le forme; proprio perché, in secondo luogo, il dominio modifica i propri registri con l'avanzare della post-modernità; proprio perché, in terzo luogo, l'anarchismo non separa le proprie formulazioni teoriche dalle pratiche di lotta, per tutte e tre queste ragioni prese insieme, l'anarchismo sta surrettiziamente diventando post-moderno, che ci piaccia o no, e questo fatto è, secondo me, del tutto positivo, tanto per assicurare l'avvenire politico dell'anarchismo, quanto per mantenere tutta l'intensità della lotta contro il dominio.

Il neo-anarchismo

1. Il carattere indefinito del neo-anarchismo

Di che cosa parliamo quando parliamo di neo-anarchismo? Non è facile dirlo perché, contrariamente a ciò che succede per il post-anarchismo, non esistono, almeno per quanto ne sappia io, né un'esposizione sistematica né testi programmatici.

Per complicare ancora un po' di più le cose, il neo-anarchismo si manifesta nel contesto di due diversi atteggiamenti militanti e il fatto è che uno dei due evita o addirittura rifiuta qualsiasi riferimento identitario, compreso quello che rimanda all'anarchia. Non è quindi questo movimento libertario che si definirà neo-anarchico e solo dall'esterno sarà eventualmente possibile definirlo tale, cosa che è sempre abbastanza contestabile.

In realtà potremmo ripetere a proposito del neo-anarchismo ciò che sosteneva molto bene Rossella Di Leo nel 1996, nell'ultimo numero di «Volontà», a proposito delle spinte libertarie che proliferavano allora al di fuori del movimento anarchico: diceva più o meno questo: In realtà è lo sguardo libertario che riconosce e traccia i limiti del movimento libertario, e non quest'ultimo che si definisce tale o che ne è coscienti.

Per parte mia, io tenderei a ritenere che il neo-anarchismo sia semplicemente la forma presa dall'anarchismo contemporaneo. Tuttavia, siccome è eterogeneo e vario, l'anarchismo contemporaneo ingloba anche forme che si potrebbero chiamare classiche o più tradizionali. Il neo-anarchismo risulta così essere solo una parte dell'anarchismo contemporaneo, ed è appunto questa parte che si tratta di definire, rinunciando a presentarla come equivalente a un anarchismo contemporaneo che la travalica ampiamente.

Confesso che questa rinuncia mi disturba

parecchio, comunque, perché credo che ci sia proprio un senso «contemporaneo» che permette di considerare il neo-anarchismo la forma contemporanea dell'anarchismo. In effetti si può intendere per contemporaneo «ciò che esiste nel presente», ma lo si può anche intendere come «ciò che corrisponde o che è in sintonia con le caratteristiche del presente».

Lo dirò in un modo un po' brusco: io ritengo che l'anarchismo tradizionale, anche se continua a esistere ai nostri giorni, non sia contemporaneo, il che non significa, certo, che non abbia una sua validità. Solo il neo-anarchismo è a pieno titolo contemporaneo, nel duplice senso dell'aggettivo.

Parlare di neo-anarchismo significa dunque parlare di un anarchismo che è in corrispondenza con le caratteristiche del presente, ma il prefisso neo suggerisce qualcosa di più, l'idea di una trasformazione rispetto all'anarchismo come si presenterebbe nella forma tradizionale e, più precisamente, una trasformazione che va nel senso della novità o che incorpora qualcosa di nuovo.

A mio avviso tale trasformazione è incominciata all'inizio degli anni Sessanta, quando si è prodotta una forma leggermente diversa di anarchismo dentro e grazie alle lotte contro il dominio che cominciavano a estendersi in quel momento. Mi arrischio a precisare ancora di più e a dire che datano al Sessantotto i primi balbettii di un neo-anarchismo che in seguito si è esteso e si è venuto a strutturare progressivamente, ma che si è sviluppato in modo davvero spettacolare solo dagli anni Novanta.

Per quelli di noi che erano già militanti prima del Sessantotto, è innegabile che esista un prima e un poi, e che siano cambiate molte cose da quella data. Il numero di militanti anarchici, che, pur non essendo diventato vistoso, ha un'altra scala di misura rispetto a com'era all'inizio degli

anni Sessanta, quando una città come Milano, ad esempio, dopo anni senza un minimo rinnovo generazionale, vedeva finalmente spuntare quattro o cinque giovani, non di più, che avrebbero formato un gruppo giovanile libertario. Un altro cambiamento riguarda la presenza sociale delle idee libertarie, che si è estesa ben più ampiamente del numero dei militanti. Ma soprattutto il cambiamento è stato più vistoso nelle concezioni e nelle pratiche maggioritarie, condivise in seno al movimento anarchico: si è sviluppata una nuova concezione della militanza: meno segnata dal sessismo, meno tollerante rispetto alla scissione tra le pratiche militanti e quelle della sfera privata, solo per citare due aspetti.

2. *I due volani del neo-anarchismo*

Poco fa alludevo al duplice versante del neo-anarchismo: ritengo infatti che si manifesti in due diverse espressioni del movimento. Una che assume esplicitamente un riferimento identitario anarchico, e un'altra che per diverse ragioni non lo accetta.

a) Nella prima si trovano collettivi e persone che pur affermando esplicitamente di essere anarchici, esprimono però una nuova sensibilità rispetto all'iscrizione identitaria. Questo nuovo modo di intendere l'identità anarchica, caratterizzato da una maggiore elasticità, da una maggiore apertura e da un minore settarismo, comporta un rapporto diverso con la tradizione anarchica come pure con il mondo esterno a tale tradizione. Le frontiere tra queste due realtà diventano molto più permeabili, la dipendenza dalla tradizione anarchica si fa meno rigida e, soprattutto, si percepisce come tale tradizione debba essere fecondata, arricchita e quindi trasformata e riformulata con l'inserimento e anche con l'ibridazione di apporti che vengono da

lotte condotte nel quadro di altre tradizioni.

In tale ottica, non si deve soltanto, come afferma Daniel Colson, che cito, uscire dal ghetto anarchico e incorporare elementi di un pensiero prodotto al di fuori del movimento libertario, ma occorre elaborare in comune, con altri collettivi anch'essi impegnati nelle lotte contro il dominio, elementi che si incorporano nella tradizione anarchica, mettendola in movimento. Si potrebbe esemplificare questa apertura non settaria del neo-anarchismo ricordando quella celebre frase che dice: «Noi da soli non possiamo, ma per giunta, non sarebbe bene e non servirebbe a niente».

