

Oggi le teorie della rivoluzione sembrano irrealistiche, antiquate, passate di moda eppure le pratiche con contenuti rivoluzionari godono di buona salute. Dall'analisi etnografica degli «attivisti dell'azione diretta», David Graeber ricava l'idea che si debba ripartire proprio da quelle esperienze per elaborare alcuni strumenti teorici capaci di dare un contributo a un più ampio progetto di «reimmaginazione». Graeber, antropologo, insegna al Goldsmiths College dell'università di Londra. Negli ultimi anni ha partecipato all'attività di gruppi pacifisti e no-global e alle grandi manifestazioni di Quebec City e di Genova. È autore, fra l'altro, di Frammenti di antropologia anarchica (Elèuthera, 2006). Titolo originale di questo articolo Revolution in reverse pubblicato su Radical Anthropology, ottobre 2008

LA RIVOLUZIONE AL CONTRARIO

di David Graeber



«**L**a fantasia al potere». «Siate realisti, chiedete l'impossibile...». Chiunque si sia impegnato in una politica di sinistra ha sentito ripetere queste frasi migliaia di volte. Di solito, la prima volta che le si ascoltano, suonano affascinanti ed emozionano. Alla fine, però, diventano talmente familiari da apparire trite o scomparire in un rumore di fondo di un ambiente radicale. In rari casi, se non mai, sono oggetto di una riflessione teorica.

A me pare che nell'attuale congiuntura storica, non sarebbe inutile una riflessione del genere. Dopo tutto ci troviamo nel momento in cui le definizioni scontate sono finite nel caos più totale. È possibilissimo che ci si avvii verso una situazione rivoluzionaria, magari in una serie di situazioni del genere, ma non c'è più nessuna chiarezza riguardo a quello che questo fatto potrebbe significare. Questo saggio, dunque, nasce da un impegno prolungato nel tentativo di ripensare termini quali realismo, fantasia, alienazione, burocrazia e perfino rivoluzione. È frutto di un impegno di sei anni nel movimento per una globalizzazione alternativa e, in particolare, di collaborazione con i suoi elementi più radicali, anarchici, orientati all'azione diretta. Lo si può considerare una specie di relazione teorica introduttiva.

Mi chiedo, fra l'altro, per quale ragione questi termini (che alla maggior parte di noi fanno venire in mente i dibattiti da tempo rimossi degli anni Sessanta) circolino ancora in quegli ambienti. Perché l'idea di una profonda trasformazione sociale sembra tanto spesso «irrealistica»? Che senso ha parlare di rivoluzione se non ci si aspetta più una rottura unica, epocale, con le passate strutture di oppressione? Sono interrogativi che non paiono in relazione tra loro, ma secondo me quello che li unifica sono le risposte. Se in molti casi finisco per accostarmi a corpi teorici del passato, lo faccio senza volerlo: il mio tentativo consiste nel vedere se sia possibile basarsi sull'esperienza di questi movimenti e sulle correnti teoriche che li informano, per cominciare a creare qualche cosa di nuovo. Ecco qual è il succo del mio ragionamento:

1. I punti di vista politici di destra e di sinistra si basano soprattutto su diversi assunti riguardo alle realtà ultime del potere. La destra si fonda su un'ontologia politica di violenza, laddove essere realisti significa tenere conto delle forze distruttive. Di converso la sinistra ha coerentemente proposto varianti di un'ontologia politica dell'immaginazione, nella quale le forze che si considerano le realtà di fondo da prendere in considerazione sono quelle (forze produttive, creatività...) che mettono in essere le cose.

2. La situazione è complicata dal fatto che le sistematiche disuguaglianze sostenute dal potere (violenza strutturale) producono sempre strutture squilibrate e frammentate dell'immaginazione. Quando parliamo di «alienazione» ci riferiamo all'esperienza di vita all'interno di tali strutture frammentate.

3. D'abitudine concepiamo la rivoluzione come un atto insurrezionale, che spazzi via le esistenti realtà di violenza, abbattendo lo stato per poi liberare le forze della fantasia e della creatività popolare e superare le strutture che provocano l'alienazione. Nel corso del ventesimo secolo è alla fine diventato evidente che il vero problema consiste nel dare forme istituzionali a tale creatività senza produrre nuove strutture spesso più violente e alienanti. Ne consegue che il modello insurrezionale non appare più completamente praticabile, mentre non è chiaro con che cosa sostituirlo.

4. Una risposta è consistita nel ridare vita alla tradizione dell'azione diretta. In pratica, le azioni di massa ribaltano la normale sequenza dell'insurrezione. Invece di uno spettacolare scontro con il potere dello stato, che porti prima a far sgorgare il senso di festa popolare, poi alla creazione di istituzioni democratiche e alla fine alla reinvenzione dell'esistenza quotidiana, gli attivisti che escono soprattutto da gruppi delle subculture locali, organizzando mobilitazioni di massa, creano istituzioni nuove di democrazia diretta, per dare vita a «feste di resistenza» che alla fine portano allo scontro con lo stato. Questo è solo un aspetto di un movimento più generale di riformulazione, che a me pare ispirato in parte dall'influenza anarchica, ma in pari misura dal femminismo: un movimento che in ultima analisi punta a ricreare in modo continuativo gli effetti di quei momenti insurrezionali.

Parte I: «Siate realisti...»

Dall'inizio dell'anno 2000 fino alla fine del 2002 ho collaborato con il Direct Action Network (Dan) di New York, il principale gruppo responsabile dell'organizzazione di azioni di massa, nel contesto del movimento per la giustizia globale di quegli anni in quella città. In realtà il Dan non



era tecnicamente un gruppo, ma una rete decentrata, che operava secondo i principi della democrazia diretta, seguendo procedure elaborate ma sorprendentemente efficaci per arrivare al consenso. La rete aveva un ruolo centrale nel tentativo di creare nuove forme di organizzazione. Il Dan era presente in uno spazio puramente politico: non aveva risorse materiali, non disponeva di fondi significativi, non aveva un amministratore. Poi, un giorno, qualcuno regalò alla rete un'automobile. Questo fatto provocò una piccola crisi: scoprimmo che era legalmente impossibile, per una rete decentrata, possedere un veicolo. Le automobili possono essere di proprietà di singole persone o di società, che sono persone non fisiche, ma non possono appartenere a una rete. A meno che non fossimo stati disposti a costituirci come associazione senza fini di lucro (e questo avrebbe comportato una completa riorganizzazione e l'abbandono di gran parte dei nostri principi ugualitari), l'unico espediente sarebbe stato trovare un volontario disposto a dichiararsi proprietario ai fini di legge. Poi, però, sarebbe toccato a quella persona pagare tutte le multe arretrate, l'assicurazione, fornire le autorizzazioni scritte per permettere ad altri di guidare l'auto fuori dello stato, ovviamente, solo lei avrebbe potuto ritirare l'auto se fosse stata sequestrata. Quella vettura alla lunga era diventata un tale problema che semplicemente l'abbandonammo.

