



**DAVID
GRAEBER**

**RIVOLUZIONE:
ISTRUZIONI
PER L'USO**

BUR
rizzoli



**DAVID
GRAEBER**

**RIVOLUZIONE:
ISTRUZIONI
PER L'USO**

BUR
rizzoli

Come si organizza una protesta efficace? Come si riesce a trasformare il proprio dissenso, e il rifiuto per una classe politica, in un'azione organizzata che riesca a farsi sentire da chi detiene il potere, e a richiamare l'attenzione di tutti? David Graeber, antropologo di fama e teorico di Occupy Wall Street, ha racchiuso l'esperienza di una decennale militanza all'interno del movimento di protesta globale in un libro che non è soltanto una violenta denuncia delle menzogne su cui si reggono i nostri governi, ma anche un vero e proprio manuale "pratico" di reazione, nel quale ognuno di noi può trovare spunti e idee per evitare che la propria indignazione rimanga sterile e per canalizzarla in modo da riuscire, anche solo nel proprio ambito, a cambiare le cose. Un saggio di grande forza che ci apre gli occhi su molti aspetti inaccettabili della nostra democrazia, una chiamata senza appello all'azione e a non abbandonare la speranza in una società più giusta.

David Graeber, antropologo, insegna al Goldsmiths College dell'Università di Londra dopo che l'ateneo americano di Yale lo ha allontanato a causa delle sue posizioni politiche radicali. Ha organizzato la prima Assemblea generale di New York da cui è poi nata Occupy Wall Street, e a lui si deve anche lo slogan "We are the 99 percent".

BUR
rizzoli

DAVID GRAEBER

Rivoluzione:
istruzioni per l'uso

BUR SAGGI
rizzoli

Proprietà letteraria riservata

© David Graeber

This edition is published by arrangement with the Author

© 2012 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-63992-4

Titolo originale dell'opera

Direct Action

Traduzione di Ilaria Katerinov

Prima edizione digitale 2012 da edizione BUR Saggi
novembre 2012

Art Director: Francesca Leoneschi

Graphic Designer: Laura Dal Maso / theWorldofDOT

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Introduzione

Questo libro nasce da decenni di attivismo. Decenni di idee, tecniche e tattiche affinate all'interno del movimento no global, che per diversi anni ha portato con sé la speranza di poter trasformare completamente il modo in cui si faceva politica.

In Italia il vero punto di svolta fu Genova: da quel giorno niente è stato più come prima. In America il processo è stato più graduale: nessuno era disposto ad ammettere che l'11 settembre avesse cambiato completamente i termini dell'impegno, che il movimento non sarebbe più tornato quello di prima. Eravamo ancora pieni di speranza. Se un momento decisivo c'è stato, è stato il summit per la Zona di libero scambio delle Americhe nel 2003: il processo era ormai moribondo, l'avevamo interrotto tre anni addietro in Québec; tuttavia, a quell'epoca le forze dell'ordine americane ritenevano di poter esercitare un livello di repressione senza precedenti, e impiegarono la violenza preventiva di massa e una serie di tattiche palesemente illegali. Fu anche l'ultima delle grandi manifestazioni in occasione di un summit.

Questo libro, pertanto, nasce dall'entusiasmo: un entusiasmo così intenso che neppure il trauma dell'11

settembre, sulle prime, è riuscito a placare. Nessuno sapeva bene se stessimo andando verso una rivoluzione sociale, ma molti erano disposti quantomeno a valutare questa possibilità.

Eravamo ingenui? Col senno di poi sembrerebbe di sì, almeno fino all'avvento di Occupy Wall Street.

Certamente non ci siamo mai neppure avvicinati a una trasformazione rivoluzionaria della società. È dubbio che si sia trattato anche solo del genere di movimento sociale di massa visto negli anni Sessanta; e tantomeno di una trasformazione culturale come quella avvenuta negli anni Sessanta. Il nostro sogno del «contaminazionismo» – l'idea che, siccome la democrazia è contagiosa, chiunque la sperimenti non vorrà più tornare indietro – non si è mai realizzato. Certo, in gran parte è perché la maggioranza degli americani non è mai venuta a sapere che il movimento perseguiva un rinnovamento democratico, dato che i media istituzionali si sono rifiutati di raccontare questa storia e i media degli attivisti, come l'Imc, avevano un raggio d'azione piuttosto limitato. I circoli degli attivisti sono profondamente cambiati, e dopo il movimento no global i comitati direttivi e organismi simili sono caduti nel dimenticatoio; ma la portata di queste novità era confinata a una cerchia ristretta di militanti. La maggior parte di coloro che sono usciti dal movimento si sentivano ingannati, si erano accorti di non essere riusciti a cambiare il mondo. Eppure non penso che il nostro entusiasmo fosse poi tanto ingenuo; d'altronde l'11 settembre ha inferto un colpo così

forte che è difficile immaginare come un movimento potesse sopravvivergli. In un arco di tempo molto breve sono state realizzate imprese enormi. Per certi versi, il panico con cui il governo ha reagito al movimento è significativo: la spaventosa concentrazione di forze dell'ordine schierata contro quello che sembrava un'innocua comunità di hippie, pagani¹ e anarchici (anzi, girano voci secondo cui uno dei fattori che hanno permesso l'11 settembre era l'ossessione del governo americano per la minaccia rappresentata da anarchici in gran parte non violenti: tanto che, in confronto, il governo aveva dedicato ad Al Qaeda relativamente poche risorse di intelligence), il fatto che siano stati disposti a interrompere i vertici del Fmi e della Banca mondiale - alcune delle istituzioni più potenti al mondo - solo perché non potessimo dire di averli interrotti noi. Certamente, i grandi decisori politici vedevano in noi una minaccia concreta. E se osserviamo il movimento nel suo complesso, un movimento globale nato con la ribellione zapatista del 1994 e che si è esteso a tutta la grande rete centrata sulla People's Global Action, dall'Associazione dei contadini del Karnataka in India al Movimento dei senza terra in Brasile, non stupisce che l'impressione fosse quella. La storia sembrava pronta a ripetersi come negli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento, un'altra era di pace e mercati globali che aveva visto emergere un'analogia rete di organizzazioni rivoluzionarie centrate su una serie di sensibilità anarchiche in senso lato; ma stavolta con una comunicazione e un coordinamento tra gruppi rivoluzionari

accelerati quasi oltremisura dall'esistenza di internet. Certamente, l'emergere di un grande movimento anarchico di massa a livello globale sembrava rappresentare una minaccia più a lungo termine di quella che, in ultima analisi, appariva come una banda disordinata di poche centinaia di jihadisti decisi a ricostituire il Califfato. (E dopotutto, se anche per qualche miracolo ci fossero riusciti, Wall Street avrebbe trovato il modo di adeguarsi alla presenza di una grande teocrazia islamica nel Medio Oriente. Gli anticapitalisti anarchici sono ciò a cui Wall Street, per definizione, non può mai adeguarsi.)

In questo senso gli eventi dell'11 settembre possono aver rappresentato un diversivo, nonché il pretesto perfetto per spostare il dibattito pubblico lontano dalla giustizia economica e verso il terreno preferito dai politici: la violenza, la paura e la guerra.

