

Uri Gordon

QUI E ORA. L'ANARCHISMO DECLINATO AL PRESENTE

*L'anarchia non è cosa del futuro, ma del presente;
non è fatta di rivendicazioni, ma di vita.*

Gustav Landauer

1. L'anarchismo come cultura politica

Vorrei cominciare illustrando poche idee di fondo su ciò che intendo quando parlo di "anarchismo". Lo vedo, prima e soprattutto, come un *movimento*, la cui forma è oggi definibile come una rete decentrata, variegata e in evoluzione, che fornisce comunicazione e una solidarietà attiva tra nodi autonomi della lotta sociale. Questo movimento è nuovo, per un suo aspetto fondamentale: non affonda le proprie radici in modo esclusivo nel movimento anarchico storico, ma esprime la ripresa dei valori anarchici in una più vasta intersezione di movimenti, come quelli dell'ecologia radicale, del femminismo, della liberazione nera e indigena, dell'antinuclearismo e, più di recente, di resistenza al capitalismo neoliberale e alla guerra globale permanente. A causa della sua genealogia ibrida, il movimento anarchico nell'epoca della globalizzazione è immensamente variegato, aperto a molte idee nuove e teso a sperimentare le possibilità e le sfide di un panorama di lotte in continuo cambiamento.

Ciò che anima questo movimento, il suo vero *ontos* [greco: "essere", "essenza" NdT], è la *cultura* politica anarchica. Possiamo definire cultura politica una serie di orientamenti condivisi verso il "fare politica", laddove si inquadrano le questioni, si legittimano le strategie e si ha un'interazione collettiva in misura sufficiente da strutturare le aspettative reciproche dei partecipanti. Per fini euristici possiamo inquadrare questi orientamenti in relazione al movimento anarchico in quattro ampie categorie: pratiche organizzative, metodi d'azione, linguaggio politico e mitologia. Da un punto di vista organizzativo questa cultura si manifesta in forme di mobilitazione politica reticolari o per gruppi di affinità e presenta un coordinamento orizzontale tra partecipanti diretti e autonomi, una presa di decisioni basata sul consenso e l'ideale di una circolazione di informazioni libera e aperta. Il repertorio di azioni della cultura politica anarchica mette in luce un metodo "fai da te" di azione diretta, nessun interesse a operare attraverso il sistema e a costruire un potere politico al suo interno, una duplice strategia di confronto per delegittimarlo, una costruzione di alternative di democrazia diretta dal basso e un impegno a "essere il cambiamento" a qualunque livello, dalle relazioni personali che contrastino il sessismo e il razzismo a un'esistenza attenta ai problemi dell'ambiente, alle comuni. Il linguaggio politico condiviso nel movimento non riguarda solo i termini e le espressioni comuni del gergo degli attivisti, ma anche le modalità con cui tali termini sono concepiti per essere messi in relazione e connessi tra loro. In altre parole, le varie culture politiche hanno diverse epistemologie: come si struttura il modo d'intendere la politica e che significato le si dà. Le mitologie, nel senso attuale, sono le storie trasmesse oralmente nel movimento (sulle mobilitazioni passate eccetera) attraverso le quali si riproduce l'identità collettiva e che funzionano anche come mezzo di

mobilitazione. Sono i racconti che uniscono in un filo unico il Chiapas a Seattle, la Greenham Common a Porto Alegre¹.

È questa la nota cultura politica che anima il movimento anarchico ai nostri giorni e lo rende unito. È impossibile ingabbiarla completamente in formulazioni universaliste e filosofiche. Se volessimo, però, esprimere in modo più concreto, a fini pratici, i suoi fondamenti “politici”, potremmo esaminare il tipo di linguaggio utilizzato nei vari “caratteri distintivi” e “principi unitari” che tanto piacciono agli anarchici, come quelli delle reti di People’s Global Action e di Indymedia, o di qualsiasi altro gruppo o collettivo locale. Tutti evidenziano due cose. Prima di tutto, un rifiuto di qualsiasi struttura di dominio e di violenza di sistema: capitalismo, Stato, patriarcato e razzismo. Poi, una “politica prefiguratrice” che implica la costruzione di alternative concrete, soprattutto in termini di relazioni sociali. Tale politica coniuga quindi i riferimenti alle strategie di potere doppio (*dual power*) e alla realizzazione di un ethos libertario e egualitario nelle strutture stesse del movimento, nelle dinamiche sociali e nello stile di vita.