Quel fatto mi colpì e pensai che alla base ci fosse qualcosa d'importante da capire. Come mai i progetti come quello del Dan (progetti di democratizzazione della società) vengono tanto spesso percepiti come vacui sogni che svaniscono appena incontrano qualche cosa che sembra una dura realtà materiale? Nel nostro caso non si trattava affatto d'inefficienza: i responsabili della polizia in tutto il paese ci avevano definito la forza meglio organizzata con la quale avessero mai avuto a che fare. A me sembra che l'effetto realtà (se vogliamo chiamarlo così) nasca piuttosto dal fatto che i progetti radicali hanno la tendenza a naufragare o almeno a diventare infinitamente difficili, nel momento in cui penetrano in un mondo di oggetti ingombranti e pesanti: edifici, veicoli, trattori, imbarcazioni, macchine industriali. E questo, a sua volta, avviene non perché questi oggetti



siano in un certo modo sostanzialmente difficili da gestire democraticamente, ma perché, come nel caso dell'automobile del Dan, sono circondati da infinite norme di governo ed è effettivamente impossibile nascondersi dai rappresentanti armati del governo. In America ne ho visti innumerevoli esempi. Un'occupazione di case viene legalizzata dopo una lunga lotta; improvvisamente si presentano gli ispettori che devono verificare l'abitabilità e comunicano che ci vorranno diecimila dollari di riparazioni per rispettare le norme, così gli occupanti sono costretti a passare anni a organizzare vendite di torte e sottoscrizioni. Ciò comporta anche aprire conti in banca e le norme di legge specificano come deve essere organizzato (non come un collettivo ugualitario) un gruppo che riceve sussidi economici o che ha rapporti con le pubbliche autorità. Tutte queste norme sono fatte applicare con la violenza. È vero che la polizia si presenta di rado agitando i manganelli per far rispettare le norme edilizie, ma, come scoprono spesso gli anarchici, se si fa



finta che queste norme non esistano, succederà proprio questo. Se i manganelli compaiono di rado, questo serve a far apparire ancora più dura la violenza e ciò, a sua volta, fa sì che gli effetti di queste norme (che quasi sempre presumono che le normali relazioni tra individui siano mediate dal mercato e che di regola i gruppi siano organizzati gerarchicamente) appaiano emanate non dal monopolio statale dell'uso della forza, ma dalla grossezza, dalla solidità e dalla pesantezza degli oggetti.

Quando si chiede a qualcuno di essere «realista» si vuole che riconosca una realtà non di fatti naturali e materiali, né una verità sgradevole rispetto alla natura umana. Normalmente è un'accettazione degli effetti della sistematica minaccia di violenza. È una minaccia che incombe perfino sul nostro linguaggio. Perché, per esempio, quando si parla di edifici si usano in inglese i termini di *real property* o di *real estate*? Il «reale» in questo caso non deriva dal latino *res*, cioè «cosa concreta», ma da *rex*: «reale» in quanto appartiene al re. Tutti i terreni al-

l'interno di un territorio sovrano appartengono in ultima analisi al sovrano; legalmente è ancora così. Per questo lo stato ha il diritto di imporre le proprie regole. Ma la sovranità in ultima analisi si riduce a un monopolio di quella che eufemisticamente si definisce la «forza», ovvero la violenza. Proprio come ha osservato in una nota tesi Giorgio Agamben, nell'ottica del potere sovrano una cosa è viva perché la si può uccidere, così la proprietà è «reale» perché lo stato può farla sua o distruggerla. Analogamente, quando si prende una posizione «realistica» nelle relazioni internazionali, si presume che gli stati ricorrano a tutte le capacità di cui dispongono, compresa la forza delle armi, per perseguire i propri interessi nazionali. Quale «realtà» si riconosce in questi casi? Certo non una realtà materiale. L'idea che le nazioni siano entità umanizzate con proprie finalità e interessi è in tutto per tutto metafisica. Il re di Francia, non la Francia, aveva finalità e interessi. Considerare «realistica» quell'idea è semplicemente dovuto al fatto che coloro che controllano gli stati nazionali hanno il potere di levare le armi, di invadere, di bombardare città e di minacciare anche in altri modi il ricorso alla violenza organizzata in nome di quelli che definiscono «interessi nazionali», di far credere che sarebbe da stupidi non tenere conto di tale eventualità. Gli interessi nazionali sono reali perché possono uccidere.

La parola chiave qui è «forza», come nel «monopolio statale del ricorso alla forza coercitiva». Ogni volta che la sentiamo pronunciare, ci accorgiamo di essere in presenza di un'ontologia politica nella quale il potere di distruggere, di provocare dolore, di minacciare, di piegare, ferire, dilaniare i corpi degli esseri umani (o solo di rinchiuderli in uno spazio ristretto per tutta la vita) è considerato l'equivalente della stessa energia che muove l'universo. Osserviamo, per esempio, le seguenti metafore e la deriva di senso che le rende possibili:

Gli scienziati indagano la natura delle leggi fisiche per comprendere le forze che governano l'universo.

La polizia è esperta nell'applicazione scientifica della forza fisica per far applicare le leggi che governano la società.



Questa, secondo me, è l'essenza del pensiero di destra: un'ontologia politica che con mezzi così subdoli fa sì che proprio la violenza definisce i parametri stessi della vita sociale e del senso comune.

La sinistra, peraltro, si è sempre basata su una serie diversa di assunti riguardo a ciò che in ultima analisi è reale e riguardo ai fondamenti stessi dell'essere politico. Chi è di sinistra, ovviamente, non nega la realtà della violenza. Molti pensatori di sinistra hanno riflettuto parecchio su questo aspetto, ma senza tendere a dargli lo stesso valore fondante. Invece io direi che il pensiero di sinistra si basa su quella che io chiamerò «ontologia politica dell'immaginazione», anche se avrei potuto facilmente chiamarla ontologia della creatività, del fare o dell'inventare. Attualmente noi teniamo in gran parte a identificarla con la tradizione marxiana che mette l'accento sulla rivoluzione e sulle forze della produzione materiale. In realtà, però, i termini marxisti provenivano dai dibattiti molto più ampi sul valore, il lavoro e la creatività che erano in corso all'epoca tra i circoli radicali, sia all'interno del movimento operaio sia in varie correnti del romanticismo. Lo stesso Karl Marx, che pure nutriva disprezzo per i socialisti utopici dei suoi tempi, non ha mai cessato di sostenere che ciò che rende gli esseri umani diversi dagli animali sta nel fatto che, per esempio gli architetti, a differenza delle api, innalzano prima nella fantasia quello che poi costruiscono. La caratteristica unica degli esseri umani, per Marx, sta nel fatto che prima immaginano le cose e poi le mettono in essere. Era questo il processo che egli definiva «produzione».

In quello stesso periodo i socialisti utopici, come Claude Henri Saint-Simon, affermavano che gli artisti dovevano essere l'avanguardia di un nuovo ordine sociale, fornendo le grandi visioni che l'industria aveva ormai la capacità di concretizzare. Quella che all'epoca poteva essere sembrata la fantasticheria di un eccentrico libellista, divenne in breve tempo la carta programmatica di un'alleanza incostante, incerta, ma evidentemente continua e che dura ancor oggi. Se le avanguardie artistiche e quelle rivoluzionarie hanno sempre avvertito una particolare affinità tra loro, adottando il linguaggio e le idee l'una dell'altra, ciò pare dovuto al fatto che entrambe

sono rimaste legate all'idea secondo la quale la verità ultima, occulta, è questa: il mondo è qualcosa che facciamo noi e noi lo possiamo altrettanto facilmente rendere diverso. In questo senso uno slogan come «la fantasia al potere» esprime la vera essenza della sinistra.

Davanti all'enfasi sulle forze della creatività e della produzione, evidentemente, la destra tende a controbattere che i rivoluzionari trascurano in modo sistematico l'importanza storica dei «mezzi di distruzione»: stati, eserciti, boia, invasioni barbariche, delinquenti, masse sediziose e così via. Fingere che tali forze non esistano o semplicemente sperare che svaniscano da sole, dice la destra, produce questo risultato: i regimi di sinistra provocano nei fatti più morti e distruzioni di quelli che hanno l'accortezza di seguire un approccio più «realistico».