La dichiarazione del PAN, la rete planetaria anarchica (Planetary anarchist network), pur non parlando di neo-anarchismo, offre comunque una buona definizione di questa sensibilità aperta e non settaria tipica del neo-anarchismo. Ne citerò qualche passo in una libera traduzione: «Noi siamo profondamente anti-settari. Non cerchiamo di far prevalere una forma di anarchismo sulle altre... Valorizziamo la diversità come principio in sé, che trova un limite solo nel comune rifiuto delle strutture di dominio. Poiché consideriamo l'anarchismo non tanto una dottrina quanto un movimento verso una società giusta, libera e sostenibile, siamo convinti che gli anarchici non dovrebbero limitarsi a cooperare con chi si definisce anarchico ma che debbano cercare attivamente di cooperare con tutti coloro che lavorano per creare un mondo fondato su questi stessi principi liberatori e di imparare da loro. Si tratta di mettere in relazione i milioni di persone che in tutto il mondo sono nei fatti anarchiche senza saperlo, con il pensiero di chi opera in questa stessa tradizione e, nello stesso tempo, arricchire la tradizione anarchica con la loro esperienza».

Per cogliere appieno il fenomeno del neo-anarchismo, non va dimenticato che in

generale i giovani non si avvicinano al movimento anarchico attraverso la conoscenza dei testi teorici. Non si aderisce ai testi di Proudhon, ma a un certo immaginario: a ragione Alain Pessin parlava della *rêverie* anarchica.

Ora, se è vero che l'immaginario anarchico non ha mai smesso di modificarsi, incorporando in particolare nuovi episodi di lotta, a maggior ragione resta il fatto che l'inserimento dell'esperienza del Sessantotto gli ha impresso nuove intonazioni.

Dopo il 1968, una serie di fenomeni, come gli anarco-punk o la proliferazione di gruppi musicali più o meno libertari, o ancora la diffusione degli squat, con l'estetica e lo stile di vita che hanno favorito, hanno continuato a trasformare questo immaginario.

Ma sono certamente i grandi episodi internazionali delle lotte contro diverse forme di dominio, dal Chiapas nel 1994 a Genova nel 2001, passando da Seattle nel 1999, che l'hanno ravvivato per i più giovani. È questo immaginario che suscita adesioni identitarie ed è chiaro che i nuovi elementi che lo costituiscono ridisegnano forzatamente i contorni di tale identità.

In sintesi, l'identità anarchica contemporanea non è più la stessa di una volta e non può esserlo, perché l'immaginario nel quale si costituisce si alimenta grazie ai movimenti attuali di contestazione, i quali presentano caratteristiche notevolmente diverse da quelle che contraddistinguevano le lotte precedenti.

b) L'altro grande movimento nel quale è possibile individuare componenti neo-anarchiche si trova nelle nuove resistenze, e nei nuovi movimenti sociali. È costituito da collettivi e persone attive al di fuori di organizzazioni specificamente anarchiche e che non rivendicano esplicitamente questo riferimento identitario, ma che reinventano nelle lotte, pratiche anarchiche e

concezioni politiche vicine all'anarchismo.

Rossella Di Leo aveva già espresso questo concetto da molto tempo, quando scriveva più o meno queste parole: I collettivi che compongono questo movimento libertario non si definiscono tanto in termini identitari quanto in contenuti concreti. Non hanno un progetto o obiettivi libertari, ma una sensibilità libertaria, metodi libertari (decisioni orizzontali, non mediazione eccetera) e certi principi libertari (sul dominio, niente gerarchia eccetera) .

Il movimento altermondialista, nonostante la sua enorme eterogeneità e tutte le critiche che gli si possono muovere, illustra in parte questo atteggiamento neo-anarchico non identitario. Pur non essendo consapevolmente ed esplicitamente anarchico, esso incorpora una forma di politica anarchica nella propria struttura e nella propria organizzazione, basata su principi anti-gerarchici e anti-centralisti. Molti dei suoi militanti, anche se non tutti, anzi, sono talora accaniti difensori di certe pratiche anti-autoritarie più di tanti anarchici dichiarati.

Ciò detto, probabilmente proprio perché si ritrovano fianco a fianco nelle stesse pratiche di lotta o in pratiche molto vicine, i punti in comune tra gli anarchici che si identificano come tali e quelli che non lo fanno ma che ne condividono molti principi, sono abbastanza numerosi da permetterci di abbandonare ormai la distinzione tra i due atteggiamenti e parlare in generale di neo-anarchismo, indicandone qualche componente principale.

3. Le caratteristiche del neo-anarchismo

Per prima cosa credo si debba sottolineare che lo sviluppo del neo-anarchismo, soprattutto sul versante non identitario, ma anche sull'altro, non è indipendente dalle nuove condizioni sociali, tecnologiche e culturali, che stanno imboccando la strada

della post-modernità. È chiaro soprattutto che grazie alla diffusione delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, le organizzazioni reticolari tendono a prendere il posto delle strutture gerarchiche nei più diversi campi, e che le funzioni gerarchiche hanno perso il vantaggio dell'efficacia produttiva.

La messa in rete della società, il passaggio dal piramidale al reticolare e all'orizzontale, permette è vero, l'instaurazione di nuove forme di dominio ma anche lo sviluppo di pratiche di sovversione straordinariamente efficaci e in totale sintonia con le forme organizzative proprie dell'anarchismo.

Internet ha probabilmente contribuito, almeno in parte, a fare sì che le strutture organizzative dell'antagonismo sociale adottassero nuove forme, nella realtà come nell'immaginario. È così che (ripetendo in parte ciò che dicevo in un mio testo precedente) la vecchia immagine dell'organizzazione rivoluzionaria che aveva la forma di una struttura stabile è stata sostituita nell'immaginario antagonista da quella di un fascio di articolazioni flessibili e mobili. La nuova dissidenza non rimane più rinchiusa tra le mura compatte di un'organizzazione pensata come un edificio, si annida invece nelle reti che nascono, si consolidano, si trasformano e svaniscono senza nemmeno preoccuparsi di un'eventuale solidificazione. Per questo le lotte attuali hanno molto spesso un carattere episodico e discontinuo e le mobilitazioni di massa sono tanto effimere quanto imprevedibili. Le posizioni che si consolidano di tanto in tanto per rendere possibili gli scontri, sono deliberatamente precarie e provvisorie e si dissolvono e si ricompongono continuamente alla ricerca di nuovi campi di battaglia.

Tale labilità si ripercuote ovviamente sui riferimenti identitari e sulla stessa configurazione delle identità: ... le posizioni e

le identità politiche non sono determinate esteriormente ma si formano e si riformano attraverso l'impegno nella lotta stessa. In questo nuovo contesto rimane intatto il rifiuto frontale delle nostre condizioni sociali di esistenza, come non si attenua il desiderio di dare vita ad altre condizioni radicalmente diverse. Però viene profondamente ridefinito il concetto di rivoluzione in un'ottica completamente ancorata al presente. Si ritrova sì l'idea di una rottura radicale, ma sarebbe inutile cercarvi prospettive escatologiche. Invece non si rimanderebbe niente all'indomani della rivoluzione, perché quest'ultima non è collocata nel futuro e dimora solo nel presente, producendosi in qualsiasi spazio e in qualsiasi istante che si riesce a sottrarre al sistema. Si tratta di trasformare nell'immediato ma in modo radicale rapporti di dominio specifici e concreti. Si tratta di operare in modo che le pratiche antagoniste prendano la forma di refigurazioni politiche.