2. Futuro? Quale futuro?

Ora, entrambi questi aspetti del movimento esprimono come principale motivazione una forte proposta di politica “del presente”. È questo l’unico movimento politico che metta in primo piano l’esigenza di realizzare le relazioni sociali che auspica all’interno delle strutture e le pratiche dello stesso movimento rivoluzionario. In questo senso scelte politiche prefigurative si possono considerare forme di azione diretta “costruttiva”, laddove gli anarchici che propongono relazioni sociali esenti da gerarchie e da dominio ne intraprendono di persona la realizzazione. Da un punto di vista strategico, il perseguimento di politiche prefigurative indica con chiarezza una politica del “qui e ora” e molti anarchici le considerano un elemento irrinunciabile dei propri progetti. C’è il segno di una critica a entrambi i modelli di cambiamento sociale, a quello riformista come a quello rivoluzionario autoritario. Perché una rivoluzione riesca, ritengono gli anarchici, i modelli di organizzazione che prenderanno il posto del capitalismo, dello Stato, delle divisioni sessuate del lavoro eccetera vanno preparati parallelamente all’attacco alle istituzioni esistenti (anche se non si sostituiscono a questo). Con una lettura del genere, se il popolo vuole una società caratterizzata da una cooperazione non gerarchica e dall’erosione di istituzioni e comportamenti di dominio, tale società procede direttamente dalle realtà che i movimenti sviluppano oggi. “Il processo di costruzione dal basso di un movimento anarchico è considerato un processo di consociazione, di attività autonoma e di autogestione che alla fine dovrà produrre quel soggetto rivoluzionario che sia in grado di agire sulla società, di cambiarla e di gestire una società autentica.”²

Gli anarchici in genere non tendono più a intendere la rivoluzione, se ancora usano questo termine, come un evento posto all’orizzonte, ma come un processo in corso. Una visione assai diversa da quella dell’immaginario politico della tradizione anarchica, che immancabilmente aveva in sé un’idea di rivoluzione come evento, come momento di profondo cambiamento qualitativo nella vita sociale. Bakunin parlava di “una rivoluzione universale, di dimensioni mondiali... [la] formidabile coalizione reazionaria potrà essere distrutta solo dalla forza più grande dell’alleanza simultanea e dall’azione rivoluzionaria di tutti i popoli del mondo civile”³. È indubbiamente vero che la visione rivoluzionaria degli anarchici si discostava nettamente da

¹ Vedi Notes from Nowhere (eds.), *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anti-Capitalism*, Verso, London 2003.

² Murray Bookchin, *Anarchism Past and present*, “Comment”, 1, 6 (1980).

³ Mikhail Bakunin, “The Revolutionary Catechism”, in Sam Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchy*, Knopf, New York, 1971.

quella di un rozzo millenarismo, in quanto ribadiva il fatto che in momenti eccezionali l'orizzonte rivoluzionario poteva essere ed era stato attraversato. La Comune di Parigi nel 1871, l'occupazione delle fabbriche in Italia nel 1919-20, la Rivoluzione spagnola del 1936 e la rivolta del maggio francese del 1968 sono gli esempi più evidenti interpretati in questo modo dagli anarchici: i limiti di tempo e di spazio non ne riducono affatto l'importanza qualitativa⁴. In ogni caso, si trattava di eventi eccezionali. Il fallimento finale di quei tentativi e il deterioramento dei rari "successi" rivoluzionari, trasformati in incubi autoritari, ha finito per far perdere valore al concetto di rivoluzione per il movimento anarchico. Con il riemergere dell'anarchismo negli ultimi decenni, l'orizzonte rivoluzionario è stato sempre più avvicinato al presente, fino a esserne completamente assorbito come possibile dimensione dell'esistenza quotidiana. Colin Ward ha messo in luce interazioni elementari che funzionano senza gerarchie e alienazione, e le molteplici proposte di ispirazione situazionista di una micropolitica di resistenza e di ricostruzione nella vita di ogni giorno rappresentano importanti contributi in questa direzione⁵. Così si esprime un collettivo editoriale anarchico degli Stati Uniti, CrimethInc.:

La nostra rivoluzione deve essere immediata e toccare l'esistenza quotidiana: tutto il resto non è rivoluzione, ma la pretesa che la gente faccia ciò che non vuol fare, nella speranza che per una volta, in qualche modo, ci sia una compensazione bastante. Coloro che presumono, spesso inconsapevolmente, che sia impossibile realizzare i propri desideri (e che quindi sia vano lottare per realizzarli) finiscono spesso per battersi per un ideale o una causa che li sostituisca. Ma è ancora possibile lottare per noi stessi o, quanto meno, vale la pena di provarci. Per questo è fondamentale cercare un cambiamento non in nome di chissà quale profonda dottrina o grande causa, ma per noi stessi, così da potere avere una vita che abbia più senso. Alla stessa stregua, dobbiamo cercare prima e soprattutto di modificare il contenuto delle nostre esistenze in senso rivoluzionario, piuttosto che orientare le nostre lotte in direzione di cambiamenti storici e universali che non potremo vedere finché siamo vivi. In questo modo eviteremo quel senso di inutilità e di alienazione che nasce dalla convinzione che sia necessario "sacrificarsi per la causa", vivendo invece per gustarsi i frutti del nostro lavoro. Nel nostro stesso lavoro⁶.

È un metodo che regge alla prova dei fatti? Quale ragione politica può fondarlo, oltre a spiegarlo semplicemente sul piano della costruzione di "spazi di azione collettiva" da parte dei movimenti sociali? E quale rilievo ha l'orientamento attuale rispetto alle scelte concrete che gli anarchici fanno in relazione ai propri progetti politici e alla propria sensibilità?

3. Due ragionamenti pessimistici riguardo all'utopia

Cercherò ora di esaminare quella che ritengo sia la principale motivazione dell'orientamento attuale del movimento anarchico: una tendenza aperta e che rifugge dalla retorica di un punto d'arrivo post-rivoluzionario. Ora, l'idea di fondo non è nuova: era stata espressa con un vigore

⁴ Mikhail Bakunin, *The Paris Commune and the Idea of the State*, Knopf, New York; Errico Malatesta (ed. Vernon Richards), *Life and Ideas*, Freedom Press, London 1965, p. 134; Murray Bookchin, *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*, A.K. Press, Edinburgh 1994; Roger Gregoire and Fredy Perlman, *Worker-Student Action Committees, France May '68*, Black & Red, Detroit 1970, §§ 14, 16, 22; Murray Bookchin, "The May-June Events in France: A Movement for Life", in *Post-scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal 1971.

⁵ Colin Ward, *Anarchy in Action*, Allen & Unwin, London 1973; Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* Left Bank Books and Rebel Press, London 1983.

⁶ CrimethInc, "Alive in the Land of the Dead", <http://www.crimethinc.com/library/alive.html>

sempre più forte dagli anarchici nel corso di tutto il secolo passato. Alla citazione di Landauer posta all'inizio di questo saggio si potrebbe aggiungere questa frase di Rudolf Rocker:

L'anarchia non è la soluzione scontata di tutti i problemi umani, non è un'utopia di un ordine sociale perfetto, come tante volte è stata definita, giacché essa rifiuta per principio tutti gli schemi e i concetti assoluti, non crede a nessuna verità assoluta né a finalità precise dell'evoluzione umana, crede bensì in una perfettibilità illimitata delle strutture sociali e delle condizioni di vita degli esseri umani, le quali tendono a forme di espressione sempre più elevate e alle quali, per questa ragione, non è possibile assegnare un punto d'arrivo definito o un qualsiasi obiettivo determinato⁷.