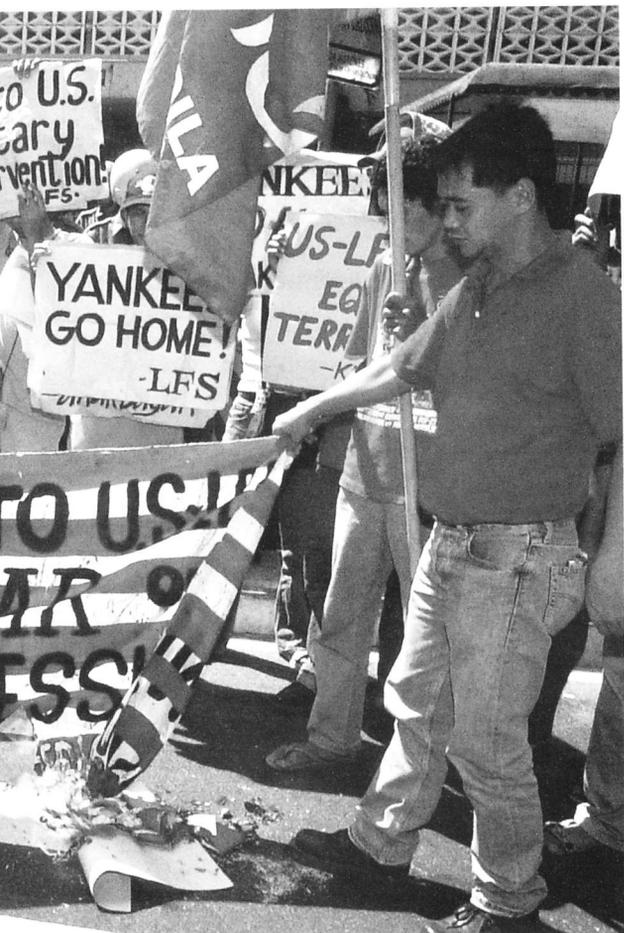
È chiaro che una dicotomia del genere è una semplificazione ed è possibile darle infiniti attributi. La borghesia dei tempi di Marx, per esempio, seguiva un'ideologia estremamente produttivistica, ragione per la quale Marx la poteva



considerare una forza rivoluzionaria. Elementi di destra si trastullavano in un ideale artistico e i regimi marxisti del Novecento sposavano teorie del potere sostanzialmente di destra. Ciò nondimeno, io penso che questi termini siano utili perché, se parole come «immaginazione, fantasia» e «violenza» non sono trattate come l'unica occulta verità dell'universo, ma come principi immanenti, come pari costituenti di qualsiasi realtà sociale, possono rivelare molto di più di quanto sarebbe possibile facendone a meno. Intanto, immaginazione e violenza sembrano interagire dappertutto, in modi prevedibili e molto significativi. Comincerò con il dire qualche parola a proposito della violenza, fornendo una panoramica molto sommaria delle argomentazioni che ho sviluppato in modo più approfondito altrove.

Parte II: Sulla violenza e la deriva dell'immaginazione

Di mestiere faccio l'antropologo e le discussioni antropologiche sulla violenza sono qua-



si sempre introdotte da frasi che affermano: gli atti violenti sono atti di comunicazione, che hanno significati intrinseci e questo è ciò che conta in essi. In altre parole, la violenza opera ampiamente per il tramite dell'immaginario.

È tutto vero. Mi guardo bene dal sottovalutare l'importanza della paura e del terrore nella vita umana. Gli atti violenti possono essere (e in realtà lo sono spesso) atti di comunicazione. Ma si può dire lo stesso di qualsiasi altra forma di azione umana. Mi colpisce il fatto che per la violenza quello che conta davvero è forse l'escludere la possibilità di intervenire sugli altri senza comunicare alcunché. Cercherò di spiegarmi meglio. È possibile che la violenza sia l'unico modo in cui un essere umano possa produrre effetti relativamente prevedibili sulle azioni altrui, pur senza capire niente di questi ultimi. Con qualsiasi altro metodo con cui è possibile cercare di influenzare le azioni degli altri, è indispensabile avere almeno una vaga idea di quello che gli altri pensano di essere, di ciò che vogliono sia prodotto da quella situazione e di tante altre cose. Se li si colpisce sulla testa con una certa forza, tutto ciò diventa irrilevante. È vero che gli effetti di quel colpo possono essere limitati. Ma sono reali, e resta il fatto che qualsiasi forma alternativa di intervento non è in grado di produrre un qualsiasi effetto, se non ricorrendo a ragioni o a significati condivisi.

Per di più, perfino i tentativi di influenzare gli altri con la minaccia della violenza, la quale evidentemente non richiede nessuna condivisione o intesa (al livello più basso, l'interlocutore deve capire di essere sotto minaccia e che cosa si vuole da lui), richiede molto meno di qualunque alternativa. Gran parte delle relazioni umane, soprattutto quelle continuative (come quelle tra vecchi amici o vecchi avversari), è estremamente complessa e piena di innumerevoli esperienze e significati, che richiedono un'opera di interpretazione continua e spesso delicata: tutte le persone coinvolte devono investire continue energie per immaginare i punti di vista altrui. Se si minaccia qualcuno di fargli male, è possibile risparmiarsi questa fatica. Le relazioni diventano molto più schematiche, del tipo: «Se superi



questa riga ti sparo e in ogni modo non m'importa chi sei o che cosa vuoi». Per questo la violenza è tanto spesso l'arma preferita dagli stupidi, si potrebbe dire che è la loro carta vincente, perché è la forma di stupidità alla quale è più difficile reagire in un modo intelligente.

Occorre comunque fare una precisazione fondamentale. Due interlocutori, anche quelli più d'accordo tra loro, possono sempre esercitare violenza, anche se più c'è accordo, meno questo è probabile. Se si è coinvolti in un contesto di violenza relativamente equilibrata, in realtà è un'ottima idea cercare la migliore intesa possibile con l'interlocutore. Un comandante militare cercherà ovviamente di entrare nella testa del nemico. Le cose cambiano solo quando una parte ha un vantaggio schiacciante nelle capacità di provocare un danno fisico. Certo, se si gode di un vantaggio schiacciante, è difficile che si cominci davvero a sparare alla gente, a colpirla, a bombardarla. Di solito basta la minaccia. Ne deriva un curioso effetto. La caratteristica più tipica della violenza, la sua capacità di imporre relazioni sociali molto semplici, che implicano poche o nessuna identificazioni nell'immaginario, diventa più evidente in situazioni in cui è meno probabile che si espliciti una violenza autentica e concreta.

Possiamo parlare qui (come fanno molti) di violenza strutturale: si possono considerare una forma di violenza in sé quelle disuguaglianze sistematiche che sono, in ultima analisi, favorite dalla minaccia del ricorso alla forza. Sembra che i sistemi di violenza strutturale producano inevitabilmente strutture monche di identificazione immaginaria. Non che sia assente un'attività di interpretazione. La società, in qualsiasi forma conosciuta, non può farne a meno. Solo che il peso soverchiante di tale fatica è riservato alle sue vittime.