Ci si può solo domandare cosa sarebbe successo altrimenti. Dopotutto, nel giro di pochi anni il movimento era riuscito a ottenere grandi successi, così tanti che è difficile ricordare, oggi, esattamente cosa si desse per scontato in politica nel 1997 o 1998. Il problema era particolarmente acuto in America, dove credo non ci sia mai stato un momento, certamente non a memoria d'uomo, in cui i media e le classi politiche siano state altrettanto in sintonia. Chiunque dubitasse che il «libero scambio» era un bene assoluto, che il «libero mercato» era l'unica soluzione a qualsiasi problema economico e sociale, chiunque mettesse in questione le basi della globalizzazione neoliberista, era

trattato letteralmente come un pazzo. Così accadde agli attivisti per la giustizia globale quando apparvero per la prima volta sulla scena. Nel giro di un anno e mezzo circa, le stesse testate giornalistiche che ci avevano liquidati con disprezzo ammettevano che, almeno nel senso più ampio, «i ragazzi avevano più o meno ragione». A partire dal 1998, tutte le ambiziose iniziative liberiste sono andate in crisi; il Wto non si è mai ripreso dall'impatto di Seattle e non ha avuto altri negoziati di successo; le politiche di aggiustamento strutturale si sono esaurite; e il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale sono stati scacciati da gran parte del pianeta. La caduta del Fmi, la più crudele e arrogante delle istituzioni nate da Bretton Woods, è stata particolarmente drammatica: il Fondo è stato espulso prima dall'Asia, poi dall'America Latina. Nel primo caso, la ragione principale è stata forse la ripugnanza dei governi di quella regione per il comportamento tenuto dal Fmi durante la crisi asiatica del 1998, e il movimento globale può aver svolto un ruolo secondario; ma in America Latina il crollo del Fmi è stato palesemente un risultato diretto di forze legate al movimento di giustizia globale. La rivolta argentina del 2001 e 2002, con le sue tattiche anarchiche, la sua orizzontalità, il suo rifiuto della classe politica in toto («Que se vayan todos») era un'emanazione dello stesso spirito e di molte delle stesse forze; e fu quella rivolta a spingere un governo socialdemocratico altrimenti pavido a compiere l'impensabile: dichiarare il default. Il default argentino, a sua volta, innescò una catena di eventi che sradicarono

quasi interamente il Fmi dall'emisfero occidentale: tra il 2003 e il 2006 il debito latinoamericano nei confronti del Fmi calò del 98,6 per cento, mentre un Paese dopo l'altro trovava il modo di rimborsare i prestiti e dichiarava di non voler più avere a che fare con il Fondo. Prima del suo revival per gestire la crisi dell'euro, sembrava probabile che il Fmi sarebbe andato a sua volta in bancarotta.

La cosa strana è che la maggior parte delle persone attive nel movimento ignora tutto ciò, ed è convinta che il movimento stesso, nonostante qualche limitata vittoria a Seattle e in Québec, sia stato un sostanziale fallimento. La maggior parte si è stancata, si è ritirata in campagna, ha lasciato il Paese o ha trovato rifugio in un dottorato. Il movimento pacifista che ha seguito le guerre in Afghanistan e in Iraq è stato molto più tradizionale, con uno stile organizzativo dominato da gruppi liberal o marxisti che gestivano coalizioni di fronte popolare vecchio stile: United for Peace and Justice, nel primo caso, Answer nel secondo. L'azione diretta ha avuto un ruolo minore nel movimento pacifista, o è stata abbandonata completamente perché troppo provocatoria. Gli anarchici, nel frattempo, erano indaffarati coi propri guai; la nuova generazione emersa dopo il 2005 (una generazione di attivisti copre tre o quattro anni) ha abbandonato quasi completamente il modello della rete. Alcuni hanno sperimentato strutture organizzative più formali, soprattutto con il tentativo audace ma in ultima analisi donchisciottesco di riportare in vita Students for a Democratic Society, la famosa

organizzazione attivista degli anni Sessanta, che si è rapidamente espansa in duecento sedi locali in tutti gli Stati Uniti e tre anni dopo si è dissolta nel nulla. Altri sono andati nella direzione opposta, scegliendo una miscela di insurrezionalismo tardo-ottocentesco e teoria poststrutturalista (spesso impenetrabile) e rifiutando ogni struttura che fosse più ampia di un gruppo di affinità. Nella seconda metà del decennio l'esperienza della Direct Action Network era percepita dai più come irrilevante.

Tutto ciò ovviamente è cambiato molto in fretta con l'ascesa di Occupy.

Per molti di noi, che erano rimasti nel movimento, il successo improvviso di Occupy è stato una sorpresa come per chiunque altro. Mi riferisco ai veri irriducibili, quelli come me: che a ogni nuovo summit (il G20 a Gleneagles, Heiligendamm, Sapporo, i summit sul clima a Copenhagen e Cancun) siamo riusciti a convincerci che il movimento avesse finalmente l'occasione di riscuotersi dal torpore e tornare all'energia e alla promessa di un tempo. È strano ma, col senno di poi, ci dicevamo che sarebbe andata così ma non ci credevamo davvero. Almeno, quando Occupy ha iniziato a diffondersi in America e nel mondo, la reazione - almeno la mia - è stata improntata soprattutto all'incredulità: avevamo organizzato la nostra vita politica intorno alla prospettiva di qualcosa che, a un livello più profondo, non credevamo potesse accadere davvero. E invece è accaduto.

Ovviamente c'erano elementi di novità, e nuovi problemi. Ma se il movimento appariva sorprendentemente simile al vecchio, con la stessa enfasi sul consenso, sulle reti, sull'azione e la democrazia diretta, è soprattutto perché reagiva a una situazione politica simile. La differenza principale era che, sconfitti almeno temporaneamente i peggiori eccessi dell'imperialismo americano nel Sud del mondo, il Fmi ha iniziato ad applicare le sue tecniche classiche (dichiarare la crisi del debito, imporre decisori tecnocratici e teoricamente neutrali che prescrivono l'austerità alla maggioranza della popolazione e lasciano il Paese vulnerabile al saccheggio su vasta scala da parte del capitale nazionale ed estero) sui centri stessi dell'imperialismo. Naturalmente c'erano delle differenze. Se i temi centrali delle vecchie manifestazioni erano imperniati sulla celebrazione comica - i pupazzi, i fairy bloc e gli atteggiamenti comico-operistici delle Tute bianche, i carnevali anticapitalisti e i festival della resistenza - l'immagine centrale stavolta è l'accampamento: la cucina, la biblioteca, la comunità riunita all'insegna di un'etica della cura reciproca e del mutuo appoggio. È come se, di fronte alla freddezza impersonale e crudele e all'avidità incessante di Wall Street, gli atti d'amore fossero diventati gli atti rivoluzionari per eccellenza. Ma l'ispirazione ultima è in sostanza la stessa. Anziché descriverla da capo, riporto qui un saggio che ho scritto per Al Jazeera a novembre 2011, prima che gli accampamenti fossero sgomberati; e che permetterà di capire quanto è cambiato, e quanto poco.

Quasi sempre, quando vengo intervistato da un giornalista dei media istituzionali a proposito di Occupy Wall Street, devo sorbirmi una variante della stessa predica: «Come pensate di raggiungere gli obiettivi se vi rifiutate di creare una struttura di leadership o di stilare una lista di richieste concrete? E cosa sono tutte queste sciocchezze anarchiche, il consenso, i gesti delle mani...? Non capite che questo linguaggio radicale vi allontana dalle persone normali? Non riuscirete mai a comunicare con gli americani, con roba di questo genere!».

Se volessimo compilare una classifica dei consigli peggiori mai elargiti, questo meriterebbe il posto d'onore. Dopotutto, in seguito al crac finanziario del 2007 ci sono state decine di tentativi di dar vita a un movimento nazionale contro i saccheggi perpetrati dalle élite finanziarie d'America, adottando l'approccio raccomandato da quei giornalisti. Sono falliti tutti quanti. Solo il 2 agosto, quando un piccolo gruppo di anarchici e altri anti-autoritari si è presentato a una manifestazione organizzata da uno di quei gruppi ed è riuscito a dirottare il corteo autorizzato per dar vita a una vera assemblea democratica, basata sostanzialmente su principi anarchici, solo allora è stata spianata la strada per un movimento che gli americani, da Portland all'Alabama, erano disposti a comprendere.

