

# L'anarchismo post-classico, il Black Bloc e i nuovi movimenti

Pietro Adamo

## ABSTRACT

*La locuzione «anarchismo post-classico» è entrata nell'uso storiografico negli ultimi due/tre decenni. Non sembra aver sinora acquisito un ruolo di primo piano nella discussione sulla natura e i percorsi del pensiero libertario, ma certamente non si tratta di una semplice etichetta cronologica. A mio parere non si limita a indicare semplicemente l'epoca successiva al «classico», il quale andrebbe, grosso modo, dalla Prima Internazionale alla Guerra di Spagna; ma costituisce un segnale di discontinuità teorica, intellettuale e culturale di enorme rilevanza, che ci permette di cogliere e disegnare una serie di linee di sviluppo, di momenti di snodo e rottura, che spiegano e illustrano le differenze di fondo tra l'esperienza anarchica compresa nel periodo classico e quella che si dipana dagli anni Quaranta del secolo scorso giungendo, più o meno linearmente, sino all'oggi. Se si ritiene giustificato un approccio siffatto, le vicende degli ultimi lustri entro il movimento antiglobalizzazione a partire dal fenomeno Black Bloc alla fine degli anni Novanta sino al più recente Occupy Wall Street – potrebbero essere interpretate non tanto come sorta di un ritorno al «classico», organizzato intorno al recupero di opzioni insurrezionaliste, rivoluzionarie, movimentiste e «politiche», quanto come espressione inedita dell'atteggiamento e dello stesso ethos del post-classico.*

The phrase "post-classical anarchism" has entered historiographical use in the last two/three decades. It does not seem to have so far acquired a leading role in the discussion of the nature and paths of libertarian thought, but it is certainly not a simple chronological label. In my opinion, it does not simply indicate the period following the "classical" period, which goes, roughly speaking, from the First International to the Spanish War;

but it is a sign of theoretical, intellectual and cultural discontinuity of enormous importance, which allows us to grasp and draw a series of lines of development, of moments of juncture and rupture, which explain and illustrate the basic differences between the anarchist experience included in the classical period and that which unravels from the 1940s to the present day, more or less linearly. If such an approach is considered justified, the events of the last decades within the anti-globalization movement to pertain from the Black Bloc phenomenon in the late nineties to the more recent Occupy Wall Street - could be interpreted not only as a kind of return to the "classic", organized around the recovery of insurrectionalist, revolutionary, movementist and "political" options, but also as a new expression of post-classical ethos and attitudes.

## PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO POST CLASSICO;  
STAMPA LIBERTARIA;  
PUBBLICISTICA LIBERTARIA; PARADIGMA;  
CRISI DELL'ANARCHISMO; ANTIGLOBALIZZAZIONE;  
BLACK BLOC; PROSPETTIVA ANARCHICA.

## KEYWORDS

POST CLASSIC ANARCHISM;  
LIBERTARIAN PRESS;  
LIBERTARIAN ADVERTISING; PARADIGM;  
CRISIS OF ANARCHISM; ANTI-GLOBALIZATION;  
BLACK BLOCK; ANARCHIST PERSPECTIVE.

La locuzione «anarchismo post-classico» è entrata nell'uso storiografico negli ultimi due/tre decenni. Non sembra aver sinora acquisito un ruolo di primo piano nella discussione sulla natura e i percorsi del pensiero libertario, ma certamente non si tratta di una semplice etichetta cronologica. A mio parere non si limita a indicare semplicemente l'epoca successiva al «classico» – il quale andrebbe, *grosso modo*, dalla Prima Internazionale alla Guerra di Spagna – ma costituisce un segnale di discontinuità teorica, intellettuale e culturale di enorme rilevanza, che ci permette di cogliere e disegnare una serie di linee di sviluppo e di momenti di snodo e rottura che spiegano e illustrano le differenze di fondo tra l'esperienza anarchica compresa nel periodo classico e quella che si dipana dagli anni Quaranta del secolo scorso giungendo, più o meno linearmente, sino all'oggi. Detto in altri termini, la locuzione in questione propone un quadro del percorso complessivo della tradizione anarchica che mette l'enfasi sulle differenze molto marcate tra i due periodi: differenze che investono alcuni nodi teorici di base della tradizione stessa (il tema rivoluzione, la questione del politico e/o dell'impolitico, la natura e il progetto della società libera, la visione classista della storia, e via dicendo) e le modalità di organizzazione, azione e presenza degli anarchici nella storia e nella società civile. Se si ritiene giustificato un approccio siffatto, le vicende degli ultimi lustri entro il movimento antiglobalizzazione – a partire dal fenomeno Black Block alla fine degli anni Novanta sino al più recente Occupy Wall Street – potrebbero essere interpretate come sorta di un ritorno al «classico», organizzato intorno al recupero di opzioni insurrezionaliste-rivoluzionarie, movimentiste e «politiche». Nelle pagine che seguono esporrò invece una tesi differente: se da un lato buona parte della riflessione anarchica nel crogiolo dell'antiglobalizzazione muove lungo tali linee di recupero, dall'altro alcune tendenze e correnti illustrano grande continuità con l'anarchismo post-classico, entro una tattica che presenta nuovi elementi teorici e metodologici e qualche inedito tassello compositivo nel quadro di riferimento politico (e/o impolitico) dei nuovi movimenti.

1. Che nel momento dell'avvento della politica e della cultura di massa da un lato e del disfarsi del positivismo con tutte le sue certezze filosofiche intorno alla scienza, alla storia, al progresso dall'altro, l'anarchismo stesse subendo una crisi epocale era evidente per buona parte dei suoi protagonisti. Per lo meno dal primo dopoguerra, e in qualche caso anche in precedenza, le lamentazioni sugli errori tattici e strategici del movimento nel suo complesso, sulla sua perdita di presa sulle masse operaie e contadine, sul suo isolamento rispetto alle altre forze della sinistra rivoluzionaria, sull'incapacità degli anarchici di fronteggiare le nuove sfide sociali e politiche, sul loro attardamento nelle questioni filosofiche e scientifiche, e, di converso, gli incitamenti a rinnovare, rinverdire, ripensare, sino agli estremi dell'ammodernamento e della revisione, sono la materia prima della stampa e della pubblicistica libertaria. Sono molti a cogliere un decisivo mutamento di clima, un disastroso assottigliarsi dell'orizzonte delle possibilità, una significativa riduzione di presenza, impatto e influenza: da Rocker a Malatesta, da Fabbri a Tucker, da Berneri ad Armand a Borghi, per citare i maggiori, cui si uniscono però una pleora di militanti, attivisti, pubblicisti, scrittori, artisti, e via dicendo, tutti uniti nel cogliere, descrivere e lamentare una «crisi» strutturale nel pensiero e nell'azione degli anarchici. Certo, abbiamo anche molti che si esprimono altrimenti, che inneggiano alle lezione dei maestri, che insistono sul valore imperituro del messaggio e delle idee dei Bakunin e dei Kropotkin, che reiterano la loro fede e la loro fiducia non solo nei valori del «classico», ma anche nella sua morale, nella sua antropologia, nella sua filosofia politica, nella sua strategia di movimento. Nel 1934, di fronte a un Berneri che si interroga sul senso ultimo delle scelte e delle strategie anarchiche in un mondo segnato da nuove scienze e crisi della fisica classica, relativismo e psicanalisi, nichilismo e volontarismo, il suo interlocutore Max Sartin (al secolo Raffaele Schiavina), caparbiamente convinto delle salde verità ultime della tradizione e del tutto incapace di cogliere le novità epistemiche ma anche politico-culturali cui si

riferisce Berneri, non trova di meglio che proclamare «Difendiamo l'800! Ne vale la pena».<sup>1</sup>

Di fatto la guerra di Spagna, pur costituendo un po' ovunque in Europa e nelle Americhe un motivo di rinnovata speranza, si legge oggi non solo come un'ulteriore disillusione che stimola un atteggiamento di distacco e di sfiducia, e quindi di allontanamento dalla teoria e dalla pratica degli anarchici da parte di molti, ma anche come il punto d'arrivo di uno stile di pensiero e di azione, di un immaginario complessivo legato a idee e paradigmi che non sembrano più cogliere adeguatamente la realtà complessa e cangiante dell'Occidente capitalista nel suo momento di passaggio a una politica e una cultura massificate. Pur se nei decenni successivi gli anarchici godranno ancora, in alcuni momenti (in particolare intorno e dopo il '68 e nei recenti momenti caldi della lotta antiglobalizzazione di cui ci occupiamo qui), di una rinnovata presenza e influenza, si tratterà comunque di presenze e influenze dalle modalità molto differenti da quelle teorizzate e praticate nel momento «classico»: ovvero, proprio del frutto di quelle mutazioni complessive di immaginario, di teoria politica, di interpretazione storica, che costituiscono i grandi punti di rottura tra classico e post-classico. D'altro canto, i costituenti stessi dell'esperienza post-classica, pur presentandosi precipuamente come confutazione e contestazione del paradigma dominante della «classicità» (rivoluzionario e insurrezionalista, classista e materialista, comunista e costruttivista), sembrano anche indicare una certa continuità con alcune esperienze e tradizioni minoritarie nello stesso anarchismo di quel periodo. Penso non solo a gradualisti, educazionisti, comunalisti, mutualisti e via dicendo (ovvero a quelle correnti che, in un modo o nell'altro, rifiutano di sottoscrivere sino in fondo la vulgata classista/rivoluzionaria), ma anche a coloro che, lavorando entro la logica dominante del classico, annodano la loro riflessione al tema della libera sperimentazione: a partire dagli intellettuali spagnoli anticomunisti che negli anni '80 dell'Ottocen-

<sup>1</sup> M. S[artin], postilla a C. Berneri, «Il libero pensiero», *Aunata dei Refrattari*, 15 settembre 1934, p. 4.

to inventano la locuzione «anarchismo senza aggettivi» (Mella, Tarrida del Marmol) passando agli anarchici americani che si immaginano già oltre la rivoluzione (Warren, Spooner, Tucker) per finire con i fautori del comunismo libertario che scoprono le virtù del pluralismo e dell'anticostruttivismo in chiave antitotalitaria (Fabbri, Malatesta, Goldman, Rocker in tarda età, i più giovani Abad de Santillan, Berneri, Graham, tra i tanti). Tra questi molti giungono a una visione «aperta» della società post-rivoluzionaria, definita come la cornice di una complessiva libertà di sperimentare differenti soluzioni sociali, politiche, economiche, sessuali, e via dicendo, che prescinde da qualsiasi piano o scelta precostituita, se non quella appunto in favore di libertà e autonomia.

Dal punto di vista sociale e culturale, i mutamenti strutturali più importanti nell'esperienza anarchica nel secondo dopoguerra mi sembrano due. In primo luogo, abbiamo una trasformazione geopolitica e linguistica. L'anarchismo classico si radica solidamente nell'Europa latina e mediterranea (Italia, Spagna, Francia), pur non mancando di rilevanti punti d'appoggio altrove (Germania e Russia, in minore Est Europa, Belgio, Inghilterra, e poi, come esito di esportazione europea, Stati Uniti, Argentina, Uruguay). I suoi capiscuola scrivono principalmente nelle lingue di quei tre paesi (anche se, in alcuni casi evidenti, vantano altre origini linguistiche); come movimenti di massa, là trovano i loro successi più significativi e là sono maggiormente presenti. L'anarchismo post-classico pensa e scrive soprattutto in inglese. Con qualche eccezione individuale e un momento/luogo tipico (il '68, soprattutto francese), i maggiori pensatori, le correnti, le tendenze, le riviste più influenti, sono stanziati negli Stati Uniti, e talvolta, più per comunanza linguistica che per altro, nelle isole britanniche. I fenomeni culturali più interessanti e fecondi nelle altre zone del mondo non di rado fanno riferimento proprio a tali esperienze (anche qui, con la parziale eccezione dei nostri cugini d'oltralpe).

Il secondo mutamento decisivo è dato dall'esito della stessa crisi dell'anarchismo lamentata sin dagli anni Venti. In un contesto culturale

caratterizzato dalla massificazione del politico e delle modalità di comunicazione, nonché dal miglioramento complessivo delle condizioni di vita dei più, elementi che rendono sempre più difficile e persino obsoleta la posizione classista e rivoluzionaria avanzata dalla gran parte dei movimenti anarchici e social-comunisti nei paesi del primo mondo, quel legame quasi organico che era andato stabilizzandosi nel periodo classico tra *intelligenza* e militanza va man mano dissolvendosi, scollando sempre più i pensatori dal movimento in senso stretto. Il fenomeno sembra configurarsi come prodotto di una doppia causa. Da un lato i differenti movimenti nazionali si spezzettano sin quasi a disgregarsi, divenendo organizzazioni prive di riferimento nei grandi numeri, ovvero non più in grado di trasmettere idee, atteggiamenti, soluzioni a quelle masse teoricamente destinate a farsi protagoniste della storia e – soprattutto – di una qualche rivoluzione significativa. Dall'altro lato, la crisi del movimento come cinghia di trasmissione rende molto più autonomi gli intellettuali e i pensatori di maggior peso, che spesso si formano al di fuori delle reti di militanza, non le concepiscono più come punti di riferimento significativi, non si presentano come loro portavoce. Questo effetto di scollamento caratterizza in modo precipuo l'anarchismo post-classico: i suoi esponenti più rappresentativi o hanno come punto di riferimento comunità, gruppi e spazi molto ridotti o lavorano e pensano totalmente al di fuori di una logica di movimento. Con alcuni esiti certamente paradossali. I due più maturi e «pesanti» esponenti italiani della logica post-classica nella sua complessa articolazione sono probabilmente Cesare Zaccaria e Nicola Chiaromonte. Il primo, uomo di movimento sempre considerato un po' eccentrico, a un certo punto abbandona la militanza attiva per pura stanchezza politico-intellettuale (e un poderoso motivo privato), ma diventa noto per un suo (assolutamente mitologico, cioè inesistente) passaggio al liberalismo. Il secondo è considerato anarchico solo negli Stati Uniti, dove si studia la sua associazione con la rivista *politics* di Dwight MacDonald e si legge la sua carriera in relazione a quella di quest'ul-

timo, mentre in Italia lo si considera in genere un liberal-conservatore, sulla scorta della sua direzione di *Tempo presente* e del suo viscerale anticomunismo. In Francia lo scollamento si fa evidente nel '68 e nei suoi strascichi nei decenni successivi, quando i maggiori rappresentanti della visione libertaria sembrano provenire sì da esperienze di movimento e di cultura di movimento, *ma non di quello anarchico*: vedi un Vaneigem (che viene dal situazionismo), ma anche un Lefort, un Castoriadis, un Abensour (figli di *Socialisme ou barbarie* e del suo eterodosso consiliarismo trotskysta). È probabile che il testo che meglio sintetizza le posizioni post-classiche sia T.A.Z. di Hakim Bey (acronimo del terzo capitolo [il primo nell'edizione italiana] del testo, *The Temporary Autonomous Zone*), libro scritto in una forma certo atipica per un saggio cultural-(im)politico, dovuto alla penna di un intellettuale che si muove tra sufi e controcultura e che guarda più a Timothy Leary o all'individualista italiano Enrico Arrigoni che non a un qualche «movimento».