In quest'ottica gran parte del neoanarchismo si sforza di creare oggi, spazi di vita e modi di essere che si collocano in radicale rottura rispetto alle ingiunzioni del sistema costituito. È quanto emerge, ad esempio da un testo del collettivo CrimethInc (USA), citato da Uri Gordon: La nostra rivoluzione deve essere immediata e toccare la vita quotidiana... dobbiamo cercare prima e soprattutto di modificare il contenuto della nostra esistenza in senso rivoluzionario, invece di orientare la lotta verso un cambiamento storico e universale che non potremo vedere da vivi.

Non è raro sentire i neo-anarchici che affermano, con accenti foucaultiani, che si tratta di trasformare noi stessi, di modificare la nostra attuale soggettività, di reinventarsi al di fuori della matrice che ci ha conformato. Ma questo non riguarda una pratica puramente individuale, perché è evidente che nel rapporto con gli altri, nel

tessuto relazionale, nelle pratiche collettive e nelle lotte comuni si trovano i materiali e gli strumenti per compiere questo lavoro di sé su di sé.

In definitiva, e qui concludo, il neo-anarchismo, cioè quella parte che ai miei occhi rappresenta l'anarchismo veramente contemporaneo, presenta caratteristiche che gli sono conferite dalle pratiche di lotta contro le forme di dominio attuale.

Queste lotte non si articolano su base identitarie, sono critiche nei confronti dei discorsi totalizzanti, eliminano ogni prospettiva escatologica, sono decisamente legate al presente, al cambiamento qui e ora degli aspetti esistenziali, si affidano

solo alle politiche prefigurative e puntano a opporsi radicalmente e nell'immediato a certi aspetti concreti, anche se limitati, dei dispositivi di dominio.

Finché è in presa diretta con queste lotte, il neo-anarchismo partecipa al loro immaginario e ne incorpora i tratti principali in un immaginario anarchico che ne viene inevitabilmente modificato. È questo lavoro di modifica dell'anarchismo, nelle linee indicate in precedenza, che definisce il neo-anarchismo.

traduzione di Guido Lagomarsino







intervento di
Tomás Ibáñez
(Pisa, settembre 2009)

Vorrei formulare alcuni commenti a proposito dei nuovi movimenti anti-autoritari e del neo-anarchismo o, come preferisco chiamarlo, l'anarchismo contemporaneo. Non credo, tuttavia, che il nome sia importante né che sia necessario avviare un dibattito terminologico. Infatti, non esiste una corrente, non c'è una dottrina, non esiste un'identità che si rifacciano al neo-anarchismo, e, a mio avviso, proporre l'ennesima aggettivazione a proposito dell'anarchismo non presenta alcun interesse. Secondo me, usare il termine neo-anarchismo è soltanto un modo comodo e provvisorio di menzionare quella parte dell'anarchismo contemporaneo plurale, aperto, non rigido e che è veramente contemporaneo nella misura in cui si trova in sintonia con le caratteristiche e con le esigenze del presente.

Se parto dalla mia esperienza che cosa constato? È quasi mezzo secolo che sono nel movimento anarchico, all'interno del quale la mia militanza ha conosciuto molti alti e bassi. Nel corso di questo mezzo secolo l'anarchismo non è rimasto statico, si sono verificati cambiamenti, ragion per cui l'anarchismo del 2009 non è per niente quello del 1960. In realtà, oggi esiste una parte dell'anarchismo che è cambiata poco rispetto a quella che ho conosciuto nel 1960, ma ce n'è un'altra che è mutata in modo piuttosto significativo, ed è a questi cambiamenti, a queste differenze che, secondo me, rinvia il termine neo-anarchismo.

Bene, se c'è qualcosa di stupefacente, se ci poniamo nella prospettiva degli ultimi cin-

quant'anni, questa è senza dubbio la fortissima espansione dell'anarchismo al di fuori dei confini del movimento anarchico. Certo, l'anarchismo è sempre andato al di là delle delimitazioni, piuttosto vaghe, del movimento anarchico, ma tale espansione si è amplificata in maniera spettacolare con il Sessantotto, poi di nuovo con i grandi movimenti di protesta della fine degli anni Novanta... e ciò costituisce una prima differenza.

Questa espansione dell'anarchismo all'esterno del movimento anarchico non solo è più significativa rispetto al passato, ma riveste anche un aspetto un po' differente. Infatti, non si tratta più di un'espansione di tipo sostanzialmente culturale, come nel caso di certi artisti, cantanti, intellettuali che talora hanno manifestato la loro vicinanza alle idee libertarie. Oggi si tratta di un'espansione che si manifesta nel cuore stesso di certe lotte condotte da movimenti antagonisti, che non si rifanno direttamente all'anarchismo... e questa è una seconda differenza.

Gli inizi di tale diffusione si collocano verso la fine degli anni Sessanta, quando una forma un po' diversa di anarchismo è stata prodotta dalle nuove lotte contro il dominio che avevano cominciato allora a manifestarsi.

In un primo tempo, nella scia del Sessantotto, si è trattato della costituzione dei nuovi movimenti sociali, che lottavano su basi identitarie per il riconoscimento di certi soggetti discriminati e stigmatizzati. Tali movimenti non erano affatto anarchici, ma si avvicinavano all'anarchismo su

certi punti, e, in ogni caso, si allontanavano dagli schemi politici classici, che erano assai più centralisti nelle strutture organizzative e nelle forme di lotta, e che si mostravano assai meno sensibili alla problematica dei rapporti di potere.

In seguito, verso la fine degli anni Novanta, emerge una nuova tendenza, con quel «movimento di movimenti» costituito dal movimento altromondista, un movimento che forse oggi si sta esaurendo, ma che, nonostante la sua enorme eterogeneità e nonostante tutte le critiche che gli si possono rivolgere, non è privo di forti connotazioni libertarie. Infatti, esso è costituito da collettivi e da persone che militano al di fuori delle organizzazioni specificamente anarchiche, ma che ritrovano o reinventano, nelle lotte, forme politiche prossime all'anarchismo sia nei metodi decisionali sia nelle forme organizzative.

Dunque, la grande novità oggi è che il movimento anarchico non è più l'unico depositario, il solo detentore, di certi principi anti-gerarchici, né di certe pratiche

non autoritarie, né di forme orizzontali di organizzazioni, né della capacità di intraprendere lotte con connotazioni libertarie. Tali elementi si sono disseminati al di fuori del movimento anarchico e oggi sono ripresi da collettivi che non si identificano con l'anarchismo, anzi che, a volte, esprimono chiaramente il loro rifiuto a farsi rinchiodare tra le maglie di questa identità.