Devo chiarire cosa intendo con «principi anarchici». Il modo più semplice per spiegare l'anarchismo è dire che si tratta di un movimento politico che punta a creare una società realmente libera: una società in cui gli esseri umani

si impegnano solo in quelle modalità di relazione reciproca che non devono essere imposte con la minaccia costante della violenza. La storia ha mostrato che le grandi diseguaglianze economiche, e istituzioni come lo schiavismo, la servitù per debiti o il lavoro salariato, possono esistere solo se sostenute da eserciti, carceri e polizia. Gli anarchici vogliono relazioni umane che non necessitino del sostegno di eserciti, carceri e polizia. L'anarchismo immagina una società basata sull'eguaglianza e la solidarietà, che possono esistere solo con il consenso libero dei partecipanti.

Il marxismo tradizionale ovviamente aspirava allo stesso obiettivo ultimo, ma c'era una differenza di fondo. La maggior parte dei marxisti insisteva sulla necessità di appropriarsi dapprima del potere statale, e di tutti i meccanismi della violenza burocratica a esso connessi, e di usarli per trasformare la società; fino al momento in cui questi meccanismi sarebbero infine diventati superflui e sarebbero scomparsi. Già nell'Ottocento gli anarchici lo ritenevano un sogno irrealistico: non si può creare la pace addestrandosi alla guerra, perseguire l'uguaglianza istituendo catene gerarchiche di comando, conquistare la felicità diventando rivoluzionari tristi e cupi che sacrificano ogni realizzazione personale in nome della causa. Non è solo che i fini non giustificano i mezzi (anche se è così): è che non si otterranno mai i fini a meno che i mezzi non siano in sé un modello del mondo che si vuol creare. Di qui il famoso appello anarchico ad avviare la «costruzione della nuova

società nel guscio vuoto della vecchia», con esperimenti che andavano dalle scuole libere ai sindacati radicali alle comuni rurali.

L'anarchismo era anche un'ideologia rivoluzionaria, e la sua enfasi sulla coscienza individuale e sull'iniziativa del singolo fece sì che nella prima grande fase dell'anarchismo rivoluzionario, tra il 1875 circa e il 1914, molti si scagliassero direttamente contro capi di Stato e capitalisti, con bombe e attentati. Da qui l'immagine popolare dell'anarchico con la bomba in mano. Vale la pena di notare che gli anarchici sono stati forse il primo movimento politico a rendersi conto che il terrorismo, anche se non è diretto contro gli innocenti, non funziona. Ormai da quasi un secolo, anzi, l'anarchismo è una delle poche filosofie politiche i cui esponenti non facciano saltare in aria nessuno (non a caso, il leader politico novecentesco che più si è rifatto alla tradizione anarchica è stato Mohandas K. Gandhi). Tuttavia, nel periodo compreso più o meno tra il 1914 e il 1989, un periodo nel quale il mondo era perennemente in guerra o in procinto di scatenare un conflitto mondiale, l'anarchismo si è quasi eclissato, e precisamente per questo motivo: se voleva apparire «realista», in tempi così violenti, un movimento politico doveva essere in grado di organizzare eserciti, marine militari e sistemi di missili balistici, e in questo i marxisti eccellevano spesso; ma tutti sapevano che gli anarchici - e sia ascritto a loro merito - non ci sarebbero mai riusciti. Solo dopo il 1989, quando l'età delle grandi mobilitazioni

belliche sembrava terminata, è riapparso prontamente un movimento rivoluzionario globale basato su principi anarchici: il movimento per la giustizia globale.

Allora, in che modo Occupy Wall Street ha incarnato i principi anarchici? Può essere utile una suddivisione in punti:

1. Il rifiuto di riconoscere la legittimità delle istituzioni politiche esistenti.

Uno dei motivi del discusso rifiuto di avanzare richieste è che avanzare richieste significa riconoscere la legittimità – o quantomeno il potere – di coloro a cui le si avanza. Gli anarchici osservano spesso che questa è la differenza tra la protesta e l'azione diretta: la protesta, per quanto militante, è un appello alle autorità affinché si comportino diversamente; mentre nell'azione diretta, sia che si tratti della costruzione di un pozzo da parte di una comunità o della produzione di sale contravvenendo alla legge (ecco tornare l'esempio di Gandhi), del tentativo di interrompere un summit o di occupare una fabbrica, il punto è agire come se la struttura di potere esistente non esistesse neppure. L'azione diretta, in ultima analisi, è la caparbia insistenza ad agire come se si fosse già liberi.

2. Il rifiuto di accettare la legittimità dell'ordine giuridico esistente.

Il secondo principio, ovviamente, discende dal primo. Fin dall'inizio, quando abbiamo cominciato a indire le riunioni preparatorie al Tompkins Square Park di New

York, gli organizzatori hanno volutamente ignorato le ordinanze delle autorità locali secondo cui ogni riunione di oltre dodici persone in un parco pubblico è illegale senza un permesso della polizia: e le hanno ignorate semplicemente sulla base del fatto che leggi simili non dovrebbero esistere. Sulla stessa base, naturalmente, abbiamo scelto di occupare un parco, ispirandoci a esempi dal Medioriente e dall'Europa meridionale: sulla scorta dell'idea che la popolazione non dovrebbe avere bisogno di permessi per occupare gli spazi pubblici. Sarà stata una forma molto limitata di disobbedienza civile, ma è stato importante prendere le mosse dall'impegno a rispondere solo a un ordine morale, non giuridico.

3. Il rifiuto della gerarchia interna e il tentativo di creare una democrazia diretta basata sul consenso.

Fin dall'inizio gli organizzatori hanno preso inoltre l'audace decisione di operare non solo in base alla democrazia diretta, senza leader, ma anche in base al consenso. La prima decisione ha assicurato che non ci fosse una struttura formale di leadership da sottoporre a cooptazione o coercizione; la seconda, che nessuna maggioranza potesse piegare una minoranza alla sua volontà, ma che tutte le decisioni cruciali dovessero essere prese di comune accordo. Gli anarchici americani considerano da tempo il processo del consenso² (una tradizione sorta dalla confluenza di femminismo, anarchismo e tradizioni spirituali come quella dei

quaccheri) l'unico processo decisionale che possa operare senza coercizione: poiché se una maggioranza non ha i mezzi per obbligare una minoranza a obbedire ai suoi dettati, tutte le decisioni dovranno essere prese, necessariamente, di comune accordo.

4. L'adesione alla politica prefigurativa.

Di conseguenza lo Zuccotti Park, e tutti gli accampamenti successivi, sono diventati spazi per la sperimentazione delle istituzioni di una nuova società: non solo assemblee generali democratiche ma cucine, biblioteche, cliniche, media center e una serie di altre strutture, tutte operanti in base ai principi anarchici di mutuo appoggio e autorganizzazione: un vero tentativo di creare le istituzioni di una nuova società nel guscio della vecchia.

Perché ha funzionato? Perché ha preso piede? Uno dei motivi è, chiaramente, che la maggior parte degli americani è assai più disposta ad abbracciare le idee radicali di quanto i media istituzionali siano disposti ad ammettere. Il messaggio di fondo, che l'ordine politico americano è assolutamente e irrimediabilmente corrotto, che ambo i partiti sono stati comprati e venduti dall'1 per cento più ricco della popolazione, e che se vogliamo vivere in una società realmente democratica dobbiamo ricominciare da zero, ha evidentemente toccato una corda profonda nella psiche americana.

Forse non c'è da stupirsi: siamo in condizioni

paragonabili a quelle degli anni Trenta, e la differenza principale è che i media sembrano rifiutarsi testardamente di ammetterlo. Questo fa sorgere domande interessanti sul ruolo dei media nella società americana. I critici radicali solitamente danno per scontato che i corporate media, come li chiamano, esistano soprattutto per convincere l'opinione pubblica che le istituzioni esistenti sono sane, legittime ed eque. È sempre più evidente che non lo ritengono possibile; piuttosto, il loro ruolo è semplicemente quello di convincere i membri di un'opinione pubblica sempre più arrabbiata che nessun altro è arrivato alle loro stesse conclusioni. Il risultato è un'ideologia in cui nessuno crede davvero, ma in cui i più sospettano quantomeno che tutti gli altri credano.