Questi fattori di mutamento nella formazione e nei riferimenti dei pensatori post-classici costituiscono il punto d'avvio di una riflessione che per alcuni versi giunge a rovesciare il paradigma classico dominante. Se si volesse riassumere: non è del tutto sorprendente che, nel momento in cui le masse operaie, contadine e sottoproletarie punto di riferimento di un Bakunn, di un Kropotkin, di un Malatesta si trasformano nei piccoli gruppi di *bohemiens*, poeti e artisti che affollano (per così dire ...) i bar, i teatrini, le librerie, le aule universitarie e persino i saloni delle associazioni anarchiche di New York e San Francisco negli anni quaranta, ovvero dei luoghi in cui il paradigma post-classico prende forma, l'anarchismo abbandoni i progetti di rivoluzione epocale sulla base di una violenza politica organizzata e passi a elaborare un'ideologia di resistenza non violenta, che si costruisce su tesi di autonomizzazione esistenziale e di secessione etica per piccoli gruppi, cui si demanda il compito di formare un immaginario e una controsocietà alternativa, luogo di vita degna di esser vissuta ma anche prefigurazione possibile di futuri spazi

liberati. Di fatto, l'anarchismo che si pensa tra New York e San Francisco negli anni Quaranta, intorno a rivistine come *Retort*, *Resistance*, *The Ark*, *politics*, e che trova sponde di rilievo in alcuni membri delle redazioni dell'inglese *Freedom* e dell'italiana *Volontà*, guarda alle correnti dominanti del «classico» in modo radicalmente critico. Rinuncia alla rivoluzione come evento di rottura della storia, la giudica sì in positivo per la sua capacità di sconvolgere gli assetti psicologici e l'immaginario sociale, ma la ritiene nel contempo dannosa per la libertà e foriera di esiti totalitari. Gli antepone una rivoluzione al/del quotidiano, che passa in primo luogo per una ristrutturazione dell'immaginario, ovvero per l'emancipazione individuale rispetto al conformismo ideologico e culturale che sembra essere il principale strumento di dominio dei ceti e dei gruppi che esercitano il potere reale; in secondo, per la capacità di formare legami e vincoli tra le persone autonomi rispetto agli spazi del sociale e del politico disegnati dalla società massificata; in terzo, per una concettualizzazione «porosa» della società capitalistica, ritenuta capace di concedere spazi di libertà e di azione autonoma dove sia possibile costruire socialità alternative. In sostanza, un ripensamento del concetto di libera sperimentazione sganciato dalla prospettiva della rivoluzione come orizzonte di aspettativa e applicato alla sfera del quotidiano come modalità di interrelazione tra individuo e società. Da qui una riconsiderazione del soggetto rivoluzionario, prima caratterizzato per la sua posizione sociale o per la sua funzione nell'assetto produttivo totale, ora per la sua capacità e volontà di costruire spazi di autonomia: non più (non solo) operai e contadini, ma artisti, intellettuali, professionisti, tecnici, eccetera, che nel corso degli anni Sessanta diventeranno studenti, comunitari, *hippies*. Ma anche una riconsiderazione impolitica (piuttosto che antipolitica) della sfera del politico: l'orientamento verso una versione microsociale, esistenziale e culturalistica della resistenza/rivoluzione sottintende il totale rifiuto della dimensione della politica, pensata come truffa/trappola non solo nei suoi aspetti di costruzione dell'istituzione (in ciò in piena linea con la tradizione asten-

sionista e antipolitica anarchica) ma anche nei suoi aspetti esistenziali, ovvero fondata su ineliminabile vocazione verticistica costruita su forza e violenza, strutturazione burocratica dei rapporti tra gli individui, punto di aggregazione di un immaginario conservatore e immobilista. In sostanza, una strategia che accetta l'ormai acclarata marginalizzazione socio-politica della tradizione, valorizzandone piuttosto l'istanza critica, decostruttrice, utopistica, muovendosi creativamente tra, diciamo, un Ernst Bloch e un Michel de Certeau.

Nel mezzo secolo e più che ci separa dai giovani newyorchesi e sanfranciscani che hanno ripensato in tal modo la tradizione, il pensiero anarchico di maggiore originalità si è spesso mosso lungo questa linea esistenzial-impolitica, con differenze di declinazione anche pesanti, strutturazioni più o meno contingenti, esiti a volte contrastanti. Tuttavia, due personaggi tanto diversi quanto (poniamo) Paul Goodman e Cornelius Castoriadis trovano un significativo *trait d'union* proprio nella logica più profonda del post-classico: ovvero una logica gradualista-esistenzialista che punta a liberare l'immaginario (e quindi la pratica sociale) in una prospettiva libertaria e autonomista e che, al massimo, considera positiva la rivoluzione/insurrezione non per gli esiti che eventualmente raggiunge (e che i due, entrambi avversari feroci di ogni totalitarismo, in particolar modo di quello comunista, paventano in identica misura) ma appunto per la sua capacità di minare conformismi e stili di pensiero tradizionali e (per ciò stesso) autoritari. A mio parere, tale logica è condivisa anche da una buona parte degli anarchici attivi nei nuovi movimenti, anche se le forme della contestazione, le modalità del nuovo *street fighting* e le motivazioni addotte dai protagonisti sembrano talvolta suggerire altrimenti.

2. I movimenti antiglobalizzazione vanno costruendosi nella seconda metà degli anni Novanta, in un coacervo di gruppi, organizzazioni e networks vari, dagli orientamenti, dalle strutture e dalle ispirazioni alquanto disperate. Si va da enti piuttosto istituzionaliz-

zati e integrati, dipendenti da partiti o sindacati, a ong con obiettivi mirati, da gruppi che muovono dalle esperienze degli anni Sessanta (ecologisti, femministe, antinucleari, cristiani radicali, eccetera) ad associazioni fondate per incoraggiare specifiche campagne di boicottaggio o sensibilizzazione (stile Drop the Debt di Jubilee 2000), dai raggruppamenti che guardano alle nuove esperienze terzomondiste (come la zapatista Ya Basta o Via campesina) agli epigoni della sinistra rivoluzionaria novecentesca. Alcuni di questi hanno strutture interne articolate, altri hanno stili di autocostruzione informali, occasionali, funzionali e decentrati: gruppi di affinità, squadre di azione «volanti», e via dicendo. Per tutti la rete e i suoi strumenti, ovvero la capacità di trasmettere informazioni, la facoltà di coordinare presenza e azione, e anche il farsi comunità orizzontale e (quasi) non gerarchica, è mezzo non solo indispensabile ma di fatto identitario. Un mondo certamente disparato, complesso e diversificato, con progetti e istanze alquanto divergenti, ma unito dalla critica del neoliberalismo rampante, della inedita finanziarizzazione del mondo, dei processi di svuotamento della democrazia da parte di multinazionali, *corporations* e poteri forti vari. Un mondo che prende ben presto a radunarsi, a coordinarsi, a farsi insomma soggetto in grandi momenti di raccordo come i global forum e i vari controvertici che si sono succeduti a partire dal 2000 circa. I no-global cominciano però a farsi davvero vedere e sentire in occasione dei raduni dei loro avversari, con grandi contromanifestazioni: nel maggio del 1998 a Birmingham in occasione del G7, poi l'anno successivo a Colonia, L'Aja, Monaco. Alla fine di novembre, a Seattle, con un'audace strategia di occupazione e guerriglia urbana il movimento impedisce il radunarsi del WTO. Da quel momento in avanti è un susseguirsi di incontri/scontri, con un sempre più marcato uso della violenza, soprattutto da parte dei tutori dell'ordine: a Praga nel settembre del 2000, a Napoli nel marzo 2001, a Quebec City il mese successivo, a Göteborg in giugno e infine a Genova, alla fine di luglio, dove l'appena insediato secondo governo Berlusconi sembra dare mano libera alle forze di

polizia, che impiegano la maniera forte, con i duri scontri per le strade che portano alla morte di Carlo Giuliani e gli incivili eventi alla Diaz. La crescita del movimento si scontra poi con il muro dell'11 settembre, che sembra ridisegnare, almeno per qualche anno, la mappa e la prospettiva dell'antagonismo no-global.

Gli scontri di Seattle, di Quebec City, di Göteborg, e soprattutto quelli di Genova sbalzano in primo piano la discussione della cosiddetta «violenza» del movimento, che i media assecondano con gusto. Al centro della discussione, i Black Bloc, o meglio coloro che praticano la «tattica» di guerriglia urbana nota con quel termine. Gli stessi massacratori della Diaz sostengono di esser stati costretti a intervenire a causa della presenza di un gruppo di Black Bloc nel cortile della scuola. Nello *street fighting* del 1999-2001 sono questi a farsi notare maggiormente: in parte perché mettono in atto strategie di contenimento e di «intradamento» strategico delle forze dell'ordine rispetto allo svolgersi delle manifestazioni stesse, in parte perché praticano una distruzione programmatica e simbolica degli oggetti che meglio rappresentano, a loro parere, la logica del potere e delle forze messe in atto da grandi banche, *corporations*, multinazionali, eccetera. È questo loro aspetto da *casseurs* che ne fa un fenomeno mediatico e che manda in sollucchero media, giornalisti e politici vari, dai giorni di Seattle a quelli, più recenti, dell'inaugurazione dell'Expo a Milano, il 1 maggio 2015. Il fenomeno ha dato vita a un'imponente letteratura, tra storia, filosofia e sociologia, che sembra poter vantare un discreto *target* piuttosto interessato al tema. Ha costruito piccole fortune editoriali, soprattutto nel mondo di lingua inglese (penso per esempio all'AK Press), con un mondo di studiosi e polemisti di buon successo (vedi per esempio David Graeber, che in Italia, dopo esser stato identificato giornalmisticamente come «creatore» di Occupy, è passato in un battibaleno da piccoli editori d'area a Rizzoli e Il saggiatore). Non intendo qui soffermarmi né sulla questione del rapporto tra Black Bloc e movimento no-global, né sul tema della violenza tra i nuovi movimenti nel loro complesso; intendo invece concentrarmi sul posizio-

namiento del Blocco nero tra le file anarchiche e sulle sue implicazioni per quanto riguarda la relazione tra tale posizionamento e la tradizione libertaria.

La stragrande maggioranza degli adepti rivendica apertamente la propria appartenenza all'anarchismo. Uno dei primi documenti di rilievo prodotti dall'interno del blocco nero, la *Letter of Mary Black*, esprime il principio con nettezza: «Siamo quasi tutti anarchici, anche se la maggioranza degli anarchici non si coprirebbe il viso con una bandana nera e non spaccherebbe le vetrine dei McDonald's». Altrettanto fa un documento analogo, anch'esso anonimo e anch'esso pubblicato dopo i fatti di Genova e la morte di Giuliani: «Prima di tutto, io sono un anarchico, e ciò che segue è stato scritto perché occorre che molto della posizione anarchica sulle tattiche dello *street fighting* sia spiegato». <sup>2</sup> Altri attivisti sono più prudenti ed ecumenici, nell'evidente sforzo di attrarre quanti più proseliti possibile. Nell'aprile del 2000, in occasione della manifestazione a Washington contro il Fondo Monetario Internazionale, alcuni partecipanti si dichiarano in favore di «mutuo appoggio, democrazia diretta e libera associazione», una triade che dichiara con una certa chiarezza (per lo meno per i *cognoscenti*) l'appartenenza, con un successivo appello, altrettanto significativo, ad «autonomi, anarchici, marxisti libertari antistatalisti, wobblies, sindacalisti e comunisti consiliaristi». <sup>3</sup> Tuttavia, le dichiarazioni di appartenenza restano spesso epidermiche, specialmente nell'area della comunicazione, sulla superficie della parola stessa, con rivendicazioni che affermano con forza un'identità, senza poi che si senta il bisogno di discutere o spiegare l'identità in questione. Non a caso comunicati, documenti, manifesti e letteratura varia provenienti dall'interno del blocco hanno una pesante (e ovvia) enfasi sulle ragioni

<sup>2</sup> «La lettera di Mary Black», tr. it. parziale in *Libertaria*, ottobre/dicembre 2001, p. 17; Anonymous, «Anarchist / Black Bloc Motivations», 2001, dattiloscritto, p. 3, ora <http://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-anarchist-black-bloc-motivation>.

<sup>3</sup> «A16 Revolutionary anti-capitalist bloc statement», in *The Black Bloc Papers*, a cura di D. Van Deusen e X. Massot, Breaking Glass Press, Shawnee Mission 2010, p. 55.

dell'attivismo, che per alcuni diventa di fatto un *criterio* stesso per la riflessione intellettuale e l'approfondimento teorico. <sup>4</sup> Per questo motivo si incentrano spesso sulle giustificazioni e le spiegazioni della tattica del Black Bloc, spingendo quasi l'osservatore a chiedersi se il generale rimando all'anarchismo non tenda a configurarsi più come ulteriore (e banale) giustificazione della tattica di *street fighting* in discussione che non come illustrazione dei presupposti culturali e politici del movimento.