Se vogliamo dunque parlare dell'anarchismo contemporaneo, dobbiamo tenere accuratamente conto dell'esistenza di queste manifestazioni, perché fanno parte dell'anarchismo in atto, anche se non ne rivendicano il nome, e anche se ne sconvolgono un po' le forme tradizionali. Dobbiamo tenerne conto perché, in definitiva, sono convinto che ciò che importa a tutti e a tutte è che le persone sviluppino pratiche di tipo anarchico, che si impegnino in lotte anti-autoritarie e che manifestino una sensibilità libertaria, più che si schierino, o meno, dietro il vessillo dell'anarchia.

Ecco la ragione per cui, per indicare que-



sto anarchismo che si sta un po' diffondendo, questo anarchismo non identitario, elaborato direttamente nelle lotte contemporanee, ed esterno al movimento anarchico, ho fatto uso dell'espressione neo-anarchismo.

Il neo-anarchismo è effettivamente questo, ma non soltanto, poiché quello che vi ho appena descritto rappresenta solo uno dei due elementi di tale fenomeno. L'altro elemento del neo-anarchismo è costituito da collettivi e da persone, di solito molto giovani, che, pur dichiarandosi esplicitamente anarchici, esprimono però una nuova sensibilità nei confronti di tale appartenenza identitaria. Il loro modo di far propria l'identità anarchica è contraddistinto da un'elasticità e da un'apertura che, da un lato, comporta un rapporto diverso con la tradizione anarchica e, dall'altro, con i movimenti antagonisti esterni a tale tradizione. Di fatto, i confini tra queste due realtà diventano sempre più permeabili, più porosi, la dipendenza dalla tradizione anarchica si indebolisce e, soprattutto, si avverte come tale tradizione debba essere fecondata, arricchita e dunque trasformata e riformulata, mediante inclusioni, e persino tramite ibridazione, mediante una certa mescolanza, con apporti provenienti da lotte condotte nel quadro di altre tradizioni. Non si tratta soltanto di inserire nell'anarchismo elementi di un pensiero critico elaborato fuori di esso, si tratta, soprattutto, della necessità di produrre in comune, insieme ad altri collettivi parimenti impegnati in lotte contro il dominio, con elementi che si inseriscano nella tradizione anarchica, conferendole nuovo impulso. Tale apertura del neo-anarchismo potrebbe essere esemplificata ricordando la famosa frase che dice: «Da soli non abbiamo possibilità, ma inoltre, ciò non porterebbe a niente». Ed è proprio questa sensibilità che ritroviamo nella dichiarazione del PAN, rete planetaria anarchica (Planetary Anarchist

Network), dove, ad esempio, possiamo leggere: «Si tratta di mettere in rapporto i milioni di persone che in tutto il mondo sono concretamente anarchiche senza saperlo con il pensiero di coloro che operano in questa stessa tradizione e, al tempo stesso, arricchire la tradizione anarchica a contatto con la loro esperienza».

Questa ridefinizione identitaria ha ripercussioni sull'immaginario anarchico e ciò è importante perché, come sappiamo benissimo, in generale, non è tramite la preliminare conoscenza dei testi teorici che i giovani si accostano al movimento anarchico. Non aderiscono agli scritti di Proudhon, ma a un certo tipo di immaginario.

Di fatto, l'immaginario si è continuamente arricchito, facendo propri, principalmente, i grandi eventi storici delle lotte contro il dominio, mano a mano che si verificavano; in questi ultimi anni ha fatto propri, ad esempio, le barricate, oltre alle occupazioni e agli slogan del Maggio 68. Dopo il Sessantotto, una serie di fenomeni, come gli anarco-punk o ancora il proliferare degli squat, con l'estetica e lo stile di vita che hanno sviluppato, hanno continuato a rendere mobile tale immaginario. Ma sono stati certamente i grandi episodi internazionali delle lotte contro diverse forme di dominio, dal Chiapas nel 1994 fino a Genova nel 2001, passando per Seattle nel 1999, che lo hanno reso vivo agli occhi dei più giovani. È questo immaginario, un po' diverso se paragonato a quello degli anni Sessanta che, grosso modo, si fermava alla rivoluzione spagnola, che suscita le adesioni identitarie dei giovani anarchici di oggi, ed è chiaro che i nuovi elementi che lo costituiscono ridisegnano, necessariamente, il profilo di tale identità.

Riassumendo, l'identità anarchica contemporanea non è più, nel modo più assoluto, quella di un tempo, né può essere la

stessa, perché l'immaginario nel quale si costituisce si alimenta anche delle lotte sviluppate dagli attuali movimenti di contestazione, le quali, a loro volta, presentano caratteristiche differenti dalle lotte di un tempo.

Aprò una parentesi per sottolineare che queste nuove forme di lotta non compaiono per caso né sono il risultato di una nuova strategia politica elaborata in qualche luogo in maniera deliberata. In realtà, sono il risultato diretto di una ricomposizione e di un rinnovamento dei dispositivi e delle modalità del dominio che accompagnano i cambiamenti sociali di questi ultimi decenni. Le pratiche di lotta contro il dominio stanno cambiando nel momento stesso in cui cambiano le forme di dominio, e ciò è del tutto normale, perché le lotte sono sempre suscitate e definite da ciò contro cui si costituiscono. Sono le nuove forme di dominio apparse nelle nostre società a generare le resistenze attuali e a conferire loro la forma che è loro propria.

Sono dunque le forme assunte dalle lotte dei nuovi movimenti di contestazione a essere incorporate, in parte, nell'anarchismo contemporaneo e che delineano un neo-anarchismo. Quali sono tali forme?

Ebbene, in primo luogo, sembra che le nuove lotte siano volte principalmente a moltiplicare e disseminare i focolai di resistenza contro le ingiustizie, le imposizioni e le discriminazioni, del tutto concrete e chiaramente situate. Non è soltanto il fatto che la prospettiva di una trasformazione globale che produce una nuova società non costituisce più, attualmente, il nerbo che dà vita e orienta le lotte, è assai di più, e cioè che le lotte che aspirano a essere globali o totalizzanti ispirano una certa diffidenza, poiché sono viste come un tentativo di riprodurre, prima o poi, ciò che pretendono di combattere. Infatti, mentre il capitalismo e i dispositivi di dominio

hanno assoluto bisogno di agire sulla totalità della società, le resistenze, invece, si allontanerebbero fatalmente dalla loro precipua ragion d'essere se pretendessero di modellare la società nel suo complesso, in tutti i suoi aspetti. Si tratta dunque di attaccare i processi e le manifestazioni locali del dominio, rinunciando a uno scontro su un piano più generale che necessiterebbe di risorse di potenza pari e natura simile a quelle utilizzate dal sistema stesso per controllare l'insieme della società.