Partiamo dalla famiglia. Nelle *situation comedies* degli anni Cinquanta in America uno dei temi ricorrenti erano le battute sull'impossibilità di capire le donne. Battute che, inutile dirlo, erano sempre messe in bocca a uomini. La logica femminile era sempre trattata come aliena e incomprensibile. C'era di converso l'impressione che le donne non facessero tanta fatica a capire gli uomini. Questo perché non avevano nessun'altra scelta se non quella



di capirli: si era all'apogeo della famiglia patriarcale e le donne senza possibilità di avere un proprio reddito o proprie risorse avevano ben poche scelte oltre a impiegare gran parte del tempo e delle energie per capire che cosa passasse nella testa degli uomini.

In realtà questa retorica sui misteri dell'eterno femminile è un tratto costante delle famiglie patriarcali; strutture che si possono considerare forme di violenza strutturale nella misura in cui il potere degli uomini sulle donne al loro interno (come hanno messo in luce generazioni di femministe) si manifesta spesso in forme indirette e occulte, ma con forze di coercizione di ogni genere. Ma generazioni di scrittrici (viene subito in mente Virginia Woolf) hanno anche documentato l'altra faccia della medaglia: la costante opera svolta dalle donne per gestire, mantenere e adeguare l'ego di uomini apparentemente distratti, un'opera che implica un infinito lavoro di identificazione immaginativa e di quello che chiamo sforzo interpretativo. Un lavoro che viene compiuto a qualsiasi livello. Le



donne si immaginano sempre come si presentano le cose da un punto di vista maschile. Gli uomini non fanno quasi mai lo stesso con le donne. Probabilmente per questa ragione in tante società con una netta divisione del lavoro per sesso (cioè nella maggioranza delle società), le donne sanno molto di quello che gli uomini fanno nel corso della giornata e gli uomini non hanno quasi nessuna idea delle occupazioni femminili. Davanti alla prospettiva di cercare almeno di immaginare il punto di vista delle donne, molti arretrano spaventati. Negli Stati Uniti un espediente diffuso nei corsi universitari di scrittura creativa consiste nel chiedere agli studenti di scrivere un saggio immaginandosi di dover cambiare sesso e di descrivere come sarebbe vivere per un giorno da appartenente al sesso opposto. L'esito è quasi sempre identico: tutte le ragazze scrivono testi lunghi e dettagliati, dimostrando di avere speso molto tempo a riflettere su tali questioni, mentre quasi la metà dei ragazzi rinuncia a scrivere perfino qualche riga e quasi invariabilmente si dimo-

stra contrariata per aver dovuto immaginarsi che cosa si proverebbe a essere una donna.

Non sarebbe difficile fare molti altri esempi. Quando qualcosa non va nella cucina di un ristorante e arriva il capo a mettere le cose a posto, è poco probabile che dia retta ai vari dipendenti che si affannano a offrire una propria versione dei fatti. È più plausibile che dica a tutti di chiudere il becco e che decida arbitrariamente quello che pensa sia effettivamente accaduto: «Tu sei l'ultimo arrivato, devi aver combinato tu questo pasticcio, se lo rifai ti licenzio». Sono quelli che non hanno il potere di licenziare arbitrariamente che devono impegnarsi per immaginare che cosa sia successo davvero. Quello che avviene ai livelli minimi e più personali si verifica anche al livello della società nel suo insieme.

Stranamente è stato Adam Smith, nella sua *Teoria dei sentimenti morali* (1761), che ha notato per primo quella che ai nostri giorni viene chiamata «fatica da compassione». Sembra che gli esseri umani, osservava Smith, abbiano una tendenza naturale non solo a identificarsi nella fantasia con i propri simili, ma anche, a causa di questo, a provare veramente le gioie e i dolori del prossimo. I poveri, però, sono talmente infelici che chi li osserva, per proteggere se stesso, tende a cancellarli dalla mente. Per questo, mentre chi sta in basso dedica moltissimo tempo a immaginarsi il punto di vista di chi sta in alto e se ne interessa davvero, non succede quasi mai il contrario. Qui sta il cuore del mio ragionamento. Quale che sia il meccanismo, sembra che funzioni sempre in questo modo, che si tratti di relazioni tra servi e padroni, tra uomini e donne, tra capi e operai, tra ricchi e poveri. La disuguaglianza strutturale (la violenza strutturale) produce invariabilmente le stesse strutture tronche dell'immaginazione.

Siccome, come osservava giustamente Adam Smith, l'immaginazione tende ad accompagnarsi alla simpatia, le vittime della violenza strutturale tendono a preoccuparsi dei beneficiari di tale violenza o, quanto meno, a curarsi di loro molto di più di quanto chi beneficia della violenza si cura di chi la subisce. Concretamente può essere questa (a parte la violenza stessa) la forza più potente che preserva le relazioni di questo tipo.



È facile individuare nelle pratiche burocratiche un corollario di questo fenomeno. Si potrebbe dire che di per sé non siano tanto forme di stupidità o di ignoranza, quanto modalità che organizzano situazioni già segnate dalla stupidità e dall'ignoranza, dovute alla presenza di una violenza strutturale. È vero: la burocrazia opera come se fosse una forma di stupidità in quanto inevitabilmente ignora le infinite sottigliezze dell'esistenza umana autentica e riduce ogni cosa a semplici formule meccaniche o statistiche preconfezionate. Può essere una questione di forma, di regole, di statistiche o di questionari, ma la burocrazia comporta sempre una semplificazione. Alla fine l'effetto non è tanto diverso da quello del padrone che arriva e prende lì per lì una decisione arbitraria: si tratta sempre di applicare uno schema molto semplice a situazioni complesse e ambigue.

Lo stesso vale, infatti, per i poliziotti, che non sono altro che amministratori di basso livello e armati. Gli studi sociologici sulla polizia hanno dimostrato da molto tempo che solo una minima percentuale del lavoro poliziesco riguarda i reati. I poliziotti sono piuttosto i rappresentanti immediati del monopolio statale della violenza, sono quelli che si presentano e intervengono per semplificare ogni situazione (per esempio dove qualcuno contesta attivamente una struttura burocratica). Nello stesso tempo, nelle democrazie industriali e soprattutto in America, la polizia è diventata un oggetto quasi ossessivo d'identificazione nell'immaginario popolare. Il pubblico è continuamente sollecitato, in migliaia di spettacoli televisivi e di film, a vedere il mondo con gli occhi di un funzionario di polizia, del tipo che si occupa di combattere davvero il crimine e non di dare multe per un catarifrangente rotto o di badare ai contenitori chiusi.

Immaginazione trascendente e immanente

Identificarsi con la fantasia in un poliziotto immaginario non è certo come identificarsi con uno in carne e ossa (la maggioranza degli americani, in realtà, evita la polizia come la peste).

È una distinzione fondamentale, per quanto un mondo sempre più digitalizzato rende facile fare una confusione tra i due aspetti.

Sarà qui utile esaminare la storia della parola «immaginazione». Secondo la comune accezione dell'epoca antica e di quella medievale, con quel termine si definiva lo spazio di passaggio tra la realtà e l'intelletto. Le percezioni provenienti dal mondo materiale dovevano passare attraverso l'immaginazione, caricarsi di emozioni e mescolarsi a fantasmi di ogni genere, prima che la mente razionale potesse afferrarne il significato. Le intenzioni e i desideri si muovevano nella direzione opposta. Solo dopo Cartesio, in realtà, il mondo «immaginario» cominciò a indicare tutto ciò che non è reale: creature di fantasia, luoghi fantastici (la Terra di Mezzo, Narnia, il regno di Prete Gianni...), amici immaginari. Con questo significato, ovviamente, una «ontologia politica dell'immaginazione» sarebbe in realtà una contraddizione di termini. L'immaginazione non può essere il fondamento della realtà. È per definizione ciò che noi possiamo pensare, ma che non è reale.