Questo scarto, tra ciò che gli americani normali pensano davvero e ciò che i media e l'establishment politico dicono loro che pensano, è particolarmente evidente quando si parla di democrazia. Stando alla versione ufficiale, ovviamente, la «democrazia» è un sistema creato dai Padri fondatori, basato su un meccanismo di controlli e contrappesi tra il presidente, il Congresso e il sistema giudiziario. In realtà, da nessuna parte nella Dichiarazione d'indipendenza o nella Costituzione è scritto che gli Stati Uniti sono una «democrazia». Gli autori di quei documenti, in larghissima maggioranza, definivano la «democrazia» come un autogoverno collettivo tramite assemblee popolari, e vi si opponevano radicalmente. Democrazia significava la pazzia di folle sanguinarie, tumultuose e incontrollabili:

«Non c'è mai stata una democrazia che non si sia suicidata», scrisse Adams; Hamilton giustificava il sistema di controlli e contrappesi insistendo sulla necessità di creare un corpo permanente delle «persone agiate e di buona famiglia» per tenere a freno «l'imprudenza» della democrazia, o anche di quella forma limitata di democrazia che sarebbe stata consentita nella Camera dei rappresentanti. Il risultato fu una Repubblica, modellata non su Atene ma su Roma. Venne ribattezzata «democrazia» solo all'inizio dell'Ottocento, perché gli americani medi avevano opinioni molto diverse e tendevano regolarmente a votare – quelli che avevano il diritto di voto – per candidati che si definivano «democratici». Ma cosa intendevano (e intendono) gli americani normali con questa parola? Intendono davvero soltanto un sistema in cui si può scegliere quali politici mettere a capo del governo? Sembra implausibile: dopotutto, quasi tutti gli americani odiano i politici e tendono a guardare con scetticismo l'idea stessa di un governo. Se tutti vedono nella «democrazia» il proprio ideale politico, può essere solo perché la considerano ancora, per quanto in termini vaghi, come autogoverno: quello che i Padri fondatori criticavano in quanto «democrazia» o, come a volte la definivano, «anarchia».

Se non altro, questo contribuirebbe a spiegare l'entusiasmo con cui gli americani hanno accolto un movimento basato su principi di democrazia diretta, nonostante il rifiuto e il disprezzo mostrati dai media e dalla classe politica americana.

In effetti non è la prima volta che negli Stati Uniti sorge un movimento basato su principi fondamentalmente anarchici: azione diretta, democrazia diretta, rifiuto delle istituzioni politiche esistenti e tentativo di crearne di alternative. Il movimento per i diritti civili (almeno le sue correnti più radicali), il movimento antinucleare, il movimento per la giustizia globale hanno intrapreso cammini simili, anche se nessuno di essi è cresciuto tanto in fretta; ma questo è anche perché stavolta gli organizzatori hanno puntato direttamente alla contraddizione di fondo: hanno messo in questione proprio il fatto che l'élite dominante sostenga di presiedere a una democrazia.

Quando si toccano le loro sensibilità politiche più basilari, gli americani cadono preda di conflitti profondi. Quasi tutti uniscono un rispetto profondo per la libertà individuale a un'identificazione che sfiora l'idolatria con istituzioni come la polizia e l'esercito. Quasi tutti associano l'entusiasmo per i mercati all'odio per i capitalisti. Quasi tutti sono al contempo profondamente egualitari e profondamente razzisti. Pochi sono davvero anarchici; pochi sanno cosa vuol dire «anarchismo»; non si sa quanti di loro, se lo imparassero, vorrebbero davvero sbarazzarsi dello Stato e del capitalismo. Perché, dopotutto, l'anarchismo è ben più di una semplice democrazia dal basso; punta a eliminare tutte le relazioni sociali - dal lavoro salariato alla struttura patriarcale - che possono essere conservate solo grazie alla minaccia sistematica dell'uso della forza. Ma un elemento che tantissimi americani percepiscono è che c'è qualcosa di

terribilmente sbagliato nel loro Paese, che le istituzioni chiave sono controllate da un'élite arrogante, che un cambiamento radicale di qualche tipo è atteso da tempo. Hanno ragione. È difficile immaginare un sistema politico così sistematicamente corrotto, in cui non solo la corruzione è legalizzata a ogni livello, ma chiedere ed elargire tangenti è diventata l'occupazione a tempo pieno di ogni politico americano. Scandalizzarsi è giusto. Il problema è che, fino al 17 settembre - data della manifestazione che ha segnato la nascita di Occupy Wall Street - l'unico lato di questo spettro disposto a proporre soluzioni radicali di qualsiasi genere era la destra.

Come chiarisce la storia dei movimenti passati, nulla terrorizza chi governa l'America più del pericolo di un'epidemia di democrazia. La reazione immediata alla minima scintilla di disobbedienza civile democraticamente organizzata è il panico e una miscela di concessioni e violenza. In che altro modo si può spiegare la recente mobilitazione nazionale di migliaia di poliziotti antisommossa, i pestaggi, gli attacchi con armi chimiche, gli arresti di massa di cittadini impegnati precisamente nel genere di assemblee democratiche che il Bill of Rights era pensato per tutelare, e il cui unico crimine - se di crimine si tratta - è stato la violazione delle regolamentazioni locali sul campeggio? Gli esperti dei nostri media insisteranno che se l'americano medio capisse davvero il ruolo dell'anarchismo in Occupy Wall Street se ne allontanerebbe terrorizzato; ma i nostri governanti sembrano invece covare la segreta paura

che, se un numero significativo di americani scoprono cos'è davvero l'anarchismo, possano decidere che i governanti sono superflui.

¹ Il paganesimo contemporaneo si riferisce a una pluralità di movimenti religiosi oggi esistenti. Per i rapporti tra paganesimo e anarchia cfr. p. 47. [N.d.R.]

² Il «processo (o metodo) del consenso» è un processo decisionale di gruppo che mira a pervenire a una decisione consensuale che soddisfi tutti i partecipanti alla scelta. Il metodo è diffuso nelle organizzazioni anarchiche e nel testo si troveranno termini specifici a esso legati: «facilitatore», «time keeper», «osservatore empatico», «stare da parte», «blocchi». [N.d.R.]

Rivoluzione:
istruzioni per l'uso

L'alfabeto della protesta
Azione diretta, anarchismo,
democrazia diretta

Poiché questo libro parla dell'azione diretta, forse è bene iniziare spiegando di cosa si tratta.

Cos'è l'azione diretta?

Negli anni, centinaia di anarchici hanno cercato di rispondere a questa domanda, con pamphlet, discorsi e comizi. Ecco qualche esempio:

L'azione diretta richiede di agire per conto proprio, in modo da poter valutare direttamente il problema che si ha di fronte senza la mediazione dei politici o dei burocrati. Se vedete dei bulldozer che stanno per abbattervi la casa, passate all'azione diretta: intervenite di persona e cercate di fermarli. L'azione diretta contrappone la coscienza etica alla legge ufficiale. [...] È espressione della volontà del singolo di combattere, di rivendicare il controllo della sua vita, e di tentare di agire direttamente sul mondo che ci circonda, di assumerci la responsabilità delle nostre azioni.

(Sans Titres Bulletin, «What Is Direct Action?»)