Il Black Bloc come strategia di gestione delle manifestazioni pubbliche antagoniste si articola sostanzialmente in due direzioni: da un lato la protezione dei manifestanti dalla violenza delle forze dell'ordine, decisamente in *escalation* dai tempi dei primi cortei *no global*, e il raggiungimento degli obiettivi che a volte tali cortei si pongono (la violazione delle zone rosse, tanto per dire); dall'altro – e in questo sta la maggior novità dell'approccio – la distruzione programmata di quelle parti dell'arredo urbano che richiamano simbolicamente il potere dei grandi enti economici, delle multinazionali, delle banche, e così via. È evidente che tale strategia accetta e anzi valorizza l'uso della violenza, sia in chiave di confronto fisico con polizie e affini (si pensi all'impatto metaforico delle Tute bianche), sia come strumento di rappresentazione simbolica di un antagonismo integrale. È altrettanto evidente che ciò sbalza in primo piano il tema, non solo per l'ovvia attenzione mediatica, ma anche per i suoi risvolti culturali e politici entro la logica e le interpretazioni del movimento *no global*. Tuttavia, è opportuno ricordare che le discussioni sulla questione della violenza innescate dalla tattica Black Bloc trovano ampio riflesso tra gli stessi anarchici, tutt'altro che concordi o monotono sull'argomento, e danno vita a un intenso dibattito un po' ovunque. Una giovane tuta nera, «che legge cose anarchiche da non più di cinque anni», sostiene che si tratta «di una tattica, anche pericolosa, non sempre appropriata». Registra così che in genere «gli

<sup>4</sup> L'israeliano Uri Gordon ha scritto un bel libro su questo passaggio, sottolineando il concetto nel sottotitolo: *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*, Pluto Press, London-Ann Harbor 2008.

anarchici la attaccano per la violenza che implica e perché incoraggia qualcuno ad assumere ruoli di leadership». Il sopra citato autore di «Anarchist / Black Bloc Motivations», pur sostenendo le ragioni del Blocco nero, ammette che «la violenza è un problema», giudica necessario un confronto tra i più tradizionalisti sostenitori dell'azione diretta non-violenta, ritiene importante separare, nelle manifestazioni, i diversi settori del corteo intenzionati a impegnarsi «a diversi livelli». Dopo Genova dalla Germania arrivano critiche perché l'incendio di tre banche ha messo «in pericolo gli abitanti» degli appartamenti vicini. Ma la discussione si scalda proprio in relazione al senso profondo della tattica Black bloc. Esempio di questo genere di critiche è l'intervento dell'italiano Salvo Vaccaro, militante anarchico di lungo corso, che, pur non risparmiando annotazioni critiche su altri aspetti della questione (l'incapacità del gruppo di cogliere le differenze di contesto nazionali), insiste sul punto principale: la strategia di distruzione simbolica del Blocco nero non solo implica un *no future* imperniato «su uno sfogo ribellistico immediato» ma soprattutto propone un modello di vita incapace di «sottrarsi alla fascinazione del brand», incapace di proporre un'«alternativa di vita per tutti e per ciascuno, in cui si possa esistere senza McDonald's, senza Exxon, senza Nike». L'insistenza – altrettanto mediatica di quella dei giornalisti assatanati di spettacolo – sui simboli della merce mostra così «un'integrazione sistemica» con quello stesso mondo global-capitalizzato che ci si propone di abbattere. L'intervento di Vaccaro (e di altri sulla stessa linea) sottolinea uno degli aspetti centrali delle attività del Black Bloc: la sua dipendenza dagli strumenti di comunicazione di massa, per i quali – e nella logica dei quali – l'attività stessa viene concepita e svolta, facendosi ulteriore tassello della debordiana società dello spettacolo. Anche gli osservatori esterni più smalzati notano l'incongruenza: a meno di un mese da Genova Giovanni Sartori scrive sul *Corriere della Sera*, per fare un esempio, che «i popoli di Seattle sono un fenomeno inedito che si impernia su video-eventi [...] a loro volta alimentati da un popolo "in rete".

[...] Dunque la differenza la fa la televisione. E la televisione privilegia lo spettacolo, la piazza, lo scontro».<sup>5</sup>

3. Da entro il Blocco nero (o dai suoi immediati dintorni) possiamo così distinguere due poli, due estremi, entro cui si svolge la discussione. Nel primo le motivazioni anti-pacifiste e le giustificazioni della violenza sono colorati dal linguaggio quasi standard della sinistra europea: rivolta, rivoluzione, scontro di classe, classe operaia, eccetera. Non che questo voglia in genere dire il sacrificio della prospettiva anarchica di lungo periodo, ovvero della natura schiettamente sociale (e non politica) della visione della rivoluzione a venire. Pur salvaguardando quindi la specificità anarchica, non di rado attivisti e scrittori usano concetti e stilemi che sembrano dovere molto alla tradizione socialista classica e che sembrano acquisire vivacità e presenza in ragione delle suggestioni della militanza, dell'impegno, della lotta. L'impressione generale è però che questi rimandi siano epidermici come la stessa dichiarazione di appartenenza all'anarchismo. Si tratta di usi linguistici spesso irriflessi, spesso frutto di *vulgate*, di nozioni trite e ritrite, di frasi fatte, di slogan ripetuti quasi come cantilene ideologiche. Si veda l'uso del termine «classe». In occasione dell'inaugurazione alla presidenza di George Bush molti organizzazioni antiautoritarie propongono di radunarsi all'insegna dello slogan «Guerra di classe ora --- per una società senza classi e senza Stato», ripetendo poi più volte l'esperimento. I membri del Barricada Collective di Boston, firmatari della dichiarazione, dichiarano di lavorare per «costruire la coscienza di classe», si pronunciano contro tutto ciò che causa «divisioni artificiali nella classe operaia», inneggiano alla «guerra di classe» e sostengono che «la questione della

<sup>5</sup> «Interview with Lady concerning the Lewiston Black Bloc» (2002), in *The Black Bloc Papers*, cit., pp. 233-34; Anonymous, «Anarchist / Black Bloc Motivations», cit., p. 5; *Tagezeitung*, 1 agosto 2001, citato in D. della Porta, *I new global*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 64; S. Vaccaro, «Io che non ho visto Genova», *Libertaria*, ottobre-dicembre 2001, p. 11; G. Sartori, «I popoli di Seattle sono video-eventi creati da Internet», ora in Id., *Mala Tempora*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 405.



violenza rivoluzionaria deve esser posta da un punto di vista tattico e non ideologico» (uno dei loro membri saluta con un «Per la guerra di classe»). Gli anarco-comunisti americani lanciano lo slogan «non guerra ma guerra di classe», ottenendo anch'essi un certo successo. Ovviamente, non tutti sono disposti a servirsi di questi slogan in modo tanto acritico: quattro anarchici che partecipano alla manifestazioni contro la Convenzione democratica a Los Angeles nell'agosto 2000 scrivono, non senza una punta di ironia (elemento scarso in questo genere di letteratura), di non ritenere «che la locuzione “guerra di classe” sia una buona metafora per ciò che fanno i manifestanti. [...] L'immunologia offre una metafora migliore, perché il benessere democratico di questa nazione si è ammalato. Le corporazioni sono un cancro che ci ucciderà se le lasciamo fare. [...] Noi facciamo quel che possiamo per eliminare il cancro».<sup>6</sup>

Uno dei primi interventi articolati sul tema che riprende con convinzione tali slogan, il *pamphlet Against the Corpse Machine: Defining A Post-Leftist Anarchist Critique of Violence*, molto polemico con le organizzazioni della galassia no-global che insistono sul pacifismo e la non-violenza (soprattutto nelle manifestazioni), offre il pezzo forte con un rapido *excursus* sulla relazione anarchismo-violenza, condendolo con molti esempi dall'epoca d'oro degli attentati e sequela di citazioni laudatorie per Caserio, Vaillant, Berkman, Most, Galleani, Malatesta, Durruti, Makhno, e via dicendo. L'autore conclude sostenendo che i più influenti anarchici italiani ed ebrei del periodo erano tutti fautori dell'«insurrezione e della propaganda del fatto», anche se, ammette proprio a malincuore, «la violenza non è mai stata incontro-

<sup>6</sup> «A Call for a Revolutionary Presence at the Presidential Inauguration», in *The Black Bloc Papers*, cit., p. 111; «Black Bloc Perspective of Boston 03 by Nicolas of the Baricada Collective, October 4, 2000», in *ivi*, p. 84; NEFAC (North Eastern Federation of Anarcho-Communists), «When War Starts the World Stops!», in *ivi*, p. 268; Antibody, Spazz, Sketch, Entropy, «Letter from four Persons who Were in the DK2 Black Bloc», in *ivi*, p. 81. L'autopresentazione del Barricada Collective si trova entro la loro rivista *Barricada. Revolutionary Leftist Publication of the Barricada Collective*: per esempio n. 2, December 2000, p. 2.

vertibile [*uncontroversial*]]».<sup>7</sup> Un altro acerrimo avversario dei sostenitori a oltranza nella non-violenza, l'americano giramondo Peter Gelderloos, sembra maggiormente consapevole dei rischi di un'accettazione argomentativamente acritica degli slogan in questione. In un suo fortunato *pamphlet* del 2004, ristampato (con un editore più prestigioso) nel 2007 e ampiamente circolante in rete, Gelderloos spiega che le ragioni del pacifismo a tutti i costi sono inerentemente patriarcali e razziste (nel senso che nell'organizzazione pratica della presenza degli antagonisti e dei manifestanti i bianchi e i maschi sono favoriti dalla loro posizione sociale, economica, culturale, e così via). Più significative e rivelatrici le sue obiezioni di fondo: di fatto, egli sostiene che le strategie della non violenza sono «strategicamente e tatticamente inferiori»; l'atteggiamento implica che il criterio per definirle – e contrapporle ad altre che sono, si suppone, «superiori» – dipenda dagli obiettivi, dai fini, che il movimento si propone. Secondo l'americano le strategie in questione sono quattro. La prima è il *morality play*, ovvero il tentativo di organizzare la comunicazione pubblica e mutare il modo in cui pensano le persone (giudicato inefficace di fronte al potenziamento della macchina propagandistica ed educativa dello Stato e del capitalismo corporato e globale). La seconda, l'approccio lobbistico, sembra invece condurre verso forme di organizzazione interne gerarchiche e verso un inserimento nelle logiche del potere politico. La terza, la creazione di alternative, è evidentemente di suo gusto, ma anche in questo caso, per come è concepita entro i circoli anarchici non violenti, se ne registra l'incoerenza: «È totalmente assurdo pensare che il governo se ne starà buono e ci lascerà costruire esperimenti da fiera scientifica per dimostrare la sua obsolescenza».<sup>8</sup> La quar-

<sup>7</sup> Ashen Ruins, *Against the Corpse Machine: Defining A Post-Leftist Anarchist Critique of Violence*, 2002, versione pdf scaricabile a <http://theanarchistlibrary.org/library/ashen-ruins-against-the-corpse-machine-defining-a-post-leftist-anarchist-critique-of-violence>, pp. 9-11.

<sup>8</sup> P. Gelderloos, *How Non-Violence Protects the State*, 2007, versione PDF scaricabile a <http://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloos-how-nonviolence-protects-the-state>, p. 64.

ta, la disobbedienza generalizzata, anch'essa in sé accettabile, ottiene però al massimo la sostituzione di un regime con un altro, dimostrandosi incapace di abbattere il sistema esistente.

Le critiche in questione ci conducono, spiega Gelderloos, verso una «concezione militante della rivoluzione», ovvero ci orientano verso un modo di pensare il mutamento globale che accetta e fa propri i metodi non non-violenti, da affiancare, senza rifiutarli *a priori*, a quelli tradizionali del movimento anarchico. Il linguaggio del pamphlet assume man mano sfumature sempre più militaresche. Se lo scopo è di «abbattere il sistema», «non ci può essere paragone alcuno tra incatenarsi pacificamente a un ponte o a una linea ferroviaria oppure farli saltare in aria»: la seconda opzione è decisamente più vantaggiosa. Nel caso di maggioranze inefficaci, queste dovrebbero esser in grado di maturare atteggiamenti che permettono di adottare «una vera resistenza», che comprenderebbe un *fighting* inteso in senso propriamente bellico (sono debitamente citate la rivoluzione algerina e quella messicana, nonché un celebre passo dei *Dannati della terra*). Nel criticare l'approccio decisamente post-classico di Howard Ehrlich, direttore di *Social Anarchism*, che consiglia di «comportarsi come se la rivoluzione fosse già qui», nota che in tal modo egli sottovaluta l'importante compito di «distruggere le istituzioni esistenti». <sup>9</sup> Di fatto Gelderloos, pur sottolineando costantemente la natura antiautoritaria, orizzontale e impolitica del radicale mutamento sociale che auspica, sembra muoversi in un orizzonte in cui la «rivoluzione» in questione è caratterizzata in modo tradizionale: non come un sommovimento delle coscienze, ma come un modo, dichiara convinto, per «espropriare il controllo diretto dell'economia, redistribuire la ricchezza e distruggere l'apparato repressivo dello Stato», di «distruggere il potere e di dare il controllo della società al popolo». <sup>10</sup> L'enfasi sulla distruzione e lo scontro, l'insistenza sulla necessità dell'uso della violenza, i riferimenti a categorie socio-economiche (cioè classiste) più o meno standard, per quanto ogni tanto

<sup>9</sup> Ivi, pp. 61, 65-67.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 65, 67.

temperate da precisazioni in senso più libertario, configurano un'apologia di un insurrezionalismo a tutto tondo, incentrato sulla pratica e la dinamica della lotta, in cui l'insistenza sull'azione diretta rimanda a un modello di rivoluzione ancora inteso in sostanza come frattura decisiva nella storia, come esito di uno scontro più o meno finale tra le classi («categorie sociali», si dice spesso, pudicamente, in *How Non-Violence Protects the State*). Non a caso, oltre a Ehrlich, il nostro autore polemizza con David Graeber, altro anarchico molto impegnato nei nuovi movimenti (e, «non casualmente, un accademico»), criticato per aver sostenuto l'idea – la «pseudostrategia» – che «creando istituzioni alternative possiamo procurarci una società autonoma e dimostrare che stato e capitalismo non sono desiderabili» (ovvero, una buona sintesi dell'idea centrale dell'anarchismo post-classico). <sup>11</sup> L'anarchismo di Gelderloos <sup>12</sup> sembra soffrire di un'ansia tutta «politica» di giustificare la violenza, lo *street fighting* del Black Bloc, la volontà e la pratica dell'insurrezione. Soprattutto, con la sua insistenza su un'azione diretta che va però nella direzione di una palingenesi, mette tra parentesi gli elementi esistenziali, impolitici e individualisti delle tematiche elaborate nel momento post-classico (a meno che, ovviamente, non si intenda l'insurrezione stessa come scelta di esistenza), ovvero l'idea che la società libera non possa esser altro che un ampliamento degli spazi di libertà dell'esistente, piuttosto che la distruzione o il rimodellamento dell'esistente stesso.