In seguito definirò questo concetto di «immaginazione trascendente», in quanto pare prendere come modello i romanzi o altre opere di narrativa che creano mondi immaginari, i quali presumibilmente restano immutati per quante volte possiamo rileggerli. Le creature immaginarie (elfi, unicorni, piedipiatti della televisione) non sono influenzate dal mondo reale. Non possono esserlo, perché non esistono. Invece l'immaginazione del tipo al quale mi riferisco è molto più vicina al concetto più antico, immanente. In sostanza non è in nessun senso statica e fluttuante, ma interamente impegnata in piani d'azione che mirano a produrre effetti reali sul mondo materiale e, in quanto tale, sempre soggetta a cambiamenti e adattamenti. Il che vale sia che uno stia foggando un coltello o un gioiello sia che cerchi di non ferire la sensibilità di un amico. È possibile cogliere l'importanza di questa distinzione ripensando allo slogan sessantottesco sulla fantasia al potere. Se lo si intende riferito all'immaginazione trascendente (a programmi utopistici preconfezionati, per

esempio), i risultati, lo sappiamo, possono essere disastrosi. Storicamente questo ha comportato un'imposizione con la violenza. D'altro canto, in una situazione rivoluzionaria, per la stessa ragione è possibile sostenere che *non* dare tutto il potere all'altra immaginazione, quella immanente, sarebbe altrettanto disastroso. Il rapporto tra violenza e immaginazione si fa tanto più complesso in quanto, mentre in ogni caso le disuguaglianze strutturali tendono a scindere in due la società tra coloro che fanno uno sforzo immaginativo e quelli che non lo fanno, questa scissione avviene con modalità diverse.

Il capitalismo ne è un esempio vistoso. L'economia politica tende a vedere il lavoro, nelle società capitaliste, diviso in due sfere: lavoro salariato, per il quale il paradigma è sempre la fabbrica, e lavoro domestico (cura della casa e dei figli), relegato principalmente alle donne. Il primo è considerato soprattutto una questione di creazione e di conservazione di oggetti materiali. Il secondo, probabilmente, è visto piuttosto come teso a creare e a conservare esseri umani e relazioni sociali. La distinzione è chiaramente un po' caricaturale: non è mai esistita una società, nemmeno nella Manchester di Friedrich Engels o nella Parigi di Victor Hugo, nella quale gli uomini erano in maggioranza operai di fabbrica e le donne erano esclusivamente dedite ai lavori domestici. Comunque è un buon punto di partenza, perché mette in luce un'importante differenza. Nella sfera dell'industria in genere sono quelli al vertice che si riservano i compiti che richiedono più fantasia (la progettazione dei prodotti e l'organizzazione della produzione), mentre quando emergono le disuguaglianze nella sfera della produzione sociale, sono quelli/e che stanno in basso da cui ci si aspetta la maggiore attività immaginativa (per esempio tutto quello che abbiamo definito «sforzo interpretativo» e che serve a far scorrere l'esistenza).

Certo tutto questo serve a vedere più facilmente entrambe come due attività sostanzialmente diverse e ci rende difficoltoso riconoscere come lavoro in sé lo sforzo interpretativo, per esempio, o gran parte di quella che in genere conside-



riamo attività riservata alle donne. Secondo me sarebbe molto meglio considerarla forma primaria del lavoro. Nella misura in cui è possibile fare qui una chiara distinzione, sono la cura, l'energia, la fatica rivolte agli esseri umani che si dovrebbero considerare fondamentali.

Le cose cui teniamo di più (amori, passioni, rivalità, ossessioni) sono sempre altre persone e in gran parte delle società che non sono capitaliste si dà per scontato che la produzione di beni materiali è un momento subordinato in un processo più vasto di formazione delle persone. In effetti io sostengo che uno degli aspetti più alienanti del capitalismo sta proprio nell'indurre a fingere che le cose non stiano come stanno e che le società esistano soprattutto per far crescere la produzione di oggetti.

Parte III: Sull'alienazione

Nel ventesimo secolo la morte spaventa gli uomini meno dell'assenza di vita reale. Tutti questi morti, meccanizzati, queste azioni specializzate che rubano un pezzetto di vita migliaia di volte ogni giorno, finché mente e corpo sono esausti, fino a quella morte che non è la fine della vita, ma la saturazione definitiva dell'assenza.

Raoul Vaneigem,
La rivoluzione della vita quotidiana

Creatività e desiderio (che spesso riduciamo nei termini dell'economia politica di produzione e consumo) sono in sostanza veicoli dell'immaginazione. Le strutture di disuguaglianza e di dominio, la violenza strutturale, se preferite, tendono a escludere l'immaginazione. Possono produrre situazioni in cui i lavoratori sono costretti a mansioni ottenebranti, noiose, meccaniche e solo una ristretta élite può permettersi di dedicarsi ad attività fantasiose, provocando nella maggior parte dei lavoratori la sensazione di essere alienati dal proprio lavoro e che le loro stesse azioni appartengano a qualcun altro. È anche possibile creare situazioni sociali nelle quali re, politici, celebrità e capi d'azienda se ne vanno in giro impettiti, senza notare quasi nulla di ciò che sta loro intorno, mentre le loro mogli, la servitù, il personale, passano il tempo impegnandosi nel lavoro d'immagina-



zione che serve a farli indulgere nelle loro fantasticherie. Io sospetto che gran parte delle situazioni di disuguaglianza combinino questi e quegli elementi.

L'esperienza soggettiva di chi vive in queste strutture monche dell'immaginazione è quella cui ci riferiamo quando parliamo di «alienazione».

Mi colpisce come questo punto di vista ci aiuti, se non altro, a spiegare la costante attrazione che le teorie dell'alienazione hanno esercitato negli ambienti rivoluzionari, anche se gli intellettuali di sinistra le hanno accantonate da tempo. Se uno entra in un centro culturale anarchico, quasi in ogni parte nel mondo, i testi di autori francesi che ha più probabilità di trovare sono quelli dei situazionisti, come Guy Debord e Raoul Vaneigem, i grandi teorici dell'alienazione (accanto a teorici dell'immaginario come Cornelius Castoriadis).

Per molto tempo mi sono chiesto come mai tanti giovani delle periferie americane fossero affascinati, per esempio, da un testo come *Trattato di saper vivere a uso delle nuove generazioni* di Vaneigem, un libro, in fondo, scritto



a Parigi quarant'anni fa. Alla fine ho deciso che doveva essere a causa del fatto che quel libro, a suo modo, era la massima espressione teorica del senso di rabbia, di noia e di nausea che quasi ogni adolescente prova a un certo punto, quando deve fare i conti con l'esistenza borghese. Il senso di un'esistenza frammentata in tanti pezzi, senza un significato o un'integrità di fondo, di un cinico sistema di mercato che vende alle proprie vittime mercanzie e spettacoli che di per sé rappresentano esili e false immagini del senso autentico della totalità, del piacere, della comunità che proprio il mercato ha di fatto distrutto, la tendenza a trasformare ogni relazione in una forma di scambio, a sacrificare la vita per la «sopravvivenza», il piacere per la rinuncia, la creatività per vacue e uniformi unità di potere o di «tempo morto»: tutto questo, a un certo livello, ha un suono di verità.

Bisogna però chiedersene il perché.