Un esempio terra terra: se il macellaio appoggia il pollice sulla bilancia insieme alla carne, ci possiamo lamentare e accusarlo di disonestà e rapina; se il macellaio insiste, e noi non facciamo nient'altro, non sono che parole; oppure possiamo chiamare l'Ufficio verifica pesi e misure, e questa è un'azione indiretta; oppure, se non ne veniamo a capo con il dialogo, possiamo chiedere di pesare noi stessi la carne, o portarci una bilancia da casa, o andare a comprare la carne da un'altra parte, o partecipare alla creazione di una cooperativa: queste sono azioni dirette.

L'azione diretta mira a conseguire i propri obiettivi agendo in prima persona anziché attraverso le azioni di altri. Significa rivendicare per sé il potere. In questo si distingue da quasi tutte le altre forme di azione politica, come il voto, il lobbismo, il tentativo di esercitare pressione politica tramite le agitazioni sindacali o attraverso i media. Tutte queste attività [...] cedono il nostro potere a istituzioni esterne, che ci impediscono di agire in prima persona per modificare lo status quo. L'azione diretta ripudia tale acquiescenza all'ordine costituito e afferma che abbiamo il diritto e il potere di cambiare il mondo. Lo dimostra facendolo. Esempi di azione diretta sono le barricate, i picchetti, il sabotaggio, lo squatting, il tree spiking, le serrate, le occupazioni, gli scioperi a scacchiera, i rallentamenti della produzione, il rivoluzionario sciopero generale. Nella comunità comporta, fra le altre cose, la creazione di organizzazioni proprie come le cooperative alimentari e canali radio e televisivi accessibili alla comunità. [...] L'azione diretta non è solo un metodo di protesta ma anche un modo per «costruire il futuro oggi». Ogni circostanza in cui le persone si organizzino per estendere il controllo sulla propria situazione senza far ricorso al capitale o allo Stato costituisce un'azione diretta. [...] Quando è coronata dal successo, l'azione diretta dimostra che le persone possono controllare la propria vita: che la società anarchica è possibile.

(Rob Sparrow, «Anarchist Politics and Direct Action»)

Ogni persona che si sia mai ritenuta in diritto di rivendicare qualcosa, e che l'abbia rivendicato con audacia, da solo o insieme ad altri che la pensavano come lui, ha praticato l'azione diretta. [...] Ogni persona che abbia mai progettato di fare qualcosa, e l'abbia fatto, o abbia presentato il suo progetto ad altri garantendosi la loro collaborazione, senza chiedere ad autorità esterne di fare quella cosa al posto suo, ha praticato l'azione diretta. [...] Ogni persona che mai in vita sua abbia avuto una divergenza di opinioni con qualcuno, e sia andato direttamente da lui per chiarirsi, in modo pacifico oppure no, ha praticato l'azione diretta.

(Voltairine De Cleyre, «Direct Action»)

L'uomo ha tanta libertà quanta è disposto a prenderne. L'anarchismo perciò significa azione diretta, sfida aperta o resistenza a tutte le leggi e vincoli, siano essi di ordine economico, sociale o morale. Ma la sfida e la resistenza sono illegali: e qui risiede la salvezza dell'uomo. Ogni atto illegale richiede integrità, autosufficienza e coraggio. In breve, richiede spiriti liberi e indipendenti, uomini che siano uomini, e abbiano una spina dorsale che non si può trapassare con una mano.

(Emma Goldman, «Anarchism: What It Really Stands For»)

Non è difficile capire perché, da sempre, gli anarchici sono attratti dall'idea dell'azione diretta: gli anarchici rifiutano gli Stati e tutte quelle forme sistematiche di ineguaglianza che gli Stati rendono possibili. Non cercano di far pressione sul governo affinché implementi riforme, e non cercano di rivendicare per sé il potere dello Stato. Desiderano anzi distruggere quel potere, facendo uso di mezzi che siano il più possibile coerenti con i loro fini, che li incarnino. Vogliono «costruire una nuova società nel guscio vuoto della vecchia». L'azione diretta è perfettamente coerente con questo intento, perché nella sua essenza l'azione diretta consiste nell'agire, di fronte a strutture di autorità inique, come se si fosse già liberi. Non sollecita l'aiuto dello Stato, e neppure compie necessariamente grandiosi gesti di sfida: nella misura in cui può e ci riesce, va avanti come se lo Stato non esistesse affatto.

Questa è la differenza di principio tra l'azione diretta e la disobbedienza civile (benché in pratica ci sia spesso una sovrapposizione parziale tra le due). Quando si brucia una «cartolina precetto», si ritira il proprio consenso o cooperazione da una struttura di autorità che si considera illegittima; ma questo gesto è ancora una forma di protesta, un atto pubblico indirizzato almeno in parte alle autorità stesse. Una persona che pratici la disobbedienza civile solitamente è anche disposta ad accettare le conseguenze giuridiche delle sue azioni. L'azione diretta fa un passo ulteriore: chi pratica l'azione diretta non solo si rifiuta di pagare le tasse per alimentare un sistema scolastico

militarizzato, ma unisce le proprie forze a quelle degli altri per cercare di creare un nuovo sistema scolastico che operi in base a principi diversi. Procedo come se lo Stato non esistesse, e lascia che siano i rappresentanti dello Stato a decidere se inviare uomini armati a fermarlo.

Al che il lettore potrà obiettare che l'azione diretta in genere comporta uno scontro diretto con i rappresentanti dello Stato. Anche quando non inizia con uno scontro, tutti sono consapevoli che prima o poi avverrà. Ed effettivamente ciò sembra implicare un riconoscimento dell'esistenza dei rappresentanti dello Stato. Ed è così: ma anche qui la questione è più sfumata. Quando avvengono gli scontri, solitamente è perché chi porta avanti l'azione diretta agisce come se i rappresentanti dello Stato non avessero più diritto di chiunque altro a imporre la propria opinione su ciò che è giusto o sbagliato. Se un uomo guida un camion pieno di rifiuti tossici per andare a scaricarli in un fiume, chi ricorre all'azione diretta non valuta se l'azienda rappresentata dal camionista abbia legalmente il diritto di farlo; lo tratta come tratterebbe chiunque altro cercasse di scaricare tonnellate di veleno in una falda acquifera locale. (In quest'ottica, il fatto che chi ricorre all'azione diretta raramente tenti di sopraffare fisicamente l'accusato è una chiara testimonianza della ferma dedizione alla non violenza da parte della maggioranza degli attivisti.) Normalmente, la conclusione è che ogni uomo o donna di coscienza che si trovi nelle vicinanze può legittimamente unire le forze a quelle di altri per tentare di dissuadere il camionista, e se

necessario per fermarlo: ad esempio sdraiandosi davanti al camion, o bucadogli le gomme. Se questo accade, e arrivano venti uomini armati in divisa blu a chiedere di sgomberare la strada, costoro non interpretano tale richiesta come un ordine legalmente vincolante, ma la considerano moralmente equivalente a qualsiasi altra richiesta avanzata da un gruppo di normali cittadini. Dunque, se la polizia ordina ai manifestanti di liberare la strada perché deve passare un'ambulanza, quasi sicuramente quelli obbediranno; se la polizia dà quell'ordine solo in virtù della propria autorità giuridica di rappresentante della città, i manifestanti lo ignoreranno; se la polizia minaccia di attaccare, i manifestanti valuteranno se sono disposti ad accollarsi i rischi legati alla resistenza.¹ Il punto cruciale, tuttavia, è che costoro agiscono in ogni caso come se lo Stato non esistesse, almeno in quanto soggetto morale.² Inoltre: sarebbe possibile condurre in segreto un'azione diretta, mentre è impossibile per definizione condurre in segreto un atto di disobbedienza civile.