Rocker basa la propria posizione antiutopica, per un verso, sul rifiuto degli assoluti e, per l'altro, sulla tesi secondo la quale le strutture sociali presentano un'intrinseca disposizione al cambiamento. Secondo lui, però, tale cambiamento va visto in termini ottimistici, con una tendenza al miglioramento, e per questa ragione non può avere una portata limitata. Ciò che voglio fare ora è presentare due diverse argomentazioni, di carattere più pessimistico, che a mio parere sostanziano la posizione antiutopica che anima i movimenti odierni. Entrambe le argomentazioni tendono a sostenere la tesi per cui anche la più completa attuazione di un cambiamento sociale in senso anarchico non rappresenterebbe l'apice del progetto anarchico. Occorre chiarire che il pessimismo di queste argomentazioni non ha niente a che fare con l'affermazione tanto spesso sentita secondo la quale l'anarchia sarebbe impossibile a causa di una natura umana intrinsecamente egoista, competitiva e/o malvagia. A frasi del genere basta solo ribattere con gli argomenti ben noti, che rimandano alla complessità degli esseri umani e all'importanza delle relazioni sociali nella formazione dei comportamenti e dell'identità o, per tagliar corto, parlando di "stato di natura" con argomenti che si basano su prove antropologiche. Tuttavia, quando parlano di una intrinseca instabilità dei comportamenti individuali o prefigurano un flusso costante di relazioni tra comunità differenti e decentrate, gli anarchici negano in pratica la possibilità che i propri progetti abbiano un'utopica stabilità. Posso qui presentare il primo ragionamento pessimistico: non è possibile avere la certezza che, anche nelle condizioni che gli anarchici considererebbero le più favorevoli alla socializzazione e alla cooperazione, alcuni individui e gruppi non riescano a riprodurre forme di sfruttamento e di dominio nella società. È un'argomentazione che diversi anarchici hanno ignorato per molto tempo, facendo proprie le aspettative ispirate da Kropotkin, per il quale una rivoluzione delle condizioni sociali, economiche e politiche avrebbe incoraggiato forme di comportamento sostanzialmente diverse, vuoi perché sarebbero in grado di fiorire liberamente in una situazione tanto feconda, vuoi perché la rivoluzione eliminerebbe tutti gli ostacoli allo sviluppo dell'aspetto collaborativo, egualitario, benevolo degli esseri umani. In questo senso Peter Marshall ha affermato: "Non solo la mente, ma anche le pulsioni emotive e sessuali si autoregolano quando non sono soggette ai vincoli di restrizioni artificiali imposte da istituzioni coercitive."⁸ Altri, invece, sono stati più attenti e lo hanno in certo modo interiorizzato. Possiamo citare due esempi di opere recenti d'ispirazione anarchica che lo hanno fatto. Si tratta del romanzo di Ursula LeGuin, *The Dispossessed (I reietti dell'altro pianeta)*, probabilmente il tentativo più onesto di rappresentare una società anarchica funzionante. Definire il romanzo "un'utopia anarchica", però, sarebbe fuorviante proprio per questa ragione, perché la società che vi viene descritta è tutt'altro che perfetta e priva di problemi. Il protagonista, Shevek, è indotto a lasciare la società anarchica in cui vive, sulla luna di Anarres, non perché sia contrario agli ideali di

⁷ Rudolf Rocker, "Anarchism: Its Aims and Purposes", in *Anarcho-Syndacalism*, Pluto Press, London 1989, p. 30.

⁸ Peter Marshall, *Demanding the Impossible*, Fontana, New York 1992.

fondo, ma perché si rende conto che molti di questi ideali non sono più tradotti in pratica mentre altri dovrebbero essere riveduti per lasciare più spazio alle individualità. Nei centosettanta anni dalla sua fondazione, avvenuta in seguito alla secessione di una massa di anarchici rivoluzionari dal pianeta madre di Urras, la società degli Anarresti ha visto svilupparsi la xenofobia, le gerarchie informali negli organismi amministrativi e un apparato di controllo sociale che utilizza le usanze e la pressione tra uguali. Tutto questo produce un conformismo che ostacola l'autorealizzazione di Shevek e il perseguimento del proprio progetto di vita: l'elaborazione di un metodo rivoluzionario nella fisica teorica. Il personaggio di Shevek mette in luce l'importanza mai attenuata del dissenso anche dopo l'abolizione del capitalismo e del governo. Con la sua partenza e la fondazione del Gruppo dell'Iniziativa, Shevek diventa un rivoluzionario nella rivoluzione e avvia il cambiamento all'interno della società anarchica.

È stato sempre il nostro scopo - del nostro Gruppo, di questo mio viaggio - agitare le acque, smuovere le cose, rompere certe abitudini, fare sì che le persone si ponessero qualche interrogativo. Comportarsi da anarchici⁹.

Il progetto di Shevek rinnova lo spirito del dissenso e dell'anticonformismo che animava la creazione della società anarchica di Anarres alle origini. Come ha osservato Raymond Williams, questa dinamica fa del romanzo "un'utopia aperta: aperta a forza, dopo la cristallizzazione degli ideali, la degenerazione conservatrice del mutuo aiuto; dalla condizione di armonia che ha raggiunto, dalla stasi in cui culmina la classica modalità utopica, si passa deliberatamente a una sperimentazione incessante, aperta, rischiosa"¹⁰.