Le teorie sociali contemporanee offrono scarse spiegazioni. Il post-strutturalismo, nato nel post-Sessantotto, era in gran parte frutto del

rifiuto di analisi di questo tipo. Ormai è comune sentire tra i sociologi ritenere che non sia possibile definire innaturale una società, a meno che non si presuma che per la società esista una sorta di modo d'essere naturale, che non la si possa definire inumana se non esiste una qualche essenza umana, che non si possa affermare che l'io è frammentato se non si dà un io unificato e così via. Dato che si tratta di tesi insostenibili: poiché non esistono una condizione naturale per la società, un'essenza umana, un io unitario, le teorie dell'alienazione sono prive di senso. Sembra un ragionamento difficile da confutare, ma allora come la mettiamo con l'esperienza?

Eppure, se ci riflettiamo davvero, che cosa sostengono questi eruditi studiosi?

Ci dicono che le idee di un soggetto unitario, di una società intera, di un ordine naturale non sono reali. Che si tratta di frammenti della nostra immaginazione. È abbastanza vero. Ma allora, che cos'altro potrebbero essere? Se l'immaginazione è davvero un elemento costituente del processo con il quale produciamo la nostra realtà sociale e materiale, ci sono tutte le ragioni per ritenere che essa proceda generando immagini di totalità. È così che funziona l'immaginazione. Siamo in grado di immaginare noi stessi e altri come soggetti integrati per riuscire a produrre essenze che siano molteplici all'infinito, di immaginare una sorta di «società» coerente, delimitata, per produrre quella rete caotica e aperta di relazioni sociali che esiste realmente, e così via. Di regola sembra che le persone riescano a convivere con la disparità. La questione, mi pare, è capire perché, in certi periodi e in certi luoghi, la coscienza di questo fatto faccia esplodere la rabbia e la disperazione e provochi la sensazione che il mondo sia una vuota mascherata o uno scherzo malvagio. Questo, direi, è l'esito del deformarsi e del frammentarsi dell'immaginazione, che è l'inevitabile effetto della violenza strutturale.

Parte IV: Sulla rivoluzione

I situazionisti, come molti radicali degli anni Sessanta, volevano reagire con una strategia di azione diretta, creando con atti creativi di sovversione «situazioni» che contestassero la logi-



ca dello spettacolo e permettessero a chi le compiva di riprendersi, almeno provvisoriamente, i propri poteri immaginativi. Nello stesso tempo pensavano anche che questo portasse a un grande momento insurrezionale: «la» rivoluzione propriamente detta. Se i fatti del maggio '68 hanno dimostrato qualcosa, è che se non si mira a impadronirsi del potere dello stato può esserci questa rottura unica e fondamentale. Qui sta la differenza tra i situazionisti e coloro che oggi ne leggono avidamente gli scritti: l'elemento millenarista è completamente svanito. Nessuno pensa che il cielo sia prossimo ad aprirsi. C'è comunque una consolazione: ne deriva che quanto più ci si avvicina a vivere un'esperienza di autentica libertà rivoluzionaria, si comincia a viverla immediatamente. Consideriamo questa dichiarazione di CrimethInc, il collettivo di giovani anarchici oggi forse più interessante sul solco della tradizione situazionista.

Dobbiamo farci la nostra libertà ritagliando buchi nel tessuto della realtà, forgiando realtà nuove che a loro volta ci riformeranno. Metterci continuamente in nuove situazioni è l'unico modo per arrivare a decisioni sgombre dagli ostacoli dell'inerzia, delle abitudini, delle regole e dei pregiudizi - e dipende da noi arrivare a queste situazioni.

La libertà esiste soltanto nel momento della rivoluzione. E i momenti di quel genere non sono così rari come si pensa. Il cambiamento, un cambiamento rivoluzionario, si verifica continuamente e dappertutto, e ognuno vi svolge un suo ruolo, che se ne renda conto o no.

Che cos'è questa se non un'elegante frase sulla logica dell'azione diretta, la spavalda insistenza ad agire come se si fosse già liberi? La domanda che sorge ovvia è come questo si inserisca all'interno di una strategia complessiva, che dovrebbe portare a un movimento complessivo verso un mondo senza stati e senza capitalismo. Di questo nessuno può avere una totale certezza. Per lo più si presume che si debba procedere per improvvisazioni infinite. I momenti insurrezionali arriveranno sicuramente. Possibile o no, saranno pochissimi. Ma è probabilissimo che saranno un elemento al-

l'interno di un processo rivoluzionario assai più complesso e variegato, le cui linee generali, a questo punto, sono molto difficili da prevedere nel loro complesso.

A posteriori appare sorprendentemente ingenua la vecchia tesi secondo la quale un unico moto di rivolta o la vittoria in una guerra civile possa, come in passato, neutralizzare l'intero apparato di violenza strutturale, almeno all'interno di uno specifico territorio nazionale, e che in quel territorio sia possibile spazzare via le realtà di destra per lasciare il campo sgombro al libero esplicarsi della creatività rivoluzionaria. Se così fosse, la cosa che lascia davvero perplessi è che, in certi momenti della storia umana, è successo proprio questo. A me sembra che se vogliamo avere qualche possibilità di cogliere il nuovo concetto emergente di rivoluzione, dobbiamo cominciare a ripensare le caratteristiche di quei momenti insurrezionali.

Uno degli aspetti più notevoli di tali momenti è che sembrano deflagrare dal nulla - per poi, spesso, dissolversi rapidamente. Com'è possi-



bile che lo stesso «pubblico» che, per esempio, due mesi prima della Comune di Parigi o della guerra civile spagnola, aveva votato per un regime socialdemocratico piuttosto moderato si sia trovato di colpo disposto a rischiare la vita per gli stessi estremisti che avevano ricevuto una percentuale infima di voti? O, per tornare al maggio '68, come mai lo stesso pubblico che sembrava sostenere o almeno provare una forte simpatia per la rivolta studentesca-operaia, quasi immediatamente ritornò alle urne ed elesse un governo di destra? Le più banali letture storiche (i rivoluzionari non rappresentavano realmente quel pubblico e i suoi interessi, mentre elementi di quel pubblico sarebbero stati conquistati da una sorta di fervore irrazionale) appaiono decisamente inadeguate.

Prima di tutto queste interpretazioni presumono che il «pubblico» sia un'entità con opinioni, interessi e passioni che si possono trattare in modo relativamente coerente nel tempo. In realtà, quello che chiamiamo pubblico è creato e prodotto da specifiche istituzioni che permet-