Con tutto ciò, anche se si mira sempre a riunire il più possibile forze e volontà, la costruzione di grandi organizzazioni solidamente strutturate e inserite in un territorio non è più all'ordine del giorno. Al contrario, si bada a difendere la snellezza delle reti che vanno costituendosi, e si evita la cristallizzazione di coordinamenti forti che hanno soltanto una parvenza di efficacia e che finiscono sempre per isterilire le lotte.

In secondo luogo, l'accento è posto sul presente e sulla sua trasformazione, limitata ma radicale. Infatti, lottare non è più soltanto denunciare, opporsi e affrontarsi, è anche creare qui e ora realtà differenti. Le lotte devono produrre risultati concreti senza lasciarsi condizionare dalle speranze per il futuro. Si tratta dunque di strappare spazi al sistema per svilupparvi esperienze comunitarie dal carattere trasformatore, perché è soltanto quando un'attività trasforma realmente e radicalmente una realtà, anche se in modo provvisorio e parziale, che si gettano le basi per andare al di là di una semplice (benché sempre necessaria) opposizione al sistema e per creare un'alternativa concreta che lo sfidi nei fatti.

In questa prospettiva, buona parte del neo-anarchismo si sforza di creare spazi di vita e modi di essere che si pongano in radicale rottura con le norme del sistema e che

facciano nascere nuove soggettività radicalmente ribelli. Come dice un collettivo anarchico degli Stati Uniti: La nostra rivoluzione deve essere immediata e riguardare la vita quotidiana [...] dobbiamo cercare da principio e prima di tutto di modificare il contenuto della nostra esistenza in senso rivoluzionario, più che orientare la nostra lotta verso un cambiamento storico e universale, che non potremo mai vedere nel corso della nostra vita.

Si tratta dunque di agire su un ambiente che noi trasformiamo e che, al tempo stesso, ci permette di trasformare noi stessi modificando la nostra soggettività. Possiamo realizzare tutto ciò creando legami sociali differenti, costruendo complicità e relazioni solidali, che prospettino nella pratica e nel presente una realtà diversa e una vita differente. Come sostiene la rivista francese «Tiqqun», si tratta di stabilire modi di vita che siano di per sé modi di lotta. Tutto ciò non è del tutto nuovo, naturalmente, e lo si può far risalire, con qualche distinguo, ai luoghi di vita creati dagli anarchici della fine del XIX secolo e inizio del XX.

Allora, per sintetizzare, quello che emerge è che le lotte attuali non si articolano su basi identitarie, criticano i discorsi totalizzanti, sono refrattarie a qualsiasi prospettiva escatologica, sono decisamente presentiste e legate al cambiamento, qui e ora, di certi aspetti essenziali, sociali e politici e mirano a opporsi radicalmente e nell'immediato ad aspetti concreti, benché limitati, dei dispositivi di dominio.

L'anarchismo contemporaneo cambia nella misura in cui si trova coinvolto, con altri collettivi, nelle lotte attuali, e inserisce nel proprio bagaglio le caratteristiche principali di tali lotte. In definitiva, l'anarchismo che cambia è l'anarchismo che lotta e che lotta al presente.

Per concludere, mi piacerebbe indicare due o tre problemi che, a mio avviso, il movimento anarchico si trova di fronte.

In primo luogo, occorre chiedersi che cosa potremmo fare per giungere a conciliare, da un lato, la frammentazione, la dispersione, il carattere reticolare, diffuso, mutevole, dei raggruppamenti e delle lotte attuali con, dall'altro lato, una certa stabilità e una persistenza che sembrano necessarie affinché le lotte non costituiscano un'eterna fatica di Sisifo.

Sappiamo che i nuovi movimenti antagonisti, non solo non sono attratti dalla stabilità, ma cercano piuttosto una mobilità costante. Rivendicano la precarietà e la volatilità delle posizioni di scontro, nonché l'assenza di punti fissi e duraturi cui agganciare le lotte.

Allora, possiamo certamente rammaricarci, da una parte, che la dispersione delle lotte, il loro carattere segmentato e frammentato, sembri condannarle a un'atomizzazione che impedisce confluente e sinergie. Infatti, anche quando tali lotte riescono a collegarsi tra loro e a sostanzarsi in grandi manifestazioni politiche, quelle che si profilano sono soltanto confluente effimere che non durano mai nel tempo. Certo, possiamo rammaricarci, ma, da un'altra parte, sembra proprio che le nuove forme di dominio esigano precisamente il tipo di risposta che le nuove resistenze stanno costruendo, mentre altre forme di lotta restano valide soltanto per combattere forme di dominio più classiche.

Da un lato, dunque, fluidità, dispersione, mobilità, come risposte effettivamente adatte alle nuove forme di dominio e, dall'altro, stabilità, persistenza, punti fissi e duraturi, come contrappeso, apparentemente necessario, al carattere effimero delle lotte. Come fare per conciliare queste due esigenze opposte?

In secondo luogo, dato che le lotte attuali sono «presentiste» e non totalizzanti, l'anarchismo deve per questo abbandonare l'intento di cambiare globalmente, e per tutti, la società nel suo complesso?

È vero che la volontà di cambiare la società nel suo complesso e per tutti incontra problemi seri, non soltanto pratici, come ci dimostrano due secoli di storia, ma anche teorici, perché tutto sembra indicare che il cammino che occorrerebbe percorrere per raggiungere questo fine e i risultati ottenuti sarebbero ben lungi dal soddisfare i principi che danno vita alle lotte di emancipazione.

Sembrerebbe dunque che la strategia consistente nello strappare spazi concreti al sistema e a trasformarli radicalmente, nel presente e a livello locale, costituisca una buona opzione. Il problema, naturalmente, come sappiamo da tempo, è che non esiste esternalità possibile rispetto al sistema sociale costituito, che non può che sviluppare una logica totalizzante. Ciò significa che, se non si cambia il sistema nella sua totalità, questo continuerà a condizionare buona parte delle pratiche che si svilupperanno negli stessi spazi trasformati.

Uno dei nostri dilemmi sta in questa tensione tra, da un lato, le conseguenze del

voler cambiare il sistema nella sua totalità, e, dall'altro, le conseguenze derivanti dal non pretendere di farlo. Possiamo risolvere questo dilemma?