Non sorprende quindi che negli ambienti movimentisti contigui, vicini o sovrapposti all'*ethos* Black Bloc, di cui Gelderloos rappresenta molto bene un aspetto costitutivo, idee – ma ancor di più linguaggio e atteggiamenti – come quelli presentati nel suo pamphlet siano piuttosto diffusi. Nel numero del 2003 della rivista inglese *Do or Die*, espressione di un ambientalismo battagliero e radicale, abbiamo un

<sup>11</sup> Ivi, p. 64.

<sup>12</sup> Che è autore anche di un *Anarchy Works*, Ardent Press, San Francisco 2010, brillante bigino a domanda e risposta sull'anarchismo e le obiezioni che gli vengono rivolte.

«Insurrectionary Anarchism – Organise for attack!» in cui si spiega che l'insurrezionalismo anarchico è «una pratica in sviluppo che mira a mettere fine al dominio dello Stato e alla continuazione del capitalismo». «Storicamente», continua, «la maggior parte degli anarchici, eccetto quelli che pensavano che la società si sarebbe evoluta sino al punto da lasciarsi dietro lo Stato, ha creduto che una qualche sorta di attività insurrezionale si sarebbe rivelata necessaria per trasformare radicalmente la società. Detto nel modo più semplice possibile, ciò significa che lo Stato deve essere abbattuto [*knocked out of existence*] dagli sfruttati e dagli esclusi, e quindi gli anarchici devono attaccare: aspettare che lo stato svanisca vuol dire disfatta». Nella frase immediatamente successiva l'autore, o gli autori, del testo reiterano la loro fede nelle virtù della libera sperimentazione, spiegando che gli anarchici «non forniscono uno specifico modello per il futuro». Tornando alla distinzione stirneriana tra «rivoluzione» (transizione da un sistema all'altro) e «insurrezione» (che nasce dall'individuo alla ricerca di nuove relazioni sociali per lui soddisfacenti), ma definendole entrambe forme di insurrezione (in questo allontanandosi sensibilmente dal tedesco, senza tuttavia specificarlo), l'autore (o gli autori) del testo sostengono di voler spiegare tali idee «ponendole nel contesto storico del loro sviluppo». Poiché il loro punto di riferimento è dichiaratamente l'esempio di Grecia e Italia, la loro polemica – che sembra però privilegiare soprattutto la seconda – risulta diretta contro le organizzazioni anarchiche «piattaformiste» (la FAI) e riformiste (i «municipalisti» seguaci di Bookchin, probabilmente un riferimento al gruppo milanese di «A rivista anarchica» ed Eléuthera): non a caso si cita Alfredo Maria Bonanno, da decenni il patriarca degli insurrezionalisti italiani, delle cui idee il saggio in questione sembra fornire una sintesi abbastanza accurata. Oltre a insistere sulla distinzione tra organizzazione e individualismo (con Galleani a fare da giusto mezzo tra Malatesta e Novatore), e sui mali dell'organizzazione (richiamando Bakunin contro Marx), si propone una versione esistenziale – in questo in linea con il momento post-classico – delle esigenze (auto-determinazione e auto-realizzazione) che

muovono gli individui verso l'insurrezione: tuttavia, «ciò conduce alla necessità dell'analisi e dello scontro di classe», basato però non sulla vecchia «concezione operaistica» ma piuttosto sul concetto di «spossessamento», inteso come il processo in cui la società capitalistica sottrae agli individui gli strumenti per autodeterminarsi. L'idea risulta estremamente fumosa, perché non spiega affatto il senso in cui tale processo costituirebbe una «classe» (termine pesante in filosofia politica, qui usato come semplice costruzione verbale priva di contenuto). La costruzione di reti insurrezionali si rivela uno strumento potente per incoraggiare una vera e propria solidarietà rivoluzionaria (altra sfumatura, diciamo così, di post-classico). L'enfasi sull'azione diretta continua tuttavia a cadere su posizioni che, nonostante i tocchi «esistenziali» qui ricordati, usano concetti e lessici facilmente riconoscibili: citando Bonanno in riquadro, ci si dichiara «insurrezionalisti» perché si spera di «trasformare gli scontri che sorgono spontaneamente ovunque in insurrezioni di massa, ovvero in vere rivoluzioni»; perché si vuole «distuggere l'ordine capitalistico»; perché «invece di aspettare abbiamo deciso di agire, anche se i tempi non sono maturi». <sup>13</sup> Il discorso sembra farsi sempre più circolare e tautologico, entro un meccanismo argomentativo facilmente decifrabile: da un lato il ricorso a parole e lemmi di matrice evidente (appunto rivoluzione, lotta di classe, distruzione di Stato e capitalismo), dall'altro la costante precisazione che questi non debbano esser intesi in senso tradizionale, anche se non si riesce in alcun modo a indicarne un'accezione alternativa, anzi si torna spesso al senso originario del termine in questione. È difficile sottrarsi alla sensazione che la giustificazione dell'insurrezionalismo e dell'azione diretta a tutti i costi si situi entro un paradigma in primo luogo identitario, cioè elaborato in primo luogo per conferire identità forti a individui o gruppi, un pericolo talmente evidente da spingere il più accorto Gelderloos a polemizzare costantemente contro coloro che criticano la *identity politics*.

13 An, «Insurrectionary Anarchism – Organise for attack!», *Do or Die*, n. 10, 2003, ora <http://www.doordie.org.uk/issues/issue-10/40-insurrectionary-anarchy.html>.

Quanto fosse ambigua la posizione è ampiamente dimostrato dall'intervento sul tema, che richiama in più punti «Insurrectionary Anarchism», dell'attivista Joe Black, di orientamento anarco-comunista «piattaformista». Ciò che nel primo saggio era esplicito dal punto di vista linguistico ma ambiguo sul piano dei contenuti è qui rivelato nei suoi veri colori, si potrebbe dire. L'autore è critico nei confronti delle tesi insurrezionaliste riguardanti l'organizzazione e i suoi possibili strumenti, mentre ritiene che sul resto ci siano ampie possibilità di convergere (con annesse citazioni in tal senso da Bonanno stesso). Forse senza volerlo del tutto, Black finisce così con il precisare che gli unici modi sensati di leggere il saggio precedente stanno nel situarlo entro la cornice di un anarchismo classista, rivoluzionario e comunista. Delle tecniche di sabotaggio e affini, cu cui tanto insistono gli insurrezionalisti per il loro valore simbolico (il sistema avrebbe timore soprattutto del loro «diffondersi socialmente»), Black sottolinea che esse acquisiscono quindi il senso loro attribuito, nel quadro dell'auspicato sviluppo della «lotta di classe», solo se «le azioni dirette di un piccolo gruppo [...] sono riprese dalla classe operaia». In quanto alla concezione flessibile e articolata di una qualche pianificazione fatta propria dagli insurrezionalisti (attenti a escludere però uno specifico modello sociale ed economico per il *dopo Rivoluzione*), Black conclude che «ciò pone più domande di quelle cui si risponde: come di fa a pianificare senza predeterminare alcunché? Se un gruppo di persone “pensa strategicamente al futuro”, quel gruppo non è un comitato o un'assemblea, anche se sceglie di non usare questi termini?» Detto in altro modo, si può pensare «strategicamente» la Rivoluzione solo se la si pensa *come evento* (come fa Black, e come, secondo la sua lettura, non possono non fare gli autori di «Insurrectionary Anarchism»).<sup>14</sup>

Il lavoro più complesso e originale in tema di anarchia, azione diretta e insurrezione prodotto in questi ultimi anni, anch'esso frutto delle suggestioni Black Bloc del 1999-2011, è

14 J. Black, *Anarchism, Insurrection & Insurrectionalism*, «Red and Black Revolution. A Journal of Libertarian Communism», n. 11, 2006, pp. 6, 9.

probabilmente il celebre *Insurrection qui vient*. Pubblicato nel 2007, reso mitico da un processo politico a uno dei suoi presunti autori, si tratta di uno scoppiettante pamphlet filosofico che, a partire dalle esperienze delle riviste *Tiqqun* e *Actuel*, frulla insieme anarchismo e situazionismo, post-strutturalismo e neo-ecologismo, Badiou e Negri, Agamben e Deleuze, con l'esito di uno stile sempre in bilico tra paradossale e provocazione. Le parti finali del testo ci introducono alla teoria della sollevazione generalizzata, compresa tra sabotaggio, occupazione, piromania e scontro diretto con le forze dell'ordine, sulla base di una strategia le cui basi sono così riassunte: «È uno dei guadagni dei movimenti recenti che una manifestazione vera e propria sia d'ora in avanti selvaggia, ovvero non dichiarata alla prefettura. Avendo la scelta del terreno, si starà attenti, come fece il Black Bloc a Genova nel 2001, a circondare le zone rosse, a evitare il confronto diretto, e, scegliendo il percorso, a instradare gli sbirri invece di farsi instradare dalla polizia, notoriamente sindacalizzata e pacifista. Si è visto allora come un migliaio di persone determinate sia riuscito a far indietreggiare intere camionette di carabinieri, finendo con l'incendiarle. Non è tanto importante esser meglio armati quanto avere l'iniziativa. Il coraggio è niente, la fiducia nel proprio coraggio è tutto».<sup>15</sup>

L'autore (o gli autori) dell'*Insurrection* si affidano a una suggestiva visione della comune come cellula di riorganizzazione non solo sociale ma anche esistenziale: tali comuni, destinate a insediarsi sul territorio dopo averlo sottratto allo Stato, al potere e soprattutto alle forze dell'ordine che lo controllano, non dovrebbero «definirsi, come fanno generalmente i collettivi, per mezzo di un dentro e di un fuori, ma per la densità dei legami al loro interno». Dovrebbero quindi occupare lo spazio lasciato libero dalle istituzioni – non solo quelle politiche ma anche quelle sociali: famiglia, matrimonio, sessualità, eccetera – liberando le persone dalla loro «camicia di forza individuale»: «Ogni sciopero selvaggio è una comune, ogni abitazione occupata collettivamente su basi chiare è una comune, i comitati d'azione

15 Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique éditions, Paris 2007, p. 117.

del '68 erano comuni, come lo erano i villaggi di schiavi neri negli Stati Uniti e ancora Radio Alice a Bologna nel 1977». *Enfin le règne des comités de base!*, concludono, tra consiliarismo e il Vaneigem anni Sessanta. La riorganizzazione dei territori liberati non comporterà alcun disastro sociale, poiché – tornando, non saprei dire fino a che punto consapevolmente, a uno dei capisaldi anarchici in tema di libera sperimentazione – «l'interruzione del flusso delle merci, la sospensione della normalità [...] liberano delle potenzialità di auto-organizzazione impensabili in altre circostanze».<sup>16</sup> È questo il quadro in cui viene situata un'apologia vitalistica dell'insurrezione, che guarda contemporaneamente alla sua versione in chiave esistenziale fornita da un Hakim Bey e a quella militante emersa dall'esperienza Black Bloc. L'elemento sovradeterminante è dato tuttavia dalla caratterizzazione liberatoria della violenza, rivoluzionaria o meno: domina cioè l'idea che il nuovo mondo debba nascere dentro, intorno e tramite l'esercizio di una violenza liberatrice che si contrapponga finalmente, con l'efficacia del suo uso *locale* e *limitato*, alla brutalità del mondo del capitalismo globalizzato. Nel tessere le lodi della piromania politica, gli autori dell'*Insurrection* spiegano che «l'agire vi ritrova una nuova giovinezza. Tutto prende senso, tutto all'improvviso si ordina, spazio, tempo, amicizia. Tutto diventa strumento, di tutto si riscopre l'uso, tutto non è altro che strumento. Nella miseria dei tempi, *tout niquer* assume forse la funzione, non senza ragione, occorre ammetterlo, dell'ultima seduzione collettiva».<sup>17</sup> Passaggio rivelatore, che eleva il *no future* di punkiana memoria a principio organizzatore della vita, mettendo decisamente tra parentesi, appunto come modello di vita e di azione, la costruzione della comune cui si è dato prima tanto spazio.

*L'insurrection qui vient* ci permette di mettere a fuoco il tema sia etico sia storico-politico enucleato dall'*ethos* Black Bloc: il rifiuto della nonviolenza, l'elisione, in nome di un vitalismo che si muove tra l'estetizzante e il nichilistico, del problema etico della violenza, così come è stato posto dai principali esponenti del post-classico,

<sup>16</sup> Ivi, pp. 90, 109.