Accanto al romanzo di LeGuin, possiamo trovare prove di questa presa di coscienza nella visione d'ispirazione anarchica di una società alternativa, che ci viene presentata nel libro dello scrittore zurighese P.M., *bolo'bolo*. Anche in questo caso applicare l'etichetta di "utopia" al libro è fuorviante, perché non solo vi si riconoscono, ma si valorizzano l'instabilità e la varietà delle relazioni sociali che si possono introdurre eliminando ogni controllo esterno sul comportamento degli individui e dei gruppi. L'antisistema mondiale chiamato *bolo'bolo* è un mosaico nel quale ogni comunità (*bolo*) di circa cinquecento residenti è per quanto possibile autosufficiente dal punto di vista alimentare e ha piena libertà di definizione del proprio *ethos* o "sapore" (*nima*). La stabilità è favorita da un contratto sociale (*sila*) minimo ma universale, ripettato per motivi di reputazione e di interdipendenza, il quale garantisce, fra l'altro, che ciascun individuo (*ibu*) possa lasciare in qualsiasi momento il proprio *bolo* nativo, e ha diritto a razioni quotidiane (*yalu*) e a un alloggio (*gano*), oltre che all'assistenza sanitaria (*bete*) in qualsiasi altro *bolo*. Vi si ipotizza addirittura un codice di duello (*yaka*) per risolvere le dispute tra singoli e gruppi¹¹. Tuttavia

Non ci sono leggi o norme umanitarie, liberali o democratiche riguardo al contenuto dei *nimas*, non c'è uno Stato che costringa a rispettarle. Nessuno può impedire alla gente di un *bolo* di suicidarsi in massa, di morire sperimentando un farmaco, di precipitare nella follia e nell'infelicità sotto un regime violento. I *bolo* che hanno un *nima* banditesco possono spargere il terrore su intere regioni o continenti, come un tempo facevano gli Unni o i Vichinghi. Libertà e avventura, terrorismo generalizzato, la legge del bastone, scorrerie, guerre tribali, vendette, saccheggi: tutto è permesso¹².

⁹ Ursula LeGuin, *The Dispossessed*, Gollancz, London 2002, p. 316.

¹⁰ Raymond Williams, *Utopia and Science Fiction*, "Science Fiction Studies", 5-3 (1978).

¹¹ P.M., *bolo-bolo*, Autonomedia, New York 1985, pp. 68-70.

¹² *Ibid.*, pp. 77-78

La maggioranza degli anarchici non vuole arrivare a tanto, ma il punto qui è che, se le cose stanno così, qualsiasi teoria anarchica che ammette l'assenza della legge e dell'autorità deve anche rispondere alla possibilità di un riemergere di forme di dominio all'interno delle comunità e/o tra di queste, anche se a un dato momento storico esse le hanno consapevolmente superate. Così, secondo un'interpretazione, gli anarchici sono stati indotti a considerare come utopico il *telos* [greco: "fine" NdT] della definitiva eliminazione del dominio e ad accettare il fatto che "il prezzo della libertà è una vigilanza eterna"¹³.

Se la prima lettura mette in discussione la possibilità di *raggiungere* un "punto d'arrivo post-rivoluzionario" anarchico, la seconda lo mette in dubbio sul piano *concettuale*. Non siamo lontani da quello che, credo, ha in mente Noam Chomsky quando osserva che l'anarchia costituisce "una lotta infinita, perché il progresso verso una società più giusta porterà a una nuova comprensione e coscienza di forme di oppressione che nella pratica tradizionale e nella consapevolezza attuale possono restare nascoste"¹⁴. La generalizzazione di una resistenza anarchica non solo contro lo Stato e il capitale, ma contro tutte le forme di dominio sociale (espressioni di sistematica disparità ed esclusione, come il patriarcato, il razzismo e l'eterosessismo) sposta il concetto di trasformazione della società al di là delle formulazioni precedenti, relative alla sostituzione di istituzioni, fino a ridefinire le forme sociali in tutte le sfere dell'esistenza. Tale generalizzazione, però, rappresenta anche un diverso modo d'intendere la portata del progetto anarchico. Se era possibile parlare, all'interno di un contesto coerente, di abolizione di istituzioni, gli anarchici sono arrivati a concettualizzare il dominio (sotto l'influenza di critiche che venivano dal femminismo radicale, e dai movimenti antirazzisti e gay) in un modo tale che l'idea di abolizione non si inserisce tanto facilmente. Con una lettura del genere, infatti, una condizione della società priva di qualsiasi forma di dominio e di discriminazione è letteralmente impensabile. Questo perché se parliamo di abolizione del dominio, dobbiamo avere accesso al quadro completo, all'intera gamma delle possibili forme di disuguaglianza e di esclusione sociale, ma non possiamo mai essere del tutto certi di avere davanti un quadro completo.