Quanto esposto in queste prime pagine potrebbe essere considerato come la definizione classica di azione diretta, elaborata nel corso di almeno un secolo e mezzo di teoria dell'anarchismo. Oggi, spesso, il termine è usato in senso molto più generico: «azione diretta» diventa ogni forma di resistenza politica esplicita, militante e apertamente polemica, ma al di qua della vera e propria insurrezione militare (cfr. Carter 1973). In questo senso, se una persona

fa qualcosa in più che marciare reggendo cartelli, ma non è ancora pronta a rifugiarsi sulle colline brandendo mitra Ak-47, allora quella persona è un praticante dell'azione diretta. Il Boston Tea Party, durante il quale alcuni coloni rivoluzionari si travestirono da indiani e gettarono in mare casse di tè britannico pesantemente tassato nel porto di Boston, è invocato spesso come esempio classico di azione diretta.³ Tali azioni tendono a essere militanti e simboliche allo stesso tempo. In questa accezione, il termine «azione diretta» può coprire una vastissima gamma di significati: può indicare qualsiasi cosa, dal rivendicare il diritto a sedersi a un bancone riservato ai bianchi fino all'appiccare il fuoco a quel bancone; dal piazzarsi davanti ai bulldozer in una foresta fino al piantare chiodi negli alberi con il rischio che i taglialegna si feriscano a morte.

Anche gli attivisti si esprimono spesso come se la differenza tra azione diretta e disobbedienza civile fosse soltanto una questione di militanza. Per alcuni dipende dalla volontà o meno di accettare l'arresto. I «disobbedienti civili» possono consegnarsi volontariamente alla polizia; e anche se non lo fanno, quando bloccano l'ingresso alla sede di un'azienda o si sdraiano di fronte a un corteo presidenziale, agiscono aspettandosi di finire in prigione; e quando arriva la polizia ad arrestarli non fuggono e resistono solo passivamente, o non resistono affatto. I praticanti dell'azione diretta invece, sia che spacchino vetrine col favore delle tenebre o sigellino le porte delle fabbriche occupate, fanno del loro meglio per passarla liscia. In

alternativa, la distinzione può essere ravvisata nella vicinanza o nella distanza delle tattiche a cui si ricorre alla definizione convenzionale di «violenza». Quando le suffragette inglesi rifiutavano di pagare le tasse, la loro azione veniva solitamente definita una forma di disobbedienza civile; quando iniziarono a fracassare sistematicamente le vetrine dei negozi, solitamente si diceva che erano passate all'azione diretta. Ovviamente, in base alle definizioni proprie dell'anarchismo classico, spaccare le vetrine per indurre il governo a implementare una riforma del diritto di voto non è definibile in alcun senso come un'azione diretta - è indiretta a tutti gli effetti - ma quest'uso dimostra quanto il termine sia diventato sinonimo di un certo grado di militanza.

Tutto ciò chiarisce perché la questione dell'«azione diretta» sia tornata così spesso al centro del dibattito politico. Nella prima metà del Novecento, per esempio, ci furono interminabili diatribe sul ruolo dell'azione diretta nel movimento dei lavoratori. Oggi è facile dimenticare che, al loro primo apparire, i sindacati furono visti come organizzazioni estremamente radicali: rappresentavano di fatto la rivendicazione di un rivoluzionario potere duale. Scioperare, distruggere le macchine, occupare le fabbriche, fare picchetti per impedire fisicamente ai crumiri di entrare nel posto di lavoro: in tutti questi casi i lavoratori rivendicavano il diritto all'uso della forza coercitiva, in chiaro spregio alla pretesa dello Stato di detenere il monopolio sulla violenza. Pierre-Joseph Proudhon, uno dei

primi filosofi anarchici dell'Ottocento, strettamente legato al movimento operaio francese dei suoi tempi, era contrario agli scioperi perché riteneva che il movimento dovesse limitarsi a forme di azione diretta esplicitamente non violente. Ben presto, però, gli Stati che non riuscivano a reprimere del tutto i sindacati decisero di cooptarli: certe forme di azione industriale (come i picchetti) furono legalizzate, ma severamente regolamentate; altre (come il sabotaggio) furono proibite. Come si può immaginare, tutto questo suscitò un vivace dibattito nel movimento sindacale. Georges Sorel restituisce un po' del sapore di quei dibattiti nel suo saggio Riflessioni sulla violenza, pubblicato in Francia nel 1908, dove afferma che uno sciopero o un'azione sindacale, anche se riesce nell'intento di sfidare il monopolio statale sulla violenza, anche se si tratta uno sciopero illegale e selvaggio, non è mai realmente rivoluzionario: perché mira a ottenere concessioni sui salari, gli orari o le condizioni di lavoro che lo Stato garantirà e in ultima analisi si incaricherà di far rispettare. In questo modo, dunque, non ci si oppone alla violenza dello Stato ma si cerca di piegarla dalla propria parte. Sorel sosteneva che, dal punto di vista dell'anarchismo, l'unico sciopero davvero rivoluzionario sarebbe stato uno sciopero generale teso a rovesciare nella sua interezza il sistema della violenza di Stato. Le azioni sindacali, dunque, erano legittime solo nella misura in cui tentavano di muovere in quella direzione: prove generali, forse, di una forma di agitprop.

Anche negli Stati Uniti le divergenze filosofiche finivano

spesso per essere declinate sul terreno della tattica. Nella prima parte del ventesimo secolo si aprì un profondo divario tra i sindacati istituzionali, come i Knights of Labor, che avrebbero poi formato il nucleo dell'Afl-Cio (American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations), e sindacati rivoluzionari come l'Iww (Industrial Workers of the World, o Wobblies). L'obiettivo finale di questi ultimi era «l'abolizione del sistema salariale»: rifiutavano di operare tramite lo Stato, che consideravano un'istituzione illegittima. Erano in buona sostanza, pur se non ufficialmente, anarcosindacalisti. Se i sindacati istituzionali chiedevano l'aumento dei salari e la sicurezza dell'impiego, i Wobblies - come i sindacati anarchici europei - erano più interessati alla riduzione dell'orario di lavoro. Tuttavia, l'argomento su cui verteva la maggioranza dei loro dibattiti era l'appoggio dei Wobblies all'«azione diretta», che in quel contesto indicava concretamente le azioni di sabotaggio.

È importante sottolineare che la pratica del sabotaggio non fu mai considerata particolarmente scandalosa, almeno da parte dei lavoratori. La distruzione di beni di proprietà delle aziende, le occupazioni, il lavoro intenzionalmente malfatto, i rallentamenti della produzione: tutto ciò fa parte, da secoli, del repertorio, della generica cassetta degli attrezzi, potremmo dire, del movimento operaio. Ed è così ancora oggi: io stesso sono cresciuto in un palazzo di Manhattan in cui l'impianto idraulico era malfunzionante a causa di sabotaggi risalenti a qualche disputa sindacale dei

tardi anni Cinquanta. Gli scioperanti americani sono soliti bucare pneumatici e persino dare fuoco a macchinari di proprietà delle aziende; nulla di ciò, tuttavia, rientra nelle linee guida ufficiali dei sindacati. I dirigenti dei sindacati condannano sempre queste azioni, o negano che siano avvenute. E uno dei motivi per cui le condannano è che hanno il permesso di scioperare. Paradossalmente, i sindacati sono le uniche organizzazioni statunitensi a essere legalmente autorizzate a praticare l'azione diretta, ma possono praticarla solo se non la chiamano così; e solo a patto di accettare complesse e interminabili regolamentazioni su come e quando possono scioperare, su che genere di picchetti possono organizzare e dove, sull'impiego di altre tattiche come i boicottaggi secondari o anche le campagne di sensibilizzazione. Tutto ciò che esula da questi vincoli tende a essere definito «azione diretta» ed è ufficialmente proibito. Questo è il motivo per cui, come vedremo, i leader sindacali fanno sempre tutto ciò che è in loro potere per accertarsi che i propri iscritti non partecipino ad azioni dirette come quelle avvenute a Seattle e a Québec City. Se gli iscritti al sindacato - in quanto tali - avessero contribuito all'abbattimento del muro in Québec, per esempio, non solo avrebbero commesso azioni illegali, ma avrebbero messo a rischio i buoni rapporti dei loro leader con lo Stato.