Un terzo problema riguarda i vantaggi e i pericoli dell'apertura e dell'ibridazione, derivanti da una maggiore flessibilità dei caratteri identitari anarchici. Se da un lato abbiamo la prospettiva di un arricchimento, di un rinnovamento, di una reciproca fecondazione tra l'anarchismo classico e altre esperienze politiche, dall'altro sono altrettanto percepibili i rischi di destabilizzare i principi costitutivi dell'anarchismo. Allora, come fare per navigare in correnti, piuttosto turbolente, che sembrano spingere verso cambiamenti necessari, e al tempo stesso mantenere la rotta sugli obiettivi che ci hanno spinto a intraprendere la traversata?

traduzione di Luisa Cortese



intervento di
Mário Ruí Pinto

(Pisa, settembre 2009)



Non parlerò di post-anarchismo, in primo luogo perché in questa sala ci sono persone con un pensiero ben più strutturato del mio sull'argomento, come Tomás Ibáñez. In secondo luogo, perché non sono per niente d'accordo con una teoria elaborata da docenti universitari statunitensi non anarchici (che non è il vero problema), ma che l'hanno costruita senza prendere in considerazione un ampio gruppo di pensatori anarchici che hanno costituito il momento di passaggio verso il xx secolo, quali Errico Malatesta, Emma Goldman, Camillo Berneri, Landauer ecc., e altri che, soprattutto a partire dal Sessantotto, hanno avviato l'anarchismo verso il XXI secolo; si tratta di personaggi che ruotano attorno a riviste importanti come, ad esempio, «Volontà», «Interrogations», «IRL» o «A rivista anarchica». Per me, dunque, è un

grave errore elaborare teorie sull'anarchismo partendo soltanto dalle letture dei padri fondatori, e neppure tutti, dimenticando tutta una pratica politica e sociale assai ricca, nonché numerosi teorici moderni.

Parlerò dunque di ciò che conosco meglio, vale a dire l'economia, la globalizzazione e quella che considero la causa più importante della sua ultima evoluzione e sviluppo: le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Parlerò poi degli influssi che queste hanno sui rapporti all'interno del movimento anarchico attuale e anche dei rapporti tra quest'ultimo e i movimenti anti-autoritari nella società contemporanea, in particolare portoghese.

Voglio fare altre due precisazioni, forse polemiche. In primo luogo, io appartengo a quel gruppo di persone che ritengono che ci sia una differenza tra anarchico e libertario o anti-autoritario. A mio avviso, essere anarchico significa avere un «corpo di idee» assai più preciso che essere libertario o anti-autoritario. Se un anarchico è necessariamente anti-autoritario, il contrario non è per forza vero. Questa precisazione diventa importante per spiegare il mio modo di pensare. In secondo luogo, non sono d'accordo con l'uso del termine neo-anarchismo per definire l'anarchismo attuale. Per me, l'anarchismo è sempre stato «neo», sia a livello della pratica, sia a livello delle idee. Preferisco usare l'espressione anarchismo contemporaneo.

Per riassumere, toccherò tre punti:

a) le relazioni tra globalizzazione e nuove

tecnologie dell'informazione e della comunicazione;

b) le conseguenze dello sviluppo di tali tecnologie sulle relazioni all'interno del movimento anarchico;

c) le conseguenze dello sviluppo di tali tecnologie sulle relazioni tra movimento anarchico e movimenti anti-autoritari contemporanei.

1. Economia, globalizzazione e tecnologie dell'informazione e della comunicazione

A mio avviso, e in base alle mie conoscenze dell'evoluzione della società umana, mai il mondo è stato così globalizzato come negli ultimi vent'anni. È sufficiente analizzare i cambiamenti tecnologici, soprattutto a livello delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, ma anche dei trasporti, delle reti di comunicazione in tempo reale, delle microscienze, per arrivare alla conclusione che non siamo mai stati così globalizzati. L'evoluzione tecnologica, soprattutto in questi ultimi venti anni, supera quanto avremmo potuto immaginare quando partecipammo all'Incontro internazionale anarchico di Venezia nel 1984. Ma la globalizzazione avviene non soltanto sul fronte tecnologico. Anche sul piano culturale, sociale, politico o comportamentale tutto diventa globalizzato, e, in questo caso, significa uguale ovunque. E, secondo me, le cose accadono così soprattutto a causa dell'influenza e del ruolo dominante dell'economia globale e delle sue tecnologie in particolare.

La fase attuale del modo di produzione capitalista dipende ancora completamente dal consumo. Per ottenere profitti sempre più elevati, occorre far fruttare le operazioni della produzione, standardizzando e normalizzando le sue numerose fasi, riducendo i costi di produzione e operando econo-

mie di scala. Un esempio semplicissimo: trent'anni fa il design e i colori delle automobili in vendita erano ancora variegati, in ragione dei numerosi produttori indipendenti, mentre oggi, se analizzate a fondo questa industria, tutto si riassume in tre o quattro colori di base e il design di parecchi modelli, soprattutto a livello dei più economici, si assomiglia molto, quale che sia il produttore, peraltro in numero sempre più ridotto a causa della concentrazione. Perché? Perché, in questo modo, lo stesso fornitore può produrre pezzi per parecchi modelli di numerose marche, riducendo i propri costi di produzione e riducendo anche i costi di produzione del produttore finale.

Dunque il capitalismo ha bisogno di ridurre tutto il mondo a un unico mercato mondiale, normalizzato, omologato, distruggendo tutti i modi di produzione pre-capitalisti o non capitalisti che esistevano o esistono ancora. Una situazione simile, ad esempio, si è verificata molto recentemente in Perù, dove è evidente che il capitalismo dominante non può sopportare l'esistenza di altri modelli di produzione o persino di vita, soprattutto quando ciò accade in regioni ricche di materie prime o di risorse. Ha bisogno di distruggere ogni possibilità di scelta alternativa a livello della produzione, ma anche della commercializzazione o del consumo. Naturalmente questo è il ruolo dei governi, ma soprattutto di ben note organizzazioni come il FMI, la Banca Mondiale o il WTO, il cui potere è superiore a quello dei governi dei singoli Stati. Ma è anche il ruolo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione applicate alla normalizzazione della produzione e del consumo.

La fase attuale del capitalismo presenta una differenza enorme rispetto alle fasi precedenti, e consiste nell'incredibile supporto finanziario, derivante precisamente da una globalizzazione di tale funzione e

che non esisteva in precedenza. Mai come ora la circolazione dei capitali avviene in modo così rapido, permanente e senza alcun controllo. Quelle che circolano giorno e notte sono somme incalcolabili, a caccia di investimenti remunerativi senza alcun contatto con la produzione reale. Il tempo della globalizzazione finanziaria tende a disconnettersi dal tempo reale e persino dal tempo di altre attività economiche. A ogni istante nel mondo c'è una Borsa che si apre alla speculazione e un'altra che si chiude. Ma, per far sì che tale globalizzazione finanziaria nascesse e diventasse possibile e normale, sono diventati fondamentali il ruolo e lo sviluppo delle nuove tecnologie. Senza una simile esplosione di sviluppo tecnologico in questa area, una situazione del genere non sarebbe stata possibile.