<sup>17</sup> Ivi, p. 102.

i quali, ammaestrati dalla Guerra civile spagnola e dalla seconda guerra mondiale, sono giunti alla conclusione che l'esercizio della forza è antitetico allo spontaneismo e alla libera sperimentazione che sono di fatto l'essenza dell'esperienza libertaria, riservandosi il solo diritto di resistenza passiva di fronte alle intrusioni dello Stato negli spazi autonomi. La mossa ha un'attinenza diretta con il passaggio dal classico al post-classico: da Gelderloos all'*Insurrection* ai vari apologeti Black Bloc, assistiamo a una strategia nei riferimenti storico-politici abbastanza chiara, con una predominanza assoluta dei momenti «classici» (nell'*Insurrection* uno dei passaggi chiave fa riferimento alla Comune di Parigi) o, caso mai ci si rifacesse a periodi più recenti, dei momenti «rivoluzionari» (vedi Gelderloos tra Algeria e Messico). Non mi pare di ricordare, in questo genere di letteratura, rimandi significativi ai *sit-ins*, alle marce, alle dimostrazioni, alle resistenze passive *et similia* che sono l'esito maturo delle strategie post-classiche tra anni Cinquanta e anni Settanta. In alcuni casi la strategia è diretta ed emblematica. Per esempio, in *Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, scritto da Lucien van der Walt e Michael Schmidt, si trae la lezione che la *class politics* del titolo sia applicabile agli scontri contemporanei, ma i due autori trattano storicamente solo il periodo classico, fermandosi alla fine degli anni Trenta. Il passaggio più significativo, e consapevole del problema, mi pare, lo si trova però in un libro già citato di Uri Gordon, che risolve la questione con un atto di notevole creatività storica e storiografica, che risulta ancora più notevole se si pensa che lo stesso Gordon è per molti versi uno dei più convinti assertori delle ragioni e delle interpretazioni del post-classico. In un capitolo dedicato appunto al dibattito tra anarchici sulla violenza, definito *messy*, Gordon sostiene che i motivi per cui il tema è tanto doloroso sono di carattere storico e dipendono dal periodo di «ibernazione» in cui l'anarchismo si è ritrovato tra la fine della Guerra di Spagna e Seattle. Il passo merita di esser citato per intero:

Solo nella seconda metà del ventesimo secolo è emerso in primo piano, nelle visioni del mondo dei movimenti sociali progressivi, un'adozione di principio della non violenza. Ma ciò è successo in

un periodo in cui l'anarchismo era già ampiamente scomparso dalla scena ed è stato appunto in sua assenza che i movimenti per i diritti civili e contro la guerra hanno reso popolare l'idea dell'azione non violenta nel discorso pubblico, ispirati da figure come Mohandas K. Gandhi e Martin Luther King. Quindi i movimenti che l'anarchismo ha intersecato quando è riapparso erano o saldamente radicati in questa nuova tradizione di pacifismo fondato sui diritti civili – vedi il caso del movimento antinucleare o quello delle donne – o incentrato su tecniche di autoimmolazione senza tanta attenzione per la questione della violenza – come nel caso dell'azione diretta degli ambientalisti. L'esito è stato che il movimento anarchico si è risvegliato in un ambiente in cui la cultura del radicalismo non violento ha raggiunto uno status egemonico. E quindi la tensione era inevitabile. Da un lato il passato violento del movimento anarchico, con un numero notevole di attivisti pronti allo scontro urbano. Dall'altro il tabù della violenza politica, mai messo in discussione dalla maggior parte degli attivisti alternativi contro la globalizzazione, secondo il quale la protesta pacifica è l'unica forma legittima di contestazione politica.<sup>18</sup>

La soluzione del problema etico e storico-politico di cui sopra si ritrova quindi in un fatto molto semplice: durante il momento post-classico, gli anni Sessanta, il pacifismo, i diritti civili, le lotte studentesche, il femminismo, eccetera, l'anarchismo ... *dormiva!* Non c'era, non partecipava, non era presente, era ... *in ibernazione!* La questione della non-violenza in fondo non riguarda la tradizione, che è sempre stata, da sveglia, quando dormiva, e ora che si è risvegliata, saldamente favorevole all'uso della violenza. La tesi di Gordon, simpaticamente analfabeta, ma anche, a mio modesto parere, strumentale al recupero dell'esperienza Black Bloc/violenza entro la versione post-classica dell'anarchismo, sembra ignorare alcuni dati di fondo. 1. Nel movimento anarchico la discussione sull'uso della violenza in chiave politica si arroventa negli anni dei grandi attentati, cioè degli Novanta del secolo XIX, si intensifica dopo la Rivoluzione russa e raggiunge il culmine durante l'estate del 1936 in Spagna, quando molti anarchici rivolgono critiche roventi alle milizie, agli *incontrolados*, ai fan del *paseo* e della «toreata», ai massacratori di preti e suore, eccetera. È proprio questa discussione che apre la strada alla visione sperimentalista, esistenziale

18 U. Gordon, *Anarchy Alive!*, cit., pp. 80-81 (la definizione di «ibernazione» è a p. 79).

e nel quotidiano del mutamento rivoluzionario tanto tipica del post-classico; 2. Le tecniche dei movimenti per i diritti civili sono pesantemente influenzate dai militanti e dagli attivisti anarchici degli anni Quaranta e Cinquanta, i primi a contestare la guerra e il nucleare con *sit-ins*, occupazioni, contestazioni pubbliche, marce, eccetera; tant'è che buona parte della discussione sulla natura della Nuova sinistra negli anni Sessanta attribuisce le teorie secessioniste che puntano alla creazione pacifica di controsocietà *proprio all'anarchismo*; 3. Buona parte dei partecipanti alle lotte di quegli anni si dichiara apertamente anarchica e costruisce argomentazioni e tesi in relazione ai temi portanti della tradizione (quasi sempre nella versione post-classica). La strategia di Gordon, per quanto semplicistica e, occorre ammetterlo, quasi ai limiti della razionalità argomentativa, spiega però molto bene il tipo di problemi che l'impostazione post-classica del tema della protesta politica (o impolitica) implica per gli alfiere dello *street fighting* a tutti i costi.

4. Passando all'altro estremo nello schieramento dei nuovi movimenti, occorre per prima cosa sgombrare il campo da un equivoco. Nonostante in questo spazio si sia molto più prudenti nel valutare la rilevanza e soprattutto il significato della pratica della violenza nel quadro complessivo della proposta anarchica, difficilmente si hanno dissociazioni dirette. In altri termini, ciò che contraddistingue la maggioranza dei libertari nei nuovi movimenti non è la contrapposizione con il Black Bloc, ma piuttosto un'interpretazione del suo ruolo e della sua funzione che ne accentua la dimensione simbolica e impolitica e ne critica una lettura in chiave rivoluzionaria o classista. È questo il senso in cui questa parte dei nuovi movimenti recupera con forza gli orientamenti e le posizioni degli anarchici post-classici.

Sin dai primi momenti del successo mediatico del Black Bloc, come abbiamo visto, si accende un'ampia discussione tra gli anarchici. Anche da entro il Blocco nero alcuni si smarcano dall'insistenza un po' ossessiva sulla ragione dello *street fighting* guardando con più attenzione a ciò che implica una prospettiva di lungo periodo. La già ricordata Lady, di comprovata

fede anarco-comunista e una veterana degli scontri del 1999-2001, di fronte a una domanda relativa «al superamento del capitalismo», risponde pensosamente nel seguente modo:

Quando il sistema sociale cambierà abbastanza da soffocare un po' dell'atteggiamento "ognuno per se stesso", allora potremo re-imparare ciò che era comune nelle comunità prima che il capitalismo divenisse così avanzato. Questi mutamenti del sistema sociale devono includere le necessità base, come il cibo, la sanità, la cura dei bambini, l'educazione, gli alloggi e i trasporti. [...] Potremmo cominciare a spostarci da un modo di vita comunitario competitivo a uno fondato di più sulla cura delle persone e la condivisione. Solo allora vedremo un mutamento negli effetti e nei modelli di pensiero del capitalismo. Ho sempre detto che ciò che voglio per questo paese è la rivoluzione, ma non accadrà nel corso delle nostre vite. Il successo nell'effettuare un mutamento completo nel nostro sistema economico (vale a dire, dal capitalismo al socialismo) avrà luogo per stadi. Posso mobilitarmi per questi stadi ogni giorno della mia vita, e sono realistica circa i risultati. [...] Non è uno sprint, ma una maratona.<sup>19</sup>

Il *remake* dell'anarchismo post-classico (o per lo meno di alcuni dei suoi concetti cardine) operato da Lady è operazione spontanea, maturata sulla base di una valutazione realistica delle opzioni storico-sociali, e non certo frutto di un confronto creativo con la letteratura pertinente (del resto, Lady stessa non ha grande fiducia nel «leggere e scrivere sull'anarchismo» se ciò non si correla alla *everyday life*). Un'altra donna esperta della pratica del Blocco nero, che si dice comunque convinta del matrimonio indissolubile tra il movimento anarchico «rinato dopo Seattle» e la «tattica del Black Bloc», osserva che, poiché «l'intero concetto di un'azione simbolica è di stimolare la consapevolezza su una certa questione per ottenere attenzione pubblica per il tuo messaggio», dopo l'11 settembre «ciò è divenuto impossibile», rendendo un po' obsoleta la tattica; d'altro canto, «rispetto all'essere un Black Bloc ci sono altri modi, altrettanto validi, di contribuire al movimento anarchico, e questi contributi sono spesso trascurati o minimizzati in favore delle storie di guerra» (l'ultima locuzione allude al peso tra il mitico e il favolistico che assumono le

vicende di scontri e affini entro il *milieu* anarchico). La stessa «Margaret» dichiara di essersi dunque orientata su «una mobilitazione comunitaria di base e di lungo periodo», persuasa che «in cinquant'anni il movimento anarchico guadagnerà molta credibilità quando la gente comprenderà in quale triste condizione si trova la nostra società e cercherà delle alternative. Se avremo costruito alternative complessive, potremmo essere una risorsa e offrire possibilità reali».<sup>20</sup> Anche nel caso di Margaret la riflessione sulla natura e gli scopi del Black Bloc spinge verso una riconsiderazione della prospettiva rivoluzionaria sul lungo periodo, con una rivalutazione degli elementi esistenziali e prefigurativi dell'*anarchist way of life*. È opportuno ricordare che i due poli di cui si parlato sopra – il discorso che prende a prestito le parole d'ordine della sinistra rivoluzionaria e il discorso che richiama il post-classico – sono appunto poli di un dibattito *in progress*: non di rado, coloro che in tale dibattito sono coinvolti si muovono liberamente tra le opzioni disposte sull'intero spettro delle possibilità. Troviamo una testimonianza in questo senso, che ci dimostra come persino entro l'*hard core* del Blocco nero le istanze «esistenziali» non sono sempre sacrificate alla retorica dello scontro (le *war stories* di Margaret, diciamo), in uno dei più noti documenti prodotti dai Black Bloc degli esordi, quel «Communique on Tactic and Organisation to the Black Bloc» proposto da alcuni membri del Green Mountain Anarchist Collective e dalla sopra citata Lady come membro dell'Anti-Racist Action Network, poi corretto da altri membri dell'ARA, che ha oggi acquisito, con la sua discussione della tattica del gruppo tutta orientata in senso militare, alcune sfumature abbastanza ridicole (irresistibili i paragrafi sulla *Elected Tactical Facilitation Core* e quello sulla necessità di «tenersi in forma» tra un'azione e l'altra). Anche in un documento come questo, che trasuda l'*ethos* dello *street fighting* da ogni poro, leggiamo che

in quanto anarchici rivoluzionari dobbiamo continuare a sostenere e incoraggiare le correnti di democrazia partecipatoria e diretta [dell'anarchismo],

19 Interview with Lady concerning the Lewiston Black Bloc, cit., p. 236.

20 Interview concerning September 28 Protest against War & Mobilization, in *The Black Block Papers*, cit., pp. 153-155.

mentre teniamo lontane le sue tendenze inconse verso l'astrazione spettacolare e la capitolazione progressista. Dobbiamo continuare a farlo sia attraverso la disseminazione della teoria rivoluzionaria anarchica sia attraverso l'esempio DIRETTO, entrambi praticati sulla strada, sia con sforzi di organizzazione comunitaria sia riguardo ai nostri stili di vita.<sup>21</sup>

D'altro lato, le reinterpretazioni dell'esperienza Black Bloc in senso strettamente post-classico, e quindi esistenziali, di lunga durata e sottratte alla retorica classista-rivoluzionaria, sono state spesso oggetto di attacchi feroci. Uno dei bersagli preferiti dei «rivoluzionari» è il collettivo CrimethInc, presente sin dalla seconda metà degli anni Novanta, produttore di eventi, raduni, convegni, due o tre libri di prepotente originalità sia per struttura sia per argomenti (in particolare *Days of War Nights of Love* e *Expect Resistance*), una rivista molto più *glossy* di quanto sia usuale nei circoli anarchici (*Rolling Thunder*). Il collettivo prende da controcultura e situazionismo, Hakim Bey e Raoul Vaneigem, fumetti e narrativa, mescola i materiali in un frullatore libertario, un po' scettico, prepotentemente ironico (soprattutto auto-ironico), proponendo infine un anarchismo molto *lifestyle*. Entro questo frullatore le lotte e gli scontri di fine Novanta-inizio Duemila hanno un ruolo molto rilevante: non solo nell'iconografia prevalente nelle iniziative del gruppo, ma anche nei suoi argomenti e nei suoi stili, che insistono e riprendono costantemente i temi e i problemi suscitati da quegli eventi. La più importante e probabilmente più rivelatrice dichiarazione in questo senso si trova nel primo numero di *Rolling Thunder*. Un lungo resoconto delle lotte tra Seattle e i primi mesi del 2005 offre la tesi secondo la quale la *mass action* – cioè la dimostrazione di massa – continua a essere efficace in America e nel mondo; non solo efficace, ma anche utile per l'anarchismo, perché gli concede di costruire relazioni con altre forze, dà alle sue idee portanti visibilità, presenza e possibilità di «proliferare», e concede ai libertari di confe-

rire continuità alla loro azione.<sup>22</sup> Ma tale *mass action* va anche intesa in contrapposizione a una *autonomous action* che è la vera forza motrice dell'anarchismo:

Nel considerare come valutare sia l'azione di massa sia quella autonoma dovremmo cominciare con lo stabilire cosa sia giusto aspettarsi da loro. Molti anarchici le descrivono entrambe, avventatamente, come azione diretta, ma tecnicamente parlando le dimostrazioni – anche quelle militanti, conflittuali, in cui la polizia viene cacciata dai quartieri, la proprietà delle multinazionali è incendiata e si impediscono i summit delle burocrazie – non sono azione diretta. Fare l'amore, produrre cibo, o rubarlo, fornire assistenza infantile gratis: queste sono azioni concrete che raggiungono direttamente il loro obiettivo. Le tattiche della dimostrazione militante, d'altro canto, possono qualificarsi come azione diretta nella misura in cui superano il controllo liberale o poliziesco per fare una dichiarazione o creare un'atmosfera all'infuori del dettato dei poteri istituiti, ma molti anarchici che vi partecipano sosterranno che il loro obiettivo primario è avvicinare l'abolizione delle gerarchie e delle istituzioni [...]; viste in questa prospettiva sono generalmente più simboliche che dirette. Ciò non vuol dire che non siano utili. Anche se una dimostrazione non serve a risolvere immediatamente il problema cui si riferisce, può contribuire a tale processo diffondendo la consapevolezza, sollevando il morale, esercitando pressione su coloro che si oppongono e fornendo un'utile esperienza a chi partecipa. Neanche una città intera di finestre rotte sarebbe sufficiente a fermare una multinazionale che rovina l'ecosistema e sfrutta i lavoratori; ma se una finestra rotta serve a focalizzare l'attenzione su una questione e a ispirare altri alla mobilitazione, allora si qualifica per lo meno come una molto efficace azione indiretta.<sup>23</sup>

Di fronti a questi ovvi limiti della *mass action* – limiti, ovviamente, per coloro che l'intendono invece come prodromo della rivoluzione, e di una rivoluzione molto specifica – si profilano i limiti altrettanto gravi della *autonomous action*, intesa come «un'azione su scala talmente piccola da poter essere organizzata senza alcuna coordinazione da un corpo centrale». Un esempio classico di tale modello – diciamo, in forma un po' più militante del *making love* sopra citato – è «un

21 «A Communique on Tactics and Organization to the Black Bloc from within The Black Bloc. By G-MAC, and People within the ARA», in *The Black Bloc Papers*, cit., p. 345,

22 «Demonstrating Resistance. An Analysis of the Successes and Failures of Recent Militant Demonstrations», *Rolling Thunder*, n. 1, Summer 2005, p. 24.

23 Ivi, p. 10.



attacco a un ufficio di reclutamento militare, con rottura di finestre e con slogan e pittura sulle sue mura». I suoi limiti sono il respiro corto, lo scarso impatto mediatico, l'incapacità di coinvolgere chi non è già coinvolto. Ma, ed è qui che l'analisi di CrimethInc si fa discriminante per il nostro tema, le due *actions* non si distinguono solo per il loro diverso soppesamento di mezzi e fini. Tra le due intercorre una differenza ontologica, ben più rilevante: il fatto è che

l'idea essenziale dell'azione autonoma – cioè che gli individui possono organizzare la loro propria attività, senza bisogno di direzione o sovrastruttura – è anche l'essenza dell'anarchismo. Il problema, qui, è che la sfida primaria di diffondere il modello di azione autonoma è anche la sfida essenziale della rivoluzione anarchica: molte persone non sono abituate a agire per loro conto, senza direzione e organizzazione, e senza l'energia e il senso di urgenza forniti dagli eventi speciali e da grandi numeri di compagni molti trovano difficile passare dall'esitazione all'azione. Anche per chi spera di agire in modo autonomo, l'azione di massa fornisce spinta, morale, copertura di folla, supporto legale, numeri, attenzione dei media e altri elementi importanti. All'infuori del modello di azione di massa, dobbiamo capire come fare a meno di tutto ciò, o come provvedervi in qualche altro modo.<sup>24</sup>

Poiché i membri di CrimethInc ritengono, come Paul Godman, David Thoreau Wieck o Colin Ward, che l'azione autonoma sia *the essence of anarchism*, è evidente che l'azione di massa non può che esservi sussidiaria. La scelta configura la centralità dell'esperienza individuale ed esistenziale, non solo nella comprensione di tale essenza, ma anche nella definizione dell'esperienza anarchica stessa. Se per molti la pratica dello *street fighting* sembra man mano assumere una cadenza identitaria, CrimethInc situa con decisione quella stessa identità in un altro luogo, descritto al meglio in un saggio comparso solo nel suo sito, alcuni estratti dal quale compaiono anche in *Days of War*. In «Alive in the Land of the Dead» l'argomentazione assume modulazioni che la riavvicinano a quelle dell'umanesimo anarchico più maturo. Troppo semplicistiche le formule della lotta di classe o degli *evil orchestrators* (i cattivi del capitalismo);

<sup>24</sup> Ivi, p. 12.

nel nostro mondo tutti sono analogamente irrisolti e insoddisfatti», la «povertà dell'esistenza» è un fenomeno che tocca tutti indiscriminatamente, «il nostro vero “nemico” sono le forze e i modelli sociali che operano tra di noi e sono queste forze che dobbiamo capire e contro le quali dobbiamo rivolgerci». Contro tale «povertà» occorre schierarsi, ma subito, nel qui e nell'ora: se rivoluzione genuina potrà esserci, sarà dunque *present-oriented* piuttosto che *future-oriented*. Da qui la critica del cristianesimo ma anche del marxismo, visioni del mondo che propongono il rimando di ogni gratificazione, e quindi di ogni felicità «al di là della portata dell'esperienza umana». Felicità, quindi, ma concreta, non fantastica: «Esperienza attiva, non sensazione passiva». Di nuovo balenando l'ideale dell'azione autonoma (più felice una donna che inventa da sé una ricetta e la comunica alle amiche di un grande cuoco di un celebre ristorante esotico che lavora per formule), l'autore conclude nel seguente modo:

La nostra deve essere una rivoluzione immediata nelle nostre vite; qualsiasi altra cosa non sarebbe una rivoluzione ma la pretesa che la gente faccia di nuovo ciò che non vuole fare sperando che, stavolta, la ricompensa sia abbastanza. Quelli che presumono, spesso non consciamente, che è impossibile soddisfare i propri desideri e che quindi sia futile lottare per se stessi spesso finiscono con il lottare invece per un ideale o una causa. Ma è ancora possibile combattere per noi stessi, o perlomeno vale ancora la pena provarci. Ed è quindi cruciale che noi si cerchi il mutamento non in nome di qualche grande dottrina o causa, ma per noi stessi, in modo di esser capaci di vivere vite più significative. Analogamente, dobbiamo per prima e fondamentale cosa mutare i contenuti delle nostre proprie vite in modo rivoluzionario, invece di dirigere i nostri sforzi verso mutamenti epocali del mondo che non vivremo abbastanza da vedere. In questo modo eviteremo i sentimenti di inutilità e alienazione che vengono dal credere necessario “sacrificarsi per la causa” e vivremo invece per esperire i frutti del nostro lavoro ... nel nostro lavoro stesso.<sup>25</sup>

«Smettete di pensare all'anarchismo come un altro “ordine del mondo”, come un altro si-

<sup>25</sup> «Alive in the Land of Dead», <http://www.crimethinc.com/texts/atoz/alive.php>. Estratti anche in *Days of War Nights of Love*, Plagiarized © by CrimethInc Free Press, s.l., 2001, p. 91, 118.

stema sociale. [...] Pensatelo invece come un orientamento individuale verso se stessi e verso gli altri, come un approccio personale alla vita», si legge in *Days of War*, un approccio che produrrebbe il rigetto di gerarchie, autorità, ranghi, la scelta di pensare da e per sé e il rifiuto di conferire ad altri la responsabilità di noi stessi: «Detto così», concludono un po' *tongue in cheek* gli autori (come loro solito), «ci sarebbero molti più anarchici di quanto sembri, anche se molti non si definirebbero comunque tali».<sup>26</sup> La prospettiva esistenziale e impolitica<sup>27</sup> tipica dell'anarchismo post-classico viene qui riproposta con enfasi e anche sottigliezza. Si scontra apertamente non con la pratica dello *street fighting*, ma con le sue interpretazioni «sostanziali», in chiave di prodromo o strumento di rivoluzione. CrimethInc ha dato spazio a critiche a Chris Hedges (il socialista che ha definito «cancro di Occupy Wall Street» i Black Bloc), insistendo spesso (come abbiamo visto) sull'utilità delle tattiche di confronto diretto. Nel contempo ha definito la tattica del Blocco nero «una tradizione anarchica ormai venerabile, se non proprio traballante» (come un anziano) ...<sup>28</sup>

L'approccio più interessante al tema della relazione tra nuovi movimenti e tradizione anarchica viene comunque da color che si interrogano sul senso propriamente storico di tale relazione a partire da una prospettiva esistenziale analoga a quella di CrimethInc. Il già menzionato Uri Gordon, che combina un approccio non dissimile da quello di «Alive in the Land of Dead», più volte citato nei suoi testi, con una posizione più «politica» e militante, nel suo libro *Anarchy Alive!* si impegna a spiegare per quale motivo l'anarchismo è appunto *alive and kicking*. Nei primi due capitoli del testo si sforza di illustrare, tra le altre cose, quel «salto» (ibernato) tra gli anni Trenta e la rinascita negli anni Sessanta che ha condotto all'anarchismo contemporaneo, a suo parere caratterizzato da tre elementi chiave: una

26 Ivi, pp. 34-35.

27 Sull'atteggiamento impolitico di CrimethInc vedi soprattutto la lettera «privata» pubblicata in *Days of War*, cit., pp. 137-140, che nelle intenzioni del gruppo avrebbe dovuto intitolarsi «La lotta politica è la lotta contro il politico».

28 «Blocs, Blacks and Otherwise», <http://www.crimethinc.com/texts/atoz/blocs.php>.

nuova concettualizzazione della critica del dominio, che diventa asse di lettura della società contemporanea; una *prefigurative politics* che si fa azione diretta e che edifica nel qui e nell'ora i materiali costitutivi del domani; l'«apertura» dell'anarchismo nei confronti del futuro, con la valorizzazione della differenza e dell'autorealizzazione. Una buona descrizione dell'*ethos* post-classico, quindi. Che fa da base a un'ampia e articolata discussione della relazione tra violenza e anarchismo, di cui Gordon analizza molte sfaccettature. La conclusione cui giunge non è sorprendente. Dopo aver illustrato i problemi etici, politici e metodologici della relazione, il nostro è pronto a giustificare pienamente uno specifico tipo di violenza, quella «valida in se stessa», tramite la quale «le persone esperiscono un effetto radicalizzante e di auto-liberazione». Anzi, aggiunge, «mi spingo sino a sostenere che è proprio la ricerca di questo genere di effervescenza, in particolare il desiderio di ricattare i momenti fondanti di rottura dei primi momenti della mobilitazione, come a Seattle, che ha giocato una parte significativa nel motivare i continui summit di protesta».<sup>29</sup>

In altri termini, le motivazioni dello *street fighting* vanno ricercate in primo luogo in fenomeni di auto-maturazione ed auto-emancipazione, ovvero in una dimensione essenzialmente psicologico-esistenziale. La giustificazione delle dimostrazione e anche delle peculiari tattiche black bloc va quindi in direzione impolitica. D'altro canto, l'impostazione generale del discorso di Gordon, sempre possibilista, sperimentalista e sostenitore della «diversità delle tattiche», si confronta con la tradizione anarchica sottovalutando programmaticamente il senso filosofico e la rilevanza storica delle sue opzioni non-violente e pacifiste, sia pure non nel modo ultrasemplicitistico di Gelderloos o Ashen Ruins. A suo parere, nell'anarchismo classico prevale con decisione l'altra opzione: «La rivoluzione non-violenta, all'epoca [cento anni fa], era un non concetto. Il pacifismo cristiano libertario di Tolstoj, la prima dottrina quasi-anarchica della non violenza, era l'eccezione alla regola. La rivolu-

29 U. Gordon, *Anarchy Alive!*, cit., p. 104.

zione – ammesso che una cosa simile ci fosse – era universalmente vista come una faccenda decisamente sanguinosa». <sup>30</sup> Si registra qui, in modo molto marcato, la tendenza dei libertari dei nuovi movimenti a stilizzare la storia dell'anarchismo, a ridurla cioè a facili etichette da usare come mezzo di propaganda. Per quanto riguarda l'argomento di Gordon, non solo questo tende a sottovalutare il dibattito sulla violenza che imperversa nel movimento dal momento dell'apice della «propaganda del fatto», ma elide dal quadro gradualisti, educazionisti e individualisti, i Terrida del Marmol, i Mella, gli Armand, e soprattutto gli americani, i Warren, gli Spooner, i Tucker, che svolgono un discorso originale immaginandosi già *al di là* della Rivoluzione, per loro avvenuta nel 1776. Senza parlare, ovviamente, di tutti quei movimenti e personaggi dei primi momenti del post-classico che per Gordon, come abbiamo visto, non esistono. Non a caso, mi pare che non colga sino in fondo la logica della politica prefigurativa e dell'«apertura» dell'anarchismo (cioè i due termini entro i quali egli riassume, come buona parte dei contemporanei, le tematiche della libera sperimentazione). A suo parere, oggi gli anarchici «tendono a essere molto riluttanti nel descrivere nel minuto dettaglio cosa dovrebbe rimpiazzare la società gerarchica e i regimi basati sul dominio», anche se in passato hanno discusso con acrimonia «il modello utopico di società anarchica “post-rivoluzionaria”». Oggi, però, «l'ascesa della diversità allo status di valore centrale dell'anarchismo ha avuto come esito il sostegno del pluralismo e dell'eterogeneità negli approcci anarchici alla liberazione. Questa posizione di auto-scoperta, basata sulla politica prefigurativa e sull'iconoclastia, vede le pratiche imperfette del tempo presente del movimento rivoluzionario come il sito primario per la realizzazione dell'anarchia». <sup>31</sup> Anche in questo caso, notiamo la sottovalutazione del «prefigurato» rispetto alla «prefigurazione» (della teoria sulla pratica, si legge nel sottotitolo del libro), ovvero la poca rilevanza data alla «forma» della società libera del futuro, se non altro come «lume regolatore». Gordon

30 Ivi, p. 80.

31 Ivi, p. 40.

sembra infatti pensare che la poca disponibilità degli anarchici a dare contorni precisi a tale «forma» rispecchi la loro attuale enfasi sul *present-tense*, sulle pratiche costitutive della controsocietà nel qui e nell'ora; mentre tale indisponibilità è il frutto di una precisa scelta antitotalitaria e antidogmatica (maturata tra anni venti e anni trenta), secondo la quale l'indicazione precisa di tale modello costituisce, nella sua vocazione costruttivistica, non solo un'indebita sottrazione di potere e libertà ai posteri ma anche, nella sua esclusività, l'imposizione di una logica unica di contro a quella pluralistica che distingue gli anarchici dalle altre anime della sinistra, dando loro, di fatto, la ragion d'essere.