Chi continua a operare entro la tradizione sindacalista obietterà, com'è naturale, a questa identificazione tra azione diretta e mera militanza, e tenderà invece a preferire definizioni come quelle che ho elencato all'inizio di questo

capitolo. Proprio per questo motivo alcuni si sono spinti fino a sostenere che le azioni su larga scala come quelle a Seattle e in Québec non fossero affatto azioni dirette. Poco dopo la chiusura della conferenza ministeriale del Wto a Seattle, nel novembre 1999, un anarco-sindacalista norvegese di nome Harald Beyer-Arnesen scrisse un articolo per dimostrare che quella di Seattle non era stata un'azione diretta in quanto le persone coinvolte non avevano agito direttamente per trasformare nell'immediato la propria condizione.

Durante la campagna per invitare i lavoratori salariati a iscriversi al sindacato Iww (Industrial Workers of the World), nel dicembre del 1905, Eugene V. Debs disse: «I capitalisti possiedono i mezzi di produzione che non usano, e i lavoratori usano i mezzi che non possiedono». Si potrebbe aggiungere: a volte l'azione diretta può significare smettere di usare gli strumenti che non possediamo, a volte può significare metterli all'opera per le nostre esigenze e gli obiettivi che ci siamo scelti. In ultima istanza, può significare soltanto: agire come se gli strumenti fossero nostri (Beyer-Arnesen 2000, p. 11).

Di nuovo, l'azione diretta significa: sforzarsi di agire come se si fosse già liberi. Per questo, sostiene Beyer-Arnesen, essa sta al cuore del «progetto anarchico di rivoluzione sociale»: è il mezzo con cui le classi lavoratrici possono emanciparsi con i propri sforzi, e non sotto la guida di un'avanguardia rivoluzionaria o di un'élite.

Da questo punto di vista possiamo definire l'azione diretta come un'azione compiuta per conto di nessun altro al di fuori di noi stessi, e in cui i mezzi coincidono con i fini, o, come nel caso di uno sciopero finalizzato a rivendicazioni salariali, non sono mediati da alcuna burocrazia sindacale, per cui i mezzi (ridurre i profitti del datore di lavoro smettendo di lavorare, e quindi ridurre il potere del datore di lavoro) sono in relazione diretta con gli obiettivi da noi fissati (aumentare il nostro salario ed estendere il nostro potere). Un'azione diretta che riscuota successo conduce a un riassetto immediato delle condizioni di vita, tramite l'impegno congiunto delle persone direttamente coinvolte (ibidem).

Cos'è successo a Seattle? Un gruppo di attivisti ha cercato - e per un po' c'è riuscito - di interrompere un incontro fra burocrati del commercio e un round di negoziati, e così è riuscito a mettere pubblicamente in questione il senso stesso dell'esistenza del Wto. E questo, ammette Beyer-Arnesen, somiglia per certi versi all'azione diretta. Di sicuro, coloro i quali hanno creato la «Direct Action Network» (Dan, «Rete di azione diretta») al fine di coordinare le attività ritenevano di star facendo esattamente questo. Applicando il semplice criterio della militanza si è tentati di essere d'accordo, perché l'evento ha comportato uno scontro prolungato (benché non violento) con la polizia. Ma in realtà, insiste Beyer-Arnesen, non si trattava di azione diretta perché non la si poteva dire propriamente «diretta»; e per spiegarsi porta un esempio. Immaginiamo una città

che soffre per la carenza idrica, e un magnate immobiliare che possiede tutti i terreni intorno a quella città e che ha molta influenza sul sindaco: i cittadini, pertanto, non possono semplicemente costruire nuovi pozzi. Se qualcuno riunisse un gruppo di cittadini per scavare un nuovo pozzo illegale, quella sarebbe un'azione diretta. Ma se invece prendessero d'assedio la casa del sindaco per fargli cambiare idea, non sarebbe un'azione diretta. Sarebbe forse un'azione molto più militante che redigere petizioni, raccogliere firme o creare gruppi di pressione, ma sarebbe nulla più che un appello ai poteri forti affinché cambino atteggiamento. Significherebbe riconoscere l'autorità che la vera azione diretta rifiuta di riconoscere. Secondo Beyer-Arnesen l'impegno per interrompere l'incontro del Wto a Seattle non è stato un esempio di azione diretta perché, in ultima analisi, è stato semplicemente un tentativo di creare uno spettacolo mediatico che avrebbe poi «influenzato i poteri forti tramite una qualche immaginaria "opinione pubblica"» (2000, p. 12). Gli incontri del Wto, dopotutto, erano poco più che simbolici: le vere decisioni si prendono altrove. Dunque, il vero obiettivo della protesta era organizzare una sorta di controcerimonia per attirare l'attenzione dell'opinione pubblica, poiché i suoi obiettivi dichiarati (abolire il Wto come istituzione) non si potevano realizzare con quei mezzi. È stato essenzialmente un atto di propaganda, di teatro di guerriglia, teso a influenzare le politiche del governo.

Beyer-Arnesen conclude il saggio ammettendo che ogni

azione diretta è in certa misura un atto di «propaganda del fatto», poiché mira a educare attraverso l'esempio. La comunità che sfida la legge costruendosi un pozzo non sta semplicemente agendo per il proprio bene; al contempo propone ad altre comunità un esempio di autorganizzazione. Ma questo è solo un effetto secondario di un'azione diretta, e in ogni caso i costruttori di pozzi non cercano di influenzare il governo.

Se cito così estesamente questa argomentazione non è perché la consideri particolarmente persuasiva: è l'opinione di un singolo anarcosindacalista, anziano e piuttosto burbero, e ritengo che la stragrande maggioranza degli anarchici contemporanei sarebbe in disaccordo con le sue conclusioni. Dopotutto, come osservava Sorel, si potrebbe applicare la medesima logica alle stesse azioni sindacali che Beyer-Arnesen approva: perché in ultima analisi gli scioperanti cercano una significativa mediazione da parte dei rappresentanti governativi. Anche in caso contrario, ogni accordo con i datori di lavoro verrà applicato dallo Stato. Se portiamo l'argomentazione di Beyer-Arnesen al suo logico sviluppo, nessun'azione che avvenga in un contesto di legalità, o in cui l'opinione pubblica costituisca un fattore rilevante, potrebbe essere considerata diretta. Dopotutto, se ci mettiamo davanti a un bulldozer che sta per distruggere casa nostra o un giardino collettivo, per quanto ci piaccia pensare che ci stiamo appellando solo alla coscienza morale di chi manovra il bulldozer, non possiamo negare che egli stia valutando il rischio di essere accusato di omicidio

colposo, o di finire sui giornali del mattino dipinto nei panni di un killer spietato. Beyer-Arnesen ha coscienza di questo dilemma, almeno nel caso degli scioperi, e termina il suo saggio suggerendo che certi scioperi sono in realtà esempi di azione diretta migliori di altri. Il suo caso preferito è uno sciopero dei trasporti pubblici di Melbourne avvenuto negli anni Ottanta, in cui, anziché allontanarsi dal posto di lavoro, i conducenti degli autobus e della metropolitana restarono al loro posto, ma smisero di chiedere ai viaggiatori i soldi del biglietto: di fatto resero gratuiti i trasporti pubblici fino al termine dell'azione. Immaginate, ci chiede Beyer-Arnesen, cosa succederebbe se per un solo giorno i lavoratori di ogni ramo dell'industria e dei servizi facessero la stessa cosa. Già soltanto questo basterebbe a dimostrare come un'economia capitalista possa trasformarsi in un'economia della libertà.