Tale speculazione finanziaria realizzata a partire dal nulla è diventata la causa principale della crisi attuale. Ho letto numerosi articoli di compagni convinti che questa sarebbe stata l'ultima crisi. A mio parere, questa analisi non era corretta. I marxisti non hanno mai avuto ragione nell'affermare che il capitalismo si sarebbe distrutto da solo a causa delle sue contraddizioni interne. Al contrario, la storia economica ci ha dimostrato che il capitalismo è sempre riuscito a superare le proprie crisi, approfittandone per accedere a un livello superiore di sfruttamento dei lavoratori. Ed è questo che sta succedendo con la crisi attuale. Non è stato per caso che parecchi governi e banche centrali hanno reagito subito alla crisi investendo milioni per sostenere il sistema finanziario. Sanno benissimo che la sopravvivenza del capitalismo oggi passa soprattutto attraverso la sopravvivenza della globalizzazione finanziaria. Mi piacerebbe molto che il capitalismo finisse domani, ma penso che avremo ancora molto da fare per cacciarlo fuori dalla storia.

Secondo me, la fase della globalizzazione e le tecnologie dell'informazione e della comunicazione sono intimamente legate. L'evoluzione e lo sviluppo dell'una è strettamente connesso con l'evoluzione e lo sviluppo delle altre. Non solo, queste sono diventate necessarie e insostituibili per il sostentamento della globalizzazione, e dunque del capitalismo, dato che sono state utilizzate dal sistema ideologico del capitalismo per l'omologazione ideologica e culturale di tutta la società, distruggendo le differenze e neutralizzando la resistenza sorta a partire dalla critica anti-capitalista. A mio parere, l'egemonia ideologica del sistema capitalista ha raggiunto il suo momento più elevato, e ciò costituisce una sfida straordinaria per gli anarchici. Al tempo stesso, l'erosione dello Stato e della rappresentazione politica tradizionale ha prodotto soltanto una mancanza di interesse cinica e globale nei confronti del destino della società e non la ricerca di una società alternativa.

Tale egemonia ideologica ha avuto come ulteriore conseguenza la frammentazione dello spazio collettivo quotidiano delle classi dominate. In precedenza, il vecchio movimento anarchico era riuscito a padroneggiare con successo le tecnologie dell'informazione e della comunicazione di un tempo, che si presentavano soprattutto a livello della stampa, dando luogo a una vera e propria cultura operaia basata sulla lettura collettiva di giornali e riviste. Da qualche anno, grazie soprattutto allo sviluppo di tali tecnologie, che comprendono la massificazione della televisione e del trasporto individuale, il capitalismo ha fatto trionfare un'autentica cultura della competitività interpersonale, dello spezzettamento della società, che ha eliminato la socialità del collettivo.

Ma qual è il paradosso di queste tecnologie oggi?

2. Relazioni all'interno del movimento anarchico

Se, come ho affermato, le tecnologie dell'informazione e della comunicazione sono diventate necessarie e insostituibili per il sostentamento della globalizzazione finanziaria, e dunque del capitalismo, per altro verso, sono diventate altrettanto necessarie e insostituibili per la divulgazione e la promozione delle lotte sociali odierne. Grazie a queste tecnologie, è possibile organizzare una manifestazione da un giorno all'altro, far conoscere una lotta o un movimento di sostegno.

Ma qual è la differenza tra le relazioni all'interno del movimento anarchico attuale e quelle di quarant'anni fa, quando la maggior parte di noi era giovane?

Quarant'anni fa, i valori anti-autoritari difesi dagli anarchici per parecchi decenni emergevano in modo creativo e spontaneo. La critica della società industriale, l'ecologia, il pacifismo, il femminismo, le forme di vita comunitarie sorte a partire dal movimento di controcultura negli Stati Uniti, si sono sviluppati contemporaneamente all'anticapitalismo radicale degli studenti e dei proletari europei negli anni intorno al Sessantotto.

Quella nuova generazione, vale a dire noi, avvicinandosi al vecchio movimento, si confrontava con il problema della distanza che ci separava dai vecchi militanti, che provenivano dalle lotte, assai diverse, degli anni Trenta. Lotte che erano piuttosto sindacali e anti-fasciste, con in sottofondo l'immaginario della rivoluzione spagnola. L'integrazione era stata difficile, a volte persino impossibile da realizzare, il che aveva dato luogo alla convivenza di due forme di rappresentazione anarchica assai chiaramente identificabili. Ma entrambe erano forme di rappresentazione anarchica soprattutto collettive, anche al di fuori delle organizzazioni tradizionali.

Che cosa accade con lo sviluppo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione?

Oggi la situazione è completamente diversa. Creando nuovi spazi di socialità e di comunicazione, e persino di libertà, hanno creato anche nuovi spazi di comunicazione e di militanza personali. Viaggiando nel cyberspazio, possiamo consultare centinaia di blog e di siti anarchici, alimentati giorno e notte, nella stragrande maggioranza, da individui, principalmente giovani, o da piccolissimi gruppi di affinità che intendono informare ed essere informati, che non rispondono agli appelli improntati a un'organizzazione tradizionale, ma che talvolta sono disponibili se una lotta, una discussione o un'altra attività qualunque suscitano il loro interesse, anche quando tali attività provengono dall'esterno del movimento anarchico.

Prendendo a esempio il Portogallo, oltre che nella redazione della rivista «Utopia», faccio parte di una Rede Libertária che dispone di un blog di discussione di testi e articoli e che annuncia tutte le attività anarchiche realizzate dai numerosi gruppi di affinità o da singoli che intendono pubblicizzare le propria attività. A tale rete è iscritta una settantina di persone, il che è significativo per il Portogallo, se si considera che alcuni iscritti come me provvedono poi a estendere il contatto con i loro gruppi. Nelle riunioni periodiche di analisi partecipano sempre le stesse dieci persone. Ma se c'è un appello per fare una manifestazione per il 25 aprile o per partecipare a un concerto con un gruppo che amano, si riescono a raggiungere le trecento persone. Questo spirito di individualità, nel senso liberale del termine, a mio avviso, sarà molto difficile da sbaragliare perché, come ho scritto in precedenza, è il sistema ideologico dominante che lo produce. Notte e giorno, 24 ore su 24, siamo completamente immersi in una cultura che privilegia il

personale, che impedisce la socializzazione, che non motiva alla creazione collettiva. Dunque, anche nel movimento anarchico contemporaneo esiste una tendenza molto forte all'atomizzazione della militanza, a immagine di ciò che accade nella società, perché tale situazione è diventata possibile con le tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Al di là di tale tendenza, c'è un ulteriore fattore da considerare che a mio avviso è molto importante. Se la storia del movimento anarchico è spesso ignorata da questi giovani militanti, ce ne sono molti che la conoscono e che sanno che la maggior parte degli argomenti che stanno al centro delle preoccupazioni odierne – ad esempio, il rapporto dell'essere umano con la natura, la qualità dei prodotti alimentari, l'esaurimento delle risorse naturali, il modo di vivere, il ruolo della scienza, il problema degli alloggi, i diritti degli animali – sono oggetto di discussione da molto tempo, forse in momenti prematuri, da parte della corrente degli anarchici individualisti, considerati spesso marginali da qualche esponente delle grandi correnti della pratica anarchica, gli anarco-comunisti e gli anarco-sindacalisti. E questa costituisce una ragione in più perché la militanza avvenga al di fuori delle organizzazioni e delle formule tradizionali, dunque una militanza di individui che possono convivere temporaneamente con altri individui o con piccoli gruppi di affinità, per organizzare e mettere in pratica iniziative o progetti specifici (occupare un immobile o organizzare un Salone del Libro anarchico, ad esempio), per poi scomparire non appena tale iniziativa o tale progetto terminano. Il successo di questa nuova convivenza diventa importante per la capacità di rappresentazione sociale dell'anarchismo, soprattutto perché, a mio avviso, è questa parte del movimento anarchico che è riuscita a costruire i legami più forti con i movimenti anti-autoritari contemporanei.