Per chiarire questo punto, pensiamo per un momento agli ideali che si dice abbiano ispirato la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti, a certi suoi passi celebri: "Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali eccetera". Anche non tenendo conto che si parla di "uomini" (*men*), questo passo oggi ci colpisce per la sua irrecuperabile ipocrisia. Samuel Johnson fu il primo a ironizzare sulla presunzione dei rivoluzionari americani, quando scrisse "che ad acclamare più rumorosamente la libertà sono coloro i quali sono impegnati nella caccia ai neri"¹⁵. Thomas Jefferson, dopo tutto, era un proprietario di schiavi, come lo erano tanti altri firmatari della Dichiarazione. Erano tutti rappresentanti del settore più prospero della élite coloniale, la cui ricchezza non si basava solo sulla schiavitù, ma anche sull'espropriazione e il genocidio delle popolazioni indigene del Nord America. E non avevano nessuna intenzione di realizzare quei diritti "naturali" anche per le donne.

¹³ Questo aforisma è stato attribuito, in varie formulazioni, a Edmund Burke, al presidente Andrew Jackson e all'abolizionista Wendell Phillips.

¹⁴ Noam Chomsky, *The Soviet Union versus Socialism*, "Our Generation", 17-2 (1986), pp. 47-52.

¹⁵ Samuel Johnson, "Taxation non Tyranny", in *The Works of Samuel Johnson*, Pafracts, Try, NY, 1913, vol. 14, pp. 93-144. Per la cronaca, nello stesso saggio Johnson definisce i secessionisti americani "quegli zeloti dell'anarchia".

In ogni modo, se l'ipocrisia o una cecità intenzionale sembrano spiegazioni scontate con il senno di poi, non è poi tanto sicuro che tutto sia attribuibile a queste cause. Possiamo ancora domandarci con franchezza se i "Padri fondatori" americani si rendessero davvero conto, tra le loro dichiarazioni di libertà e uguaglianza, che gli africani e i nativi americani *erano* esseri umani e che la schiavitù, il genocidio, la negazione dei diritti alle donne erano in decisa contraddizione con in principi da loro stessi sostenuti. Anche se a noi oggi pare impossibile, possiamo affermare con sicurezza lo stesso riguardo al loro atteggiamento rispetto ad altre forme di discriminazione che sono palesemente ovvie per noi oggi, come quelle nei confronti dei bambini? Pochi si rendono conto che fino agli ultimi decenni dell'Ottocento, negli Stati Uniti, l'età minima di consenso sessuale per le donne era di *dieci anni*, e che le prime norme di legge per la tutela dei minori furono approvate solo nel 1875 (a New York). Che dire poi della recente presa di coscienza del fatto che le persone "mentalmente disabili" non sono esseri inferiori e che le pratiche non eterosessuali non sono peccaminose o innaturali? Alla luce di quella che appare una totale inconsapevolezza di tali pilastri della disuguaglianza e dell'oppressione, non sembrerebbe del tutto improbabile che quelle espressioni di dominio fossero del tutto "fuori portata" (*off the radar*) per le persone dei tempi passati.