5. Diverso l'approccio al tema da parte di altri due ammiratori di CrimethInc, Andrej Grubačić e David Graeber, che nel 2004 firmano insieme un *paper* in cui i membri del collettivo sono definiti «i più grandi propagandisti dell'anarchismo americano». <sup>32</sup> Il percorso dei due è del tutto diverso, ma è altrettanto interessante per i nostri scopi. Entrambi si muovono nell'ottica esistenziale dell'anarchismo post-classico, entrambi leggono in tal senso l'esperienza Black Bloc, entrambi propongono una lettura storica della tradizione anarchica e dei suoi collegamenti con i nuovi movimenti di una certa originalità.

Il più singolare tra i due è Grubačić, che a partire da certo ecumenismo anarchico si è mosso verso il tentativo di costruire un «socialismo libertario del XXI secolo», sulla base del riconoscimento del ruolo importante della politica prefigurativa ma anche della necessità, man mano sempre più rilevante, di una precisazione specificamente politica delle istituzioni che dovrebbero modellare la

32 D. Graeber, A. Grubačić, «L'anarchismo, o il movimento rivoluzionario del ventunesimo secolo», in *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, Libertaria/Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 39. Graeber, Grubačić e Gordon sono amici e in contatto tra loro («Vorrei ringraziare i miei amici David Graeber, Uri Gordon e Michael Albert. Ogni idea che avete letto qui potrebbe ben esser stata inventata da uno di loro», A. Grubačić nota finale a «Towards a New Anarchism», in *The WSF: Challenging Empires*, a cura di J. Sen, A. Anand, A. Escobar, P. Waterman, Viveka Foundation, New Delhi 2004, p. 42; il saggio è stato pubblicato in italiano ma senza quest'ultima nota: «Verso un altro anarchismo», *Libertaria*, ottobre-dicembre 2003, pp. 76-83).

società libera. Inizialmente Grubačić è sembrato condividere la tesi del suo amico Gordon sull'«ibernazione» dell'anarchismo tra la fine della seconda guerra mondiale e gli anni Sessanta, definendo il periodo come quello della «quarta generazione fantasma», anche se più di recente, evidentemente dopo aver studiato meglio la questione, ha precisato che «nella storia dell'anarchismo il termine “nuovo anarchismo” è stato in genere usato per indicare alcuni pensatori americani e inglesi: Herbert Read, Alex Comfort, Colin Ward, Murray Bookchin e Paul Goodman», autori ricordati anche nei libri scritti con Staughton Lynd (in particolare Goodman, vecchia conoscenza e compagno di militanza dello stesso Lynd). A parte l'inclusione nel canone di Bookchin (che comincia a scrivere da anarchico negli anni Sessanta, mentre gli altri citati sono già noti a metà anni Quaranta), Grubačić si qualifica qui, ricordando il suo intervento scritto con Graeber, come «anarchico senza aggettivi» (citato persino Tarrida del Màrmol): «Anarchismo senza aggettivi, o anarchismo con la a minuscola, come lo chiamammo all'epoca, esistente in massima parte al di fuori delle organizzazioni anarchiche tradizionali, e senza molto interesse, o pazienza, per le conversazioni dogmatiche e settarie su quanti martiri anarchici possono stare sulla capocchia di uno spillo».<sup>33</sup>

La ricerca di una forma di marxismo libertario e non dogmatico con il quale costruire un'alternativa socialista conduce Grubačić all'incontro con Staughton Lynd, antico santone della Nuova sinistra e protagonista degli anni sessanta, propositore di una sorta di so-

33 D. Grubačić, *Verso un altro anarchismo*, cit., p. 78; «Andrej Grubačić: Libertarian Socialism for the Twenty-First Century», capitolo 17 di S. Lilley, *Capital and Its Discontents. Conversation with Radical Thinkers in a Time of Tumult*, PM Press, Oakland 2011, p. 246; nei ringraziamenti di *Wobblies & Zapatistas* Grubačić e Lynd riconoscono «la nostra connessione con uno che è venuto prima di noi: Paul Goodman» (S. Lind, A. Grubačić, *Wobblies & Zapatistas. Conversation on Anarchism, Marxism and Radical History*, Pm Press, Oakland 2008, p. ix). [Ho già avuto modo di notare, nel commento redazionale annesso alla pubblicazione italiana di «Verso un nuovo anarchismo», quanto «incerta» fosse «l'analisi del percorso storico dell'anarchismo» proposta da Grubačić nel 2003 (cit., p. 86)].

cialismo radical-democratico dalle forti sfumature libertarie. Con Lynd Grubačić realizza prima *Wobblies & Zapatistas*, una sorta di lunga discussione sulla possibilità di interazione tra gli anarchici dei nuovi movimenti e la tradizione marxista e poi cura una sua antologia di scritti con una densa prefazione. Il confronto si svolge sul parallelo tra gli anni Sessanta e il momento attuale. Tra antitesi riforme/rivoluzione, istituzioni parallele, ruolo della classe operaia, eccetera, è Lynd a ricordare che, nonostante «i retroterra intellettuali del movimento vecchio e di quello nuovo siano alquanto differenti», «gli attivisti dei primi anni Sessanta [...] tendevano a essere pragmatici e orientati sullo stile di vita piuttosto che sull'ideologia. In questo, mi sembra, sono simili agli attivisti dei nuovi movimenti».<sup>34</sup> Lynd mi sembra qui richiamare uno dei dibattiti chiave del periodo, quello sulla natura della democrazia partecipatoria (e quindi del radicalismo degli SDS) che lo vede protagonista con la tesi secondo la quale le istituzioni parallele sviluppate dal Movement non sono da intendere come modalità di trasformazione delle istituzioni già esistenti, ma piuttosto come il prodromo di una nuova controsocietà alternativa.

Di fatto, Grubačić si orienta poi verso la ricerca delle radici di tali istituzioni possibili, nella convinzione che in esse si possano trovare le basi per un'intesa tra anarchici «senza aggettivi» e marxisti non dogmatici. È un percorso che lo accomuna ad altri pensatori contemporanei che vengono dal marxismo e che si dirigono verso soluzioni libertarie: da Jeremy Brecher a Toni Negri a John Holloway. Seguendo il suggerimento di un saggio di Lynd che rimanda a sua volta a un celebre saggio del grande storico marxista di nuova sinistra Edward Thompson (giudicato da Grubačić uno dei membri della sacra triade della *Radical History*, assieme allo stesso Lynd e a Howard Zinn), identifica la più convincente versione del tema delle istituzioni parallele in quella fornita da Thompson verso la fine degli anni Cinquanta. Il grande storico inglese avanza la tesi che nella società britannica già esistano *warrens* (conigliere) che esprimono modi di canalizzare un contropotere dal bas-

34 S. Lind, A. Grubačić, *Wobblies & Zapatistas*, cit., p. 95.

so - «comitati, organizzazioni volontarie, consigli, organizzazioni elettorali» - che i socialisti dovrebbero saper mettere al servizio di un «strategia rivoluzionaria» graduale che valorizzi gli elementi positivi di crescita e sviluppo delle opzioni socialiste già esistenti nel mondo capitalistico.<sup>35</sup> Lynd e Grubačić sono entrambi entusiasti: il problema sta, dice il secondo, appunto nel «creare tali istituzioni di lunga durata, o meglio ancora, una cultura in corso di lotta costruttiva». Di contro al «movimento anarchico contemporaneo, ammesso che ce ne sia uno», dove «si fa un gran parlare di “insurrezione” e si è potentemente affascinati dall’“evento”» abbiamo così una «formula di successo»: e lo è, ribadisce Grubačić, perché «è in primissimo luogo una istituzione locale in cui le persone fanno gli affari loro - un centro di immigrazione o un sindacato locale, per esempio - che si espande nei momenti di crisi per assumersi nuovi poteri e responsabilità e poi, quando la marea rivoluzionaria si ritira, continua a rappresentare, in forma istituzionalizzata, una versione ampliata di ciò con cui si era cominciato».<sup>36</sup>

La ricerca di Grubačić è senz'altro interessante ma la ricordo qui perché testimonia ulteriormente uno degli elementi che caratterizza molti *new anarchists*: la loro elisione, tra il consapevole e l'inconsapevole, dei tratti portanti dell'esperienza post-classica. In altri termini, perché cercare in Thompson la teorizzazione della «porosità» della società del tardo capitalismo, quando questa è al centro della riflessione di molti anarchici? Per esempio, di quel Goodman spesso citato, e persino per il tema pertinente? Si potrebbe ricordare a Grubačić: 1. Quando Thompson presenta la sua tesi e la elabora criticamente e polemicamente nei lustri successivi, i suoi avversari sono sin troppo pronti a fargli notare quanto si sia

35 E.P. Thompson, «Introduzione» e «Rivoluzione», tr. it. in *Uscire dall'apatia*, Einaudi, Torino 1963, rispettivamente pp. 6-16, 211-229, citazione p. 7 (il traduttore italiano sacrifica la specificità del lessico di Thompson, dando come «La società inglese pullula di strumenti democratici» la frase «British Society is warrenned with democratic processes», cit., p. 7).

36 A. Grubačić, «Introduction: Libertarian Socialism for the Twenty-First Century», in *The Staughton Lynd Reader*, a cura di A. Grubačić, PM Press, Oakland 2010, pp. 13, 15.

fatto influenzare dalla tradizione libertaria; 2. Quando Lynd presenta la sua, di tesi, che oggi sappiamo esser stata pesantemente influenzata da Thompson, non solo egli stesso prende in esame l'ipotesi che l'anarchismo abbia avuto un ruolo nel modellarla, ma soprattutto glielo ricordano con insistenza i suoi avversari: «Vorrei chiarire che l'interpretazione della “democrazia partecipatoria” dei nuovi radicali non dovrebbe esser vista come se fluisse da una qualche particolare tradizione di radicalismo - per esempio l'anarchismo - ma come se fosse stata modellata dalla sua esperienza specifica»,<sup>37</sup> dichiara Richard Flacks, una delle teste d'uovo degli SDS fin dagli inizi, in polemica sia con Lynd sia con Goodman. L'esempio di Flacks, inutile dirlo, è tutt'altro che casuale.

Il sodale di Grubačić, David Graeber, è diventato, dopo i successi di Occupy Wall Street, di cui è stato uno degli ispiratori, probabilmente il più noto pensatore anarchico in circolazione. È probabilmente anche, tra i *new anarchists* (il termine è suo), il più consapevolmente legato ai paradigmi post-classici. Nel 2012, in occasione dell'accusa di essere il «cancro» di Occupy rivolta ai Black Bloc dal giornalista socialista Chris Hedges, attivista radicale tra i più noti dell'ultimo decennio, ha replicato (dall'alto della sua posizione in Occupy, che ha più volte rimarcato) che Black Bloc è una tattica, non un gruppo; che non si tratta solo di anarchici, né gli anarchici si riconoscono nel Blocco nero; che non sono ora seguaci del Comitato invisibile di *L'insurrection qui viens* così come all'epoca di Seattle non erano seguaci del primitivista John Zerzan (come insinua il non proprio cristallino Hedges); che la «diversità delle tattiche» non è un modo per giustificare la violenza. Entrando nel vivo, Graeber sostiene che, mentre la cosiddetta «violenza» dei Black Bloc sembra più che altro un mito creato dalle forze dell'ordine e dai media, il problema reale sta nella solidarietà di coloro che protestano (per cui condanna quei casi in cui i partecipanti stessi ai cortei se la sono presi con le tute nere) e nell'accettazione del principio della

37 «On Participatory Democracy. R. Flacks replies to Paul Goodman and Tom Kahn», *Dissent*, March-April 1967, pp. 252-255, citaz. pp. 252-253.