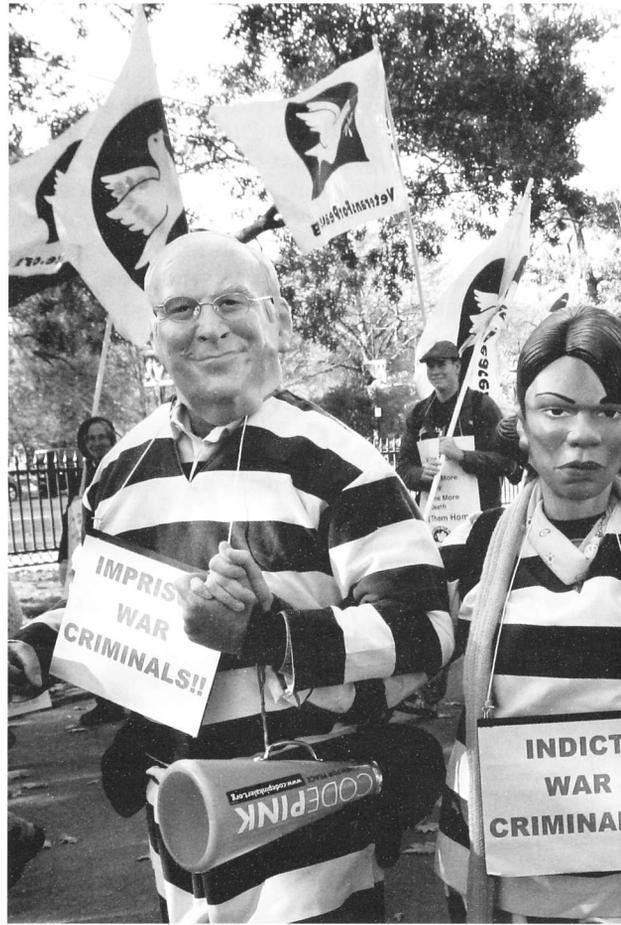
tono azioni di tipo specifico: partecipare a sondaggi, guardare la televisione, votare, firmare petizioni, scrivere lettere ai deputati eletti, partecipare a pubbliche udienze e non altro. L'ambito di queste azioni comporta un certo modo di parlare, di pensare, di discutere, di deliberare. Lo stesso pubblico che può largamente indulgere nel consumo di prodotti chimici «ricreativi» può anche votare in modo coerente per renderli illegali; è possibile che lo stesso gruppo di cittadini giunga a decisioni completamente diverse su questioni che riguardano la propria comunità, se organizzati in un sistema parlamentare, in un meccanismo di plebisciti computerizzati o in una rete di assemblee pubbliche. In effetti tutto il progetto anarchico di reinvenzione della democrazia diretta parte da questo presupposto.

Per illustrare quello che voglio dire, consideriamo che in America lo stesso gruppo di persone che in un contesto è definito «pubblico», in un altro può essere chiamato «manodopera». Queste persone diventano manodopera, ovviamente, quando sono impegnate in attività di tipo diverso. Il «pubblico» non lavora; quanto meno su una rivista o un giornale non leggeremmo mai una frase come «la maggioranza del pubblico americano lavora nel terziario»: se un giornalista provasse a scriverla, il caporedattore gliela correggerebbe. È un fatto piuttosto strano, perché evidentemente il pubblico deve andare a lavorare: per questo, come si lamentano spesso i critici di sinistra, i media parlano sempre, per esempio, di scioperi dei trasporti che hanno provocato disagi al «pubblico», in questo caso di pendolari, e a nessuno viene in mente che anche gli scioperanti sono parte del pubblico o che se con la loro azione riescono a ottenere un aumento salariale, questo sarà di pubblico vantaggio. E di sicuro il «pubblico» non scende in piazza. Il suo ruolo consiste nel fare da spettatore di pubblici spettacoli e da consumatore di pubblici servizi. Quando acquista o consuma merci e servizi forniti da privati, lo stesso gruppo di persone diventa qualcosa d'altro (i «consumatori»), proprio come in altri contesti viene etichettato come «nazione», «elettorato» o «popolazione». Tutte queste entità sono prodotti delle istituzioni e di pratiche istitu-



zionali che, a loro volta definiscono certi possibili ambiti. Perciò quando si va a votare per il parlamento, ci si sente obbligati a fare una scelta «realistica»; in una situazione insurrezionale, invece, tutto appare improvvisamente possibile.

Gran parte delle recenti riflessioni sulla rivoluzione si pone in sostanza questa domanda: che cosa diventa questo insieme di esseri umani nei momenti insurrezionali? Negli ultimi secoli la risposta convenzionale è stata: «il popolo», e tutti i moderni regimi legali in fondo fanno risalire la propria legittimità a momenti di «forza costituente», in cui il popolo si solleva, di solito in armi, per creare un nuovo ordine costituzionale. Il paradigma insurrezionale, infatti, è interno al concetto stesso di stato moderno. Diversi teorici europei hanno capito che qualcosa è cambiato e hanno proposto un nuovo termine al posto di popolo, la «moltitudine», un'entità che per definizione non può fare da fondamento a un nuovo stato nazionale o burocratico. Per me si tratta di una tesi profondamente ambigua. I termini che ho citato, «pubblico», «manodopera», «consumatori», «popolazione» hanno tutti in comune il fatto di esistere in contesti istituzionali che sono intrinsecamente burocratici e quindi profondamente alienanti. I seggi elettorali, gli schermi televisivi, i cubicoli degli uffici, gli ospedali, con i riti che li circondano, si potrebbero definire autentiche macchine di alienazione. Sono gli strumenti con i quali l'immaginazione umana viene schiacciata e fatta a pezzi. I momenti insurrezionali sono quelli in cui questo apparato burocratico è neutralizzato. In questo modo pare che si spalanchino all'orizzonte infinite possibilità. Ce lo possiamo aspettare solo se le cose principali che l'apparato fa normalmente per imporre la propria volontà sono estremamente limitate (probabilmente per questo, come ha osservato Rebecca Solnit, le persone vivono esperienze simili durante i disastri naturali). Questo spiegherebbe come mai i momenti rivoluzionari sembrano seguiti da una fioritura di creatività sociale, artistica e culturale. Crollano le strutture di solito sbilanciate di identificazione immaginativa: ognuno sperimenta e cerca di osservare il mondo da un punto di vista insolito.



Normalmente si disfanno anche le strutture disuguali della creatività e tutti non solo si sentono in diritto di ricreare e di immaginare nuovamente tutto ciò che li circonda, ma ne avvertono anche l'immediata esigenza pratica. Di qui nasce l'ambiguità del cambio di sostantivi. Per un verso è comprensibile che coloro che desiderano fare rivendicazioni radicali vogliano sapere in nome di chi le fanno; per l'altro, se è vero quanto abbiamo sostenuto, tutto il progetto che da un lato si appella a una «moltitudine» rivoluzionaria e poi si mette a cercare le forze dinamiche che le stanno dietro, non appare molto dissimile dal primo passo di quello stesso progetto di istituzionalizzazione destinato alla fine a uccidere proprio ciò che vuole celebrare. I soggetti (pubblico, manodopera, popolo...) sono prodotti da specifiche strutture istituzionali che fungono in sostanza da contesti operativi. Sono quello che fanno. Quello che fanno i rivoluzionari è rompere i contesti esistenti per creare nuovi orizzonti di possibilità, un atto capace di consentire una ristrutturazione radicale



dell'immaginario sociale. Questo è forse l'unico tipo di azione che per definizione non può essere istituzionalizzato. Ecco perché molti pensatori rivoluzionari, da Raffaele Laudani in Italia al Collectivo Situaciones in Argentina, cominciano a sostenere che sarebbe meglio, qui, non parlare di «potere costituente» ma «destituente».

Il pensiero femminista

Nell'approccio di Karl Marx alla rivoluzione c'è uno strano paradosso. In termini generali, quando Marx parla di creatività materiale, intende «produzione» e puntualizza, come ho detto, che la caratteristica che definisce gli esseri umani consiste nell'immaginare prima le cose e poi metterle in atto. Quando parla di creatività sociale, lo fa quasi sempre in termini di rivoluzione, ma poi afferma che immaginarsi qualcosa e poi cercare di attuarla è proprio ciò che non dovremmo mai fare. Sarebbe utopistico e nei confronti dell'utopismo Marx nutriva un profondo disprezzo. L'inter-

pretazione più generosa, direi, è questa: Marx capiva solo fino a un certo punto che la produzione di persone e di relazioni sociali funzionava secondo principi diversi, ma era anche consapevole di non avere una teoria capace di spiegare quali fossero tali principi. Probabilmente solo con il sorgere del pensiero femminista (al quale m'ispiravo ampiamente nei miei precedenti scritti) è diventato possibile riflettere sistematicamente su tali questioni. Potrei aggiungere che proprio a causa di una profonda riflessione sugli effetti della violenza strutturale sull'immaginazione la teoria femminista è stata tanto rapidamente ghehizzata nel proprio ambito e non ha quasi per niente inciso sul lavoro della maggioranza dei teorici maschi.