Arriviamo così al punto cruciale della mia seconda argomentazione. Come facciamo a sapere che non esistano forme di dominio che a noi oggi sfuggono completamente, proprio come certe che oggi riconosciamo ma che restavano invisibili agli occhi dei nostri antenati? Se siamo quanto meno disposti a coltivare il dubbio su questo argomento, non possiamo più metterci nella posizione di chi possa parlare con una certa coerenza di abolizione di *tutte* le forme di dominio. Non ha senso, qui, obiettare che i firmatari della Dichiarazione d'Indipendenza non erano certo anarchici, perché la storia del movimento anarchico è altrettanto imbarazzante da questo punto di vista. I casi di assoluto dogmatismo riguardo tesi razziste, sessiste e omofobe sono più frequenti nella letteratura anarchica di quanto molti dei nostri vorrebbero ricordare. Con un metro di giudizio moderno Proudhon sarebbe considerato uno spregevole misogino e antisemita. "La condizione primaria dell'uomo consiste nel dominare la sposa ed esserne il padrone" scriveva, mentre "le donne conoscono quanto basta se sanno lavarci i calzini e cuocerci una bistecca"¹⁶. Per giunta: "L'Ebreo è il nemico del genere umano. È indispensabile rispedire questa gente in Asia o sterminarla."¹⁷ È noto come anche gli scritti di Bakunin siano pervasi da uno spirito antisemita e antitedesco. Kropotkin e altri anarchici russi salutarono con favore lo scoppio della Prima Guerra mondiale¹⁸. E ancora nel 1935 l'importante periodico anarchico *Revista Blanca* poteva riportare una risposta tipicamente omofobica della sua redazione alla domanda "Che cosa bisogna dire di quei compagni che personalmente sono anarchici e che si legano a invertiti [*sic*]?"¹⁹:

Non possono essere considerati uomini, se "si legano" significa qualcosa che non sia parlare o salutare i degenerati sessuali. Se tu sei un anarchico, questo significa che sei moralmente più sano e fisicamente più forte dell'uomo medio. Se a uno piacciono gli invertiti, non è un vero uomo e quindi non è un vero anarchico¹⁹.

¹⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *Pornocracy, or Women of Modern Times*, frammento inedito, citato in Edward Hyams, *Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, John Murray, London 1979, p. 274. Sulle battute offensive di Proudhon contro le femministe sue contemporanee Georges Sand e Juliette Adams, vedi Antony Copley, *Pierre-Joseph Proudhon: A Reassessment of his role as a Moralizer*, "French History", 3-2 (1989).

¹⁷ Pierre-Joseph Proudhon, *Les Carnets*, in *Selected Writings* (ed. Stewart Edards), p. 228n.

¹⁸ Mikhail Bakunin, *Statism and Anarchy*, Cambridge U.P., Cambridge, pp. 104 sgg. e 175 sgg.

¹⁹ Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton U.P., Princeton 1967, pp. 118-19.

Anche se nessuno si sceglie i propri precursori ideologici, frasi del genere dovrebbero comunque indurre gli anarchici a coltivare un sano scetticismo riguardo alla generalizzazione delle proprie stesse e attuali definizioni di dominio. Per questo l'idea di una fine di tutte le forme di dominio diventa, per usare un'espressione filosofica un po' pomposa, un'impossibilità epistemologica. Non ci è possibile concepire uno stato delle cose del genere, perché non disponiamo dell'elenco completo delle caratteristiche che si suppone ne siano *assenti*, per non parlare della possibilità di parlare di forme della vita sociale che ne prendano il posto. Bisogna ammettere che oggi abbiamo un'idea più chiara delle forme di dominio solo perché ci sono più voci che le esprimono. I movimenti che sostengono la liberazione dei popoli indigeni, degli omosessuali, dei giovani, negli anni recenti, hanno preso posizione nella sfera pubblica con maggior vigore, contribuendo così ad articolare la resistenza al dominio in forme che prima erano rimaste inesplorate. Questo, però, non basta a garantirci che siano venute alla luce tutte le possibili linee lungo le quali opera il dominio.

4. Riscoperta dell'individualismo anarchico

Per concludere questa riflessione, vorrei indicare un'importante implicazione di questo punto di vista per le concezioni anarchiche della trasformazione sociale. Se insistiamo sulla potenziale necessità di una attiva presenza anarchica in qualsiasi situazione sociale, il concetto di "società anarchica" come obiettivo raggiungibile è destituito di significato. Certo, è sperabile che quel bisogno di una presenza anarchica si riduca in grande misura rispetto alla necessità di un approccio anarchico nelle società odierne, ma non c'è ragione di ritenere che possa essere eliminato per sempre. Oggi, in questo stato di cose, dove si collocano gli anarchici?

La prima conclusione che, secondo me, gli anarchici possono trarre (e spesso traggono) dissociandosi dal progetto di un orizzonte utopico e declinando il concetto di rivoluzione sociale al tempo presente, consiste nel ridare vita all'impegno individualista dell'anarchismo sociale, collocando al centro del processo di trasformazione sociale i progetti di autorealizzazione e di liberazione del desiderio.