«diversità delle tattiche»; e insiste soprattutto sui limiti reali della violenza usata dal Blocco nero, mai direttamente contro le persone e quasi mai persino contro la proprietà privata (se non per errore). Forse un po' a disagio con l'apologia diretta dei neri, la cui attività tende a leggere o in chiave difensiva o al servizio di tattiche di gruppo (sfondamento di cordoni, eccetera), Graeber ripete più volte, con chiarezza, che «di fatto, anarchici come me erano il *real core* del gruppo cui è venuta l'idea di occupare Zuccotti Park, lo slogan sul 99%, il processo dell'Assemblea generale, e siamo stati di fatto ancora noi che abbiamo deciso collettivamente di adottare una strategia di non-violenza gandhiana e di evitare ogni atto di danno alla proprietà».<sup>38</sup>

Pur senza dissociarsi, e in massima parte difendendo la tattica Black Bloc entro un'interpretazione che ne mette in evidenza gli aspetti contenitivi e di azione di gruppo, Graeber ha insistentemente letto la complessiva esperienza della manifestazione antiglobalizzazione entro il profilo del *guerilla theatre*, della festa metropolitana, come una «guerra per l'immaginazione», un «festival di resistenza» (tra i situazionisti e Hakim Bey), anche se molto spesso l'ha avvicinata anche allo zapatismo e alle sue tattiche (anche se mi pare si tratti più di una concessione *politically correct* allo *Zeitgeist* del movimento che altro).<sup>39</sup> Particolarmente attento agli aspetti simbolici del confronto nelle strade (memorabili le sue pagine sul «perché i poliziotti odiano i pupazzi», ampliate poi sino a una «fenomenologia dei mega-pupazzi»<sup>40</sup>), ha quindi letto le motivazioni del fenomeno Blocco nero nello stes-

so modo del suo amico Gordon: «Per chi ha preso parte queste azioni, l'elemento cruciale è il senso di autonomia creato dall'enfasi sulla solidarietà e la difesa reciproca»; «è precisamente questo che, agli occhi di molti, rende così liberatorie le tattiche dei Black Bloc: è un modo per creare un istante fuggevole in cui l'autonomia è reale e immediata, un brandello di territorio affrancato in cui le leggi e il potere arbitrario dello Stato non valgono più, in cui siamo noi a tracciare le linee di forza», in cui «le uniche regole sono quelle generate collettivamente dal gruppo».<sup>41</sup> Un'interpretazione estremamente positiva, ma lontana anni luce da quella dei Gelderloos, degli Ashen Ruins, o del GMAC.

L'enfasi sul ruolo dell'immaginazione indica la misura dell'adesione di Graeber alle categorie portanti del post-classico. La sua interpretazione complessiva dell'esperienza no-global richiama con chiarezza le sue principali parole d'ordine: «L'obiettivo finale dell'azione diretta è la creazione di quella che a volte è chiamata una "civiltà ribelle". La sfida è sempre quella di trasformare la vita quotidiana. È quasi impossibile prevedere quali dimensioni avranno le strutture che essa produrrà o quali proporzioni avrà l'incremento di istituzioni alternative». Il lessico ma soprattutto le pratiche dei movimenti sono suscettibili di incoraggiare la rivoluzione nel/del quotidiano e la creazione di spazi autonomi: «L'obiettivo è agire come se si fosse già liberi, per creare "zone autonome temporanee", piccoli spazi di libertà, e, quando possibile, tentare di renderli permanenti». Questa sembra essere la direzione che Graeber e altri hanno impresso a Occupy Wall Street, soprattutto nei suoi primi momenti: più la creazione di una TAZ che non un organo di mediazione e compensazione. Se «si delegittima attivamente una data struttura sociale, ci troveremo nella condizione adatta, come effetto collaterale delle nostre azioni, per creare le forme di organizzazione sociale che andranno a beneficio della gente comune». Sullo sfondo, l'idea, centrale nel post-classico

38 D. Graeber, «Concerning the Violent Peace-Police», 7 febbraio 2012, <https://nplusonemag.com/online-only/online-only/concerning-the-violent-peace-police/>.

39 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo da Seattle in poi», tr. it. in *Affinità sovversive. I movimenti sociali americani nella guerra globale*, a cura di F. Barchesi, DeribveApprodi, Roma 2005, p. 74; Id., «Introduzione» e «Rivoluzione al contrario», tr. it. in Id., *La rivoluzione che viene*, Manni, San Cesario di Lecce 2012, pp. 12, 99.

40 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo», cit., pp. 131-136; Id., «Fenomenologia dei mega-pupazzi», tr. it. in Id., *Oltre il potere e la burocrazia*, Eléuthera, Milano 2013, pp. 63-127.

D. Graeber, *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, tr. it. Rizzoli, Milano 2012, pp. 276, 287.

co, della «porosità» del mondo del capitale. Di fronte alla domanda diretta, la risposta di Graeber è esplicita: «Non riesco a immaginare un mondo in cui non si sia rivoluzionari, in cui non si rivoluzionino le nostre relazioni con gli altri, in cui non si rivoluzioni la nostra comprensione di ciò che è possibile». Anche se il successo arridesse (per quanto possibile nella realtà che ci circonda) ai radicali, ciò non significa che «possa esaurirsi la necessità di rivoluzionare se stessi: di nuovo, il processo attraverso il quale questo avviene è la vita buona». Quindi, *The movement as an end in itself*, conclude, seguendo da presso, e anche con una certa immaginazione, la strategia sperimentalistica dei post-classici.<sup>42</sup>

Da questi ultimi Graeber si distingue per due motivi principali. Innanzitutto, l'enfasi sull'azione diretta, sia pure interpretata, come abbiamo visto, sotto un profilo esistenziale: citando il solito CrimethInc a proposito di libertà, autonomia e «squarci nel tessuto di questa realtà», chiede «che cosa è questa se non l'elegante affermazione della logica dell'azione diretta: la provocatoria insistenza ad agire come se si fosse già liberi?». Graeber pensa evidentemente che solo la militanza, la partecipazione ai moti, l'essere «nel movimento», costituisca l'esperienza della libertà e la possibilità di sperimentare l'emancipazione. Mentre i post-classici, nella loro peculiare posizione di intellettuali senza movimento, ritengono altrettanto rilevanti le sfere dell'arte, della scienza, della ricerca sociale, insomma del pensiero e della cultura, Graeber dà un'assoluta preminenza alla *pratica* (come il suo amico Gordon) – letta quasi da antropologo (questa la sua professione accademica) – come unico mezzo per destrutturare la realtà e delegittimare l'esistente. Ciò lo conduce a una lettura dell'anarchismo che ne svaluta programmaticamente il pensiero, la teoria, l'aspetto speculativo (storico, filosofico, economico o antropologico), riducendolo al binomio etica/organizzazione, o meglio,

42 D. Graeber, *Azione diretta e anarchismo*, cit., pp. 96-97, 103; «Il movimento come un fine in sé? David Graeber in conversazione con Ross Wolfe», tr. it. in *Agire altrimenti*, a cura di S. Vaccaro, Milano, 2014, pp. 43, 49-50.

all'idea di un'organizzazione dei rapporti umani fondata su una scelta etica in favore di libertà, eguaglianza e autonomia (ovvero, al modo in cui i *new anarchists* vorrebbero organizzare le controistituzioni nascenti entro il movimento). L'anarchismo diventa «visione», «atteggiamento», «serie di pratiche», «processo di purificazione, ispirazione e sperimentazione»: soprattutto nella sua accezione contemporanea, «non è un'ideologia, una teoria della storia, ma una sorta di gioco ispiratore e creativo». Da qui la sua valorizzazione dell'«anarchismo con la a minuscola» (appunto *lifestyle*, inteso però anche come militanza attiva) di contro a quello con la A maiuscola, ancora ideologizzato, e per questo quasi arcaico, come mostrano in particolare gli anarco-comunisti americani del NEFAC, la cui «posizione non è quasi cambiata dagli anni venti e trenta». I grandi del momento classico, i Godwin, i Bakunin, gli Stirner, i Kropotkin, non intendevano affatto formulare «una grande, nuova teoria» (dichiarazione piuttosto sorprendente per chi abbia letto *l'Enquiry*, *l'Einzige* o *Mutual Aid*), ma piuttosto esprimere «un certo tipo di comune senso ribelle». <sup>43</sup> In altri termini, nello sforzo di sottolineare l'aspetto etico, esperienziale, di *pratica* nel quotidiano dell'anarchismo, diciamo del binomio azione diretta/democrazia diretta, Graeber sembra disposto a liberarsi dell'aspetto progettuale del pensiero anarchico intorno alla società libera, alla sua natura, al suo aspetto, alle sue istituzioni.

Da qui il secondo elemento che lo distanzia dai post-classici: l'enfasi sulla militanza diventa per certi versi (quelli legati appunto all'esperienza della costruzione quotidiana della controsocietà) un'enfasi sul *politico*. Inteso, ovviamente, come gioco di interazione, edificazione di relazioni, terreno di sperimentazione possibile. Graeber sembra quasi pensare alla sfera del politico come *occasione* per la costruzione di situazioni (in stile Vaneigem, spesso citato): «A diffe-

43 D. Graeber, «Rivoluzione al contrario», cit., p. 92; Id., *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, cit., pp. 37, 40-41, 48; Id., «The Rebirth of Anarchism in North America, 1957-2007», *Historia Actual Online*, n. 21, Inverno 2010, p. 124.

renza di molte altre forme di radicalismo, il movimento si è organizzato in primo luogo all'interno della sfera politica», spiega in una frase estremamente rivelatrice, «fondamentalmente perché questa costituiva un terreno che il potere aveva abbandonato quasi del tutto (avendo puntato la sua artiglieria pesante sull'economia)».44 Non, quindi, una specificità strutturale del politico, ma semplicemente l'occasionale latitanza del potere al suo interno. Di conseguenza, Graeber produce una teoria (eh sì, è proprio una teoria ...) che propone una visione sostanzialmente impolitica, la quale deve però necessariamente passare – nel senso di strutturarsi, decifrarsi, farsi messaggio e comunicazione – entro la sfera del politico. Da qui non poche delle difficoltà di Occupy.

Le linee di allontanamento di Graeber dal post-classico, nella loro originalità, lo portano a guardare alla storia dell'anarchismo con occhi nuovi, sia pure entro l'ottica del post-classico, ma con un rigore e una consapevolezza del tutto assenti dalle considerazioni dei suoi amici Gordon e Grubačić, a suo confronto quasi due sempliciotti. Graeber ricostruisce i percorsi della tradizione libertaria innanzitutto sotto forma di *storia di pratiche*, piuttosto che storia di idee, privilegiando cioè la formazione e lo sviluppo dell'*ethos* organizzativo-comunitario. Inoltre vi aggiunge, nello sforzo di dis-occidentalizzare quegli stessi percorsi, di liberarli cioè dalla preminenza delle opzioni del paradigma modernizzazione/secolarizzazione formulati dagli europei nella loro lotta all'*Ancien Régime*, riferimenti extra-occidentali, o dai margini dell'Occidente, o dagli avversari dell'Occidente. Da qui il peso che accorda allo zapatismo, al femminismo, o ai nativi americani nella formazione delle pratiche anarchiche contemporanee. Tuttavia, è difficile sottrarsi alla sensazione che tali riferimenti siano un po' di maniera, una specie di obbligo *politically correct*, che non molto ha a che fare con le sue tesi, le quali, prese nella loro sostanza, sembrano collimare in buona parte con l'ottica post-classica. Nella prospettiva breve, sostit-

44 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo», cit., p. 78.

tuisce alla tesi dell'«ibernazione» o della «generazione fantasma» dei suoi due amici una ben più articolata ricostruzione dei percorsi dell'anarchismo, soprattutto negli USA; di fatto, pone la rinascita della tradizione nella seconda metà degli anni Cinquanta, in modo tale da farvi rientrare il movimento per i diritti civili, la Nuova sinistra, il variegato mondo del sommovimento giovanile,<sup>45</sup> anche se, nello specifico del funzionamento operativo dei nuovi movimenti, con tutte le loro tecniche di gestione, promozione, valorizzazione e discussione (descritte con dovizia di particolare nelle prime due parti di *Direct Action*, tradotto in italiano con il più spettacolare *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*), questi hanno la loro origine soprattutto nel movimento femminista (perfezionandosi poi guardando allo zapatismo). Si tratta di una versione che rivaluta con chiarezza l'apporto post-classico alla formazione dell'anarchismo contemporaneo, elemento ancora più centrale nella sua ricostruzione della prospettiva lunga, cioè della relazione tra anarchismo e modernità. Qui Graeber, pur privilegiando i percorsi delle pratiche sulla teoria, ritorna alla storia dell'Occidente come vicenda di possibilità, di tradizioni alternative, di prassi di resistenza:

L'ideale della democrazia diretta, esplicitamente rifiutato dagli estensori della Costituzione americana, non è mai veramente morto. Si tratta di una lunga storia che ci fa tornare indietro alle assemblee cittadine nel New England, alle pratiche presbiteriane e dei quaccheri che sembrano affondare le loro radici in parte nelle tradizioni del villaggio inglese e in parte nelle federazioni dei nativi americani come le Sei Nazioni degli irochesi. L'ideale dell'autogestione non conduce solo al più aspro individualismo "di frontiera", per esempio, ma alla creazione durante tutto il XIX secolo di innumerevoli imprese cooperative di piccole dimensioni. Esiste un'intera storia le cui linee di fondo restano tuttora alquanto oscure.<sup>46</sup>

A parte gli irochesi (la cui citazione mi sembra a metà tra l'omaggio ad Hakim Bey e alla sua ricostruzione del *Wild Man* nella vicenda americana e il solito inchino al *politically correct* qui incorporato nelle opere storiche sul

45 D. Graeber, «The Rebirth of Anarchism», cit.

46 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo», cit., p. 86.



ruolo della Federazione irochese nel farsi della Costituzione, scritte da Donald Grinde a Bruce Johansen), la considerazione ci riporta a una visione della storia dell'anarchismo (qui come «pratica» di democrazia diretta) entro la vicenda dell'Occidente – di un «altro» Occidente, se si preferisce – che si fa cornice indispensabile di ogni possibile antagonismo contemporaneo, facendo piazza pulita dei semplicismi apocalittici dei primitivisti come dei ritorni nostalgici degli anarco-comunisti, e trasformando in protagonista non solo l'anarchico «con la a minuscola» ma anche, checché ne pensi Graeber, il libertario erede del pensiero e della teoria post-classica.

*Pietro Adamo (1959) insegna Storia delle dottrine politiche nell'Università di Torino. Si è occupato del protestantesimo in età moderna, della storia dell'anarchismo, del percorso delle controculture. Ha curato l'edizione di opere di J. Knox, J. Goodwin, T. Jefferson, J. Mitchel, J.S. Mill, C. Berneri e P. Goodman. Ha scritto Il dio dei blasfemi (1993), La libertà dei santi (1998), La città e gli idoli (1999), Il porno di massa (2004), L'anarchismo americano del Novecento (2016), William Godwin e la società libera (2017).*

pietro.adamo@unito.it