È un'immagine di forte impatto, ma somiglia molto ad atti che senza dubbio Beyer-Arnesen condannerebbe come puro teatro. Prendiamo per esempio una mossa pubblicitaria organizzata dai membri della comunità squatter di Christiana, che sorge sul terreno di un'ex base militare, fuori Copenhagen:

Nel 1974 la comunità ha organizzato varie forme di teatro di strada per dare di sé un'immagine pubblica più favorevole. È stato organizzato il primo Natale per i poveri e le persone sole, e Solvognen ha messo insieme un esercito di Babbi Natale che hanno portato a giovani e vecchi regali

provenienti dai grandi magazzini della città. Ovviamente sono stati arrestati, ma in conseguenza di ciò le prime pagine dei giornali di tutto il mondo hanno pubblicato foto in cui la polizia picchiava Babbo Natale.⁴

In altri termini, hanno lanciato quasi esattamente lo stesso messaggio degli scioperanti di Melbourne, ma senza compiere quasi nessuna vera azione diretta. La domanda allora diventa: dove tracciare il confine? Quanto dev'essere diretta l'azione? Se fornire beni e servizi gratuiti a quattro o cinque ragazzi di strada scelti a caso non basta, perché allora dovrebbe essere diverso far viaggiare gratis diecimila pendolari per un giorno solo?

Il motivo per cui mi sono soffermato su quest'argomentazione è che apre uno squarcio su un certo universo morale. La maggior parte degli anarchici americani di mia conoscenza trova un po' oziose le diatribe sul fatto che Seattle sia stata o meno un'azione diretta. Può essere un argomento interessante da discutere con una birra in mano, ma prenderlo troppo sul serio sembra sofisticato, persino settario. E invece si tratta di questioni cruciali: come vedremo, la maggioranza delle obiezioni sollevate contro i progetti di azioni da realizzare sul confine, nelle settimane precedenti a Québec City, erano basate sull'impressione che esse sarebbero state puramente simboliche, e non vere azioni dirette. Inoltre, qualsiasi persona coinvolta nel movimento sarebbe d'accordo con l'essenza della critica di Beyer-Arnesen, ossia che azioni come quelle di Seattle sono

in larga parte simboliche, e che l'importante è lavorare nelle comunità reali per consentire alle persone di esercitare il potere sulla propria vita. Ancora prima che Naomi Klein (2000) scrivesse il suo celebre articolo per «Nation» in cui ammoniva gli attivisti sui pericoli del «summit hopping», cioè di saltare da un summit all'altro «seguendo i burocrati del commercio come se fossero i Grateful Dead», il tema era già oggetto di aspri dibattiti. Chi era favorevole ad azioni come quelle di Seattle insisteva nel definirlo un intervento diretto, dal momento che non solo quelle persone mettevano a rischio il proprio corpo per impedire ai delegati di entrare nell'edificio, ma lo facevano proprio nel modo che Beyer-Arnesen considera prioritario: mobilitando una comunità di persone che mette in atto una autorganizzazione, offrendo un'alternativa concreta alla struttura di autorità esistente.

E lo facevano a fini educativi. Da un lato, cercavano di denunciare la natura antidemocratica del Wto e altre istituzioni che, a loro giudizio, costituivano nell'insieme la spina dorsale di un irresponsabile governo mondiale neoliberista, impegnato nel tentativo di conquistare il potere per sopprimere i diritti democratici a favore delle grandi multinazionali. D'altro canto, erano decisi a organizzare l'intera azione sulla base dei principi della democrazia diretta, e quindi a offrire un esempio vivente del funzionamento di un processo decisionale davvero egualitario. Quando si ha a che fare con le istituzioni globali, è difficile compiere azioni più dirette di queste.

La Dan (Direct Action Network, rete di azione diretta), che costituisce l'argomento centrale di questo libro, è emersa direttamente da quel progetto: in parte per organizzare le azioni contro le istituzioni neoliberiste; e in parte come modello di democrazia diretta e decentralizzata basata sul consenso. Pur con tutti i suoi difetti (e impareremo a conoscerli a fondo), essa ha svolto un ruolo di primo piano in questo movimento.

Riassumendo: l'azione diretta rappresenta un certo ideale, che nella sua forma più pura è probabilmente inattuabile. È una forma di azione in cui mezzi e fini diventano in sostanza indistinguibili; un modo per interagire attivamente con il mondo al fine di stimolare il cambiamento, e in cui la forma dell'azione - o almeno la sua organizzazione - è già in sé un modello del cambiamento che si intende realizzare. Nella sua forma più basilare, riflette un'idea molto semplice dell'anarchismo: non si può creare una società libera attraverso la disciplina militare, non si può creare una società democratica dando ordini, non si può creare una società felice attraverso il sofferto sacrificio di sé. Nella sua forma più elaborata, la struttura dell'azione compiuta diventa una sorta di microutopia, un modello concreto della propria concezione di una società libera. Come osservava Emma Goldman (e altri con lei), il fatto che le autorità definiscano questi atti come reati non è un problema; nella misura in cui serve a rammentare continuamente a chi agisce di assumere la responsabilità delle proprie azioni, e di comportarsi con

coraggio e integrità, l'azione diretta può rappresentare un grande vantaggio. I problemi sorgono quando si va oltre il confronto, verso altre forme di interazione con un mondo che è organizzato secondo principi diversi.

Una strategia rivoluzionaria che si basi sull'azione diretta può avere successo soltanto se i principi dell'azione diretta vengono istituzionalizzati: le sfere di autonomia temporanea devono gradualmente trasformarsi in comunità permanenti e libere. Tuttavia, a tal fine, quelle comunità non possono esistere nell'isolamento totale; né possono avere una relazione di pura ostilità verso tutte quelle che le circondano. Devono trovare un modo per interagire con sistemi economici, sociali o politici esterni a loro. Questa è la difficoltà principale, perché si è scoperto che è difficilissimo, per chi è organizzato secondo principi radicalmente democratici, integrarsi a fondo in strutture più ampie senza dover scendere a infiniti compromessi sui principi fondanti. Per i gruppi che praticano l'azione diretta, anche l'alleanza con Ong radicali o con i sindacati ha creato spesso problemi apparentemente insormontabili. A un livello più immediato, la strategia dipende dalla diffusione del modello: la maggior parte degli anarchici, per esempio, non si considera un'avanguardia il cui ruolo storico consista nell'«organizzare» altre comunità, ma piuttosto come un'unica comunità che offre un esempio imitabile da altri. Questo approccio - spesso chiamato «contaminazionismo» - si basa sulla premessa che l'esperienza della libertà sia contagiosa, che chiunque prenda parte a un'azione diretta

probabilmente ne verrà trasformato per sempre, e vorrà ripetere l'esperienza. Spesso va così, ma resta la questione di come spiegarlo agli altri. Quella che per i partecipanti è un'esperienza profonda e trasformativa, vista da fuori, appare spesso tutt'al più insolita, o nel peggiore dei casi ricorda il comportamento delle sette religiose. Questo a sua volta fa sorgere la questione dei media. Ma sollevando questi problemi di ordine strategico, mi sto spostando da una disamina dell'azione diretta al tema più generale dell'anarchismo.

Cos'è l'anarchismo?

Uno dei motivi per cui ho iniziato il capitolo in questo modo è che ci tenevo a trasmettere almeno in parte l'atmosfera del dibattito sull'anarchismo, che da sempre tende a differire dal più familiare stile marxista, in quanto si focalizza maggiormente sulle questioni concrete, relative alla prassi. Molti hanno sostenuto che l'anarchismo sia privo di formulazioni teoriche di alto livello. Anche quelli che ne sono considerati i padri fondatori - Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin - spesso sembrano più pamphlettisti e moralisti che non veri filosofi, e gli anarchici di epoche più recenti hanno prodotto un maggior numero di slogan accattivanti, suggestive digressioni elegiache o romanzi di fantascienza che non sofisticate analisi di economia politica o dialettica.⁵ Ci sono migliaia di studiosi