Non mi sembra un caso, quindi, che tanto lavoro pratico e concreto di sviluppo di un nuovo paradigma rivoluzionario negli ultimi anni sia stato opera del femminismo o, comunque, che le posizioni femministe siano state la forza trainante della trasformazione. In America l'ossessione degli anarchici per il consenso e per altre forme di democrazia diretta è strettamente legata alle tematiche organizzative discusse all'interno del movimento femminista. Quelli nati, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del decennio successivo, come piccoli e intimi collettivi spesso d'ispirazione anarchica, crescendo molto in fretta erano entrati in crisi. Invece di abbandonare la ricerca del consenso nel processo decisionale, molti tentarono di sviluppare versioni più formali degli stessi principi. Questi tentativi, a loro volta, indussero un'ala radicale dei quaccheri (che già consideravano il processo decisionale basato sul consenso un aspetto importante della propria pratica religiosa) a creare collettivi di formazione. Verso la fine degli anni Settanta, nel periodo delle campagne di azione diretta contro il nucleare, tutta la struttura di gruppi d'affinità, consigli, collettivi, aveva cominciato ad assumere una forma simile a quella attuale. La fioritura di nuove forme di consenso che ne è derivata rappresenta il contributo più importante alla pratica rivoluzionaria degli ultimi decenni. È in gran parte opera di femministe impegnate nell'organizzazione pratica, in maggioranza, probabilmente, legate alla



tradizione anarchica. Il che rende ancor più ironico il fatto che i teorici maschi non impegnati direttamente nell'organizzazione pratica si sentano spesso obbligati a inserire accanto a espressioni di simpatia una condanna ritualizzata del consenso.

La stessa organizzazione di azioni di massa (feste di resistenza, come sono state spesso definite) si può considerare un esperimento pragmatico per verificare se sia davvero possibile istituzionalizzare l'esperienza di liberazione, lo sconvolgente riallineamento delle forze della fantasia, tutto ciò che di più potente si trova nell'esperienza di un'insurrezione spontanea e vincente. Oppure, per non istituzionalizzarla, forse, per produrla a richiesta. Per chi ne è coinvolto l'effetto è come se tutto avvenisse al contrario. Un sollevamento rivoluzionario comincia con scontri di piazza e, se ha successo, procede facendo emergere l'entusiasmo popolare e la festa. Segue poi la seria attività di creazione di nuove istituzioni, di consigli, di processi decisionali e infine la reinvenzione della vita quotidiana.

Almeno, questo è l'ideale e certo ci sono stati momenti nella storia umana in cui ha cominciato a succedere qualcosa del genere, anche se sembra che molte di quelle creazioni spontanee si siano concluse una volta sussunte all'interno di una nuova forma di burocrazia violenta. Comunque, come ho osservato, questo è più o meno inevitabile, perché la burocrazia, per quanto sia molto utile all'organizzazione immediata in situazioni di potere e di cecità strutturale, non le crea direttamente: per lo più si limita a gestirle.

Questa è una delle ragioni per cui l'azione diretta procede in senso opposto. Probabilmente la maggioranza dei partecipanti viene da esperienze di sub-culture che mirano a reinventare il quotidiano. Anche se non è così, le azioni cominciano con la creazione di processi decisionali di nuovo tipo: consigli, assemblee, con un'estrema attenzione al «processo», e se ne servono per progettare le azioni di piazza e le feste popolari. Ne segue, di solito, uno scontro drammatico con i rappresentanti armati dello stato. Mentre molti degli organiz-

zatori sarebbero contenti di veder crescere lo scontro fino a un'insurrezione popolare, e qualche volta succede proprio così, la maggioranza non si aspetta che questo segni una rottura permanente nella realtà. Le azioni servono piuttosto come qualcosa che si accosta a una momentanea pubblicità, o meglio, come assaggi, esperienze di un'ispirazione visionaria, di una lotta molto più lenta e faticosa tesa a creare istituzioni alternative.

Uno dei contributi più importanti del femminismo, a me sembra, è stato quello di ricordare costantemente a tutti che le «situazioni» non nascono da sole. Di solito richiedono molto lavoro. Per gran parte della storia umana, per politica si è intesa sostanzialmente una serie di rappresentazioni drammatiche presentate su particolari palcoscenici. Uno dei grandi apporti del femminismo al pensiero politico è consistito nel ricordarci costantemente le persone che costruiscono, preparano e tengono puliti quei palcoscenici e che per di più tengono in vita quelle strutture invisibili



che rendono il tutto possibile, persone che sono state nella stragrande maggioranza donne. Ovviamente il normale processo della politica consiste nel far scomparire quelle persone. Anzi, una delle funzioni principali del lavoro delle donne consiste nel rendersi invisibili. Si potrebbe dire che l'ideale politico all'interno dei gruppi di azione diretta sia stato quello di cancellare la differenza o, per dirla altrimenti, che l'azione è considerata genuinamente rivoluzionaria quando il processo di produzione di situazioni è vissuto come un atto liberatorio alla pari delle stesse situazioni. Un esperimento, si potrebbe dire, nel riallineamento dell'immaginazione, per creare forme di esperienza realmente non alienate.

Teoria e pratica

Certo, si tenta di farlo anche in un contesto in cui, lungi dall'essere messo in condizioni di temporanea sospensione, il potere dello stato (almeno in molte parti del globo) permea ogni

aspetto della vita quotidiana al punto che i suoi rappresentanti armati intervengono a regolare la struttura organizzativa interna dei gruppi, per autorizzarli a incassare assegni e a guidare autoveicoli. Uno degli aspetti più cospicui dell'attuale epoca neoliberale è questo: la burocrazia finisce per sembrare onnipresente al punto che non ce ne accorgiamo più. D'altra parte questo periodo ha visto per la prima volta nella storia la nascita di un sistema efficace di amministrazione globale. Nello stesso tempo la spinta ad agire all'interno di un contesto di infinite regole, di repressione, di sessismo, di dominio razziale e di classe, tende a far sì che molti di coloro che sono attirati dalle politiche di azione diretta passino continuamente da momenti di esaltazione e di esplosione, in cui tutto appare possibile, ad altri in cui nulla si muove. In altre parti del mondo è molto più facile conquistare l'autonomia, ma a costo dell'isolamento o della quasi totale mancanza di risorse. Un problema fondamentale è quello della creazione di alleanze tra diverse zone di possibilità.

Si tratta, però, di questioni strategiche che vanno ben oltre i limiti di questo scritto. Il mio intendimento, qui, era molto più modesto. La teoria rivoluzionaria, secondo me, per tanti aspetti è molto meno avanzata della pratica: il mio scopo, scrivendo queste pagine, era di vedere se fosse possibile ripartire dall'esperienza dell'azione diretta per cominciare a elaborare alcuni strumenti teorici, che non vogliono essere affatto risolutivi e forse non si dimostreranno nemmeno utili, ma potrebbero dare un contributo a un più ampio progetto di reimmaginazione.