Non si possono fare gli stessi errori del passato, se non si vuole ricominciare tutto a ogni cambio di generazione.

3. Relazioni tra il movimento anarchico e i movimenti anti-autoritari contemporanei

Al di là di questa convivenza interna, il movimento anarchico ha sempre assistito, soprattutto a partire dagli anni Sessanta, all'irruzione di tutto un settore libertario, anti-autoritario, che si avvicina o si allontana da noi sull'onda delle correnti della storia e talvolta della nostra ortodossia, della nostra capacità o incapacità di accettare le differenze.

In proposito ricordo un ottimo testo di Rossella Di Leo presentato a un convegno qualche anno fa, che ripercorre la storia di tali relazioni. Concordo con lei sul fatto che il movimento anarchico aveva tutto da guadagnare dalla realizzazione di un'autentica unione di fatto, libera e spontanea, con tale settore. Ma, di nuovo, tutte queste differenti forme di rappresentazione nel passato erano collettive, anche al di fuori delle organizzazioni tradizionali.

Come vediamo, i movimenti anti-autoritari contemporanei hanno nuove forme di organizzazione. Tali organizzazioni sono definite reticolari, ma io preferisco i termini trasversali o orizzontali, senza capi formali, senza alcun riferimento alle forme di espressione politica tradizionale, senza alcun riferimento ai partiti politici, prive di un modo di comunicare tradizionale e con preoccupazioni che vanno al di là della politica o dell'economia. Si tratta di movimenti che si occupano dei diritti degli animali, degli immigrati senza documenti, delle minoranze, che si occupano di ecologia, di urbanizzazione, di agricoltura biologica ecc. Si tratta di movimenti sorti e ispirati dalle lotte contro la globalizzazione –

dal Chiapas a Oaxaca passando per Seattle – con un immaginario collettivo assai diverso da quello della nostra generazione (la rivoluzione spagnola del 1936) e che sono riusciti a mescolare parecchi punti di vista in situazioni concrete. E, di nuovo, conosciamo l'importanza delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione in queste lotte, sia livello della preparazione sia a livello dello sviluppo.

Per riferirmi ancora al Portogallo, l'anno scorso è stata organizzata una manifestazione, al di fuori delle strutture sindacali e convocata attraverso sms, che ha visto la partecipazione di centomila docenti della scuola secondaria, su un corpo insegnante che conta nel complesso centotrentamila individui.

Ancora in Portogallo, dove non esistono organizzazioni tradizionali, è evidente la forte empatia esistente tra questa nuova sfera anti-autoritaria e le nuove forme di militanza anarchica di cui ho parlato in precedenza. È tutta una rete di individui e di gruppi di affinità (Centro culturale libertario di Almada, Centro culturale anarchico di Aljustrel, squat COSA di Setúbal, Terra de Ninguém a Lisbona, Iniziativa libertaria a Porto), che dispongono di sedi e riviste ma che, soprattutto, si mescolano con i movimenti contemporanei per dare corpo alla rivolta. Una rivolta che si esprime in parecchi modi, non tutti necessariamente anarchici, anti-autoritari piuttosto, talvolta molto specifici di un'area geografica e per l'obiettivo della lotta: dal movimento degli occupanti abusivi alle manifestazioni contro l'intervento della polizia; dalle proteste contro la corrida di tori alla distruzione di piantagioni transgeniche...

Contrariamente a quanto accadeva cento anni fa, quando il sindacalismo e il cooperativismo hanno costituito i grandi fattori di mobilitazione degli anarchici, soprattutto degli anarchici organizzati, è la resistenza alla globalizzazione, nel significato più

ampio del termine, portata avanti da nuovi soggetti di lotta, come ho già detto, a mostrare un potenziale di mobilitazione.

Ma fino a quando? A mio avviso, il modello di protesta in auge da più di dieci anni, come a Seattle, durante le riunioni del G8, comincia a esaurirsi. L'esperienza di autogestione positiva del Villaggio alternativo anti-capitalista e anti-guerre (VAAAG) di Annemasse, svoltasi durante la riunione del G8 a Évian nel 2003, è stato un buon tentativo di fare qualcosa di diverso, ma non ha avuto seguito. E, dopo Strasburgo, le critiche dei compagni francesi sono molto forti e indicano già la necessità di un'altra via. Quale?

Non so se qualcuno oggi è in grado di rispondere a questa domanda. Ma, per me, una cosa è certa. Assisteremo alla mobilitazione di nuove forme di organizzazione, o di anti-organizzazione, che si esprimeranno in rivendicazioni e lotte talora riguardanti piccole cose del quotidiano (ad esempio, la richiesta di un maggior numero di piste ciclabili nelle città), e che, tutte insieme, andranno a formare un modo importante di portare avanti le lotte e anche, perché no?, di distruggere il capitalismo. Sta a noi dimenticare qualche volta il nostro rigore «ideologico» e, insieme a questi movimenti, raggiungere una duttilità sociale che certamente aumenterà la visibilità dell'anarchismo.

traduzione di Luisa Cortese

Le illustrazioni pubblicate su questo numero sono di Roberto Gimmi, Mimmo Pucciarelli e Diego Gastaldi.

In quarta di copertina:

Anarchia ortografica?

(foto di Franco La Cecla, Palermo, 2009)



DICEMBRE 2009

Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli
via Rovetta 27, 20127 Milano

corrispondenza: C.P. 17005, Milano 67 - 20138 Milano
tel. 02 28 46 923- fax 02 28 04 03 40

orario di apertura 10:00-18:00 dei giorni feriali - orario di consultazione 14:00-18:00

e-mail: archivio@archiviopinelli.it - web: <http://www.archiviopinelli.it>

c/c postale n. 14039200 intestato a Centro studi libertari, Milano

tutti i numeri precedenti sono liberamente scaricabili dal sito

stampato e distribuito da
elèuthera editrice – via Rovetta 27 – 20127 Milano