Una volta collocato nel presente l'orizzonte della rivoluzione anarchica, l'impegno rivoluzionario finisce per rispecchiare le aspirazioni della vita vissuta individualmente e per dare risposta ad esse. Le voci che si schierano contro la mancanza di libertà dell'individuo e ne esaltano l'autorealizzazione non si accontentano più di farlo in astratto. Devono insistere sulla centralità di una liberazione immediata, nella misura in cui questa sia possibile, per potere dare senso a una "rivoluzione anarchica nella vita quotidiana". Nello stesso tempo, la ricontestualizzazione nel presente dell'individualismo anarchico e la sua concretizzazione in soggetti empirici operano di riflesso sul suo contenuto (anti-)politico. Un individualismo anarchico che pretende di realizzarsi all'interno della società così com'è oggi e non come dovrebbe essere, si pone in contraddizione con la società esistente e serve da spinta immediata per l'azione.

Gli anarchici sottolineano sempre di più il fatto che la propria lotta non è solo un contributo che favorisce la trasformazione sociale secondo certe linee, ma punta anche a liberare se stessi al più alto grado possibile. In una prospettiva del genere, una spinta fondamentale all'azione (non solo in termini prefigurativi) sta nel desiderio di *abitare*, per quanto possibile, relazioni sociali che si avvicinino agli ideali anarchici di una società nel suo insieme. Pertanto è possibile vedere come si alimentino a vicenda la liberazione personale e lo scontro con un ordine sociale omologante e oppressivo: l'esperienza delle limitazioni poste all'individuo alimenta un impulso diretto all'agire sociale, laddove l'esperienza della lotta diventa il luogo di una liberazione nel presente.

La rivoluzione è ora e noi dobbiamo fare sì che i desideri che abbiamo riguardo al futuro si manifestino qui e ora meglio che possiamo. Quando cominciamo a farlo, non lottiamo più per qualche futura condizione astratta e iniziamo invece a batterci per vedere realizzati nel presente quei desideri. Grazie a questo modo di procedere, riusciamo ad allontanare il velo della sottomissione e del dominio verso la periferia della nostra esistenza, cominciamo a rivendicare il controllo sulla nostra vita. Che si tratti di un'occupazione, di una distribuzione gratuita di prodotti alimentari, di un atto di sabotaggio, di una stazione radio pirata, di un periodico, di una manifestazione o di un attacco a una delle istituzioni dominanti, non ci troverà consenzienti per un obbligo politico, ma in quanto parte della vita che tendiamo a crearci, lo sbocciare di un'esistenza autodeterminata²⁰.

Prendendo spunto da questo fondamento individualista, possiamo affermare che le modalità di interazione anarchiche (non gerarchiche, volontarie, cooperative, solidaristiche e gioiose) non sono più viste come caratteristiche su cui modellare una società a venire, ma come il potenziale sempre presente di interazione sociale qui e ora. Questo approccio promuove l'anarchia in quanto cultura, come realtà vissuta che sgorga dappertutto in nuove fogge, si adatta a diversi climi culturali, e va estesa e sviluppata sperimentalmente *a proprio vantaggio*, che si creda o no che possa diventare in un senso o nell'altro la modalità sociale prevalente. Inoltre esso serve a favorire una concezione dell'anarchia come caratteristica della vita di ogni giorno, in situazioni tra le più comuni, come possono essere “un gruppo di lavoro a maglia, un pranzo sociale un mercato nero... un'associazione di difesa del quartiere, un circolo di tifosi, una spiaggia di nudisti”²¹. Il compito degli anarchici, allora, non è quello di introdurre una nuova società, ma di realizzare una società alternativa, per quanto possibile, nel presente.

Relazione ad un convegno alla California University di Berkley (2005).

Titolo originale: Liberation now. Present-tense Dimensions of Contemporary Anarchism.

U. Gordon era all'epoca dottorando in Scienze politiche a Oxford. Nel 2007 ha pubblicato il libro Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Action (Pluto Press)

Traduzione di Guido Lagomarsino

²⁰ Terrence Hodgson, “Towards Anarchy”, <http://groups.man.com/AnarchistAlliance/towardsanarchy.msmw>

²¹ Hakim Bey, “The Willimantic/Rensselaer Questions”, in Mike Gunderloy and Michael Ziesing, *Anarchy and the End of History*, Factsheet Five Books, San Francisco 1991, pp. 87-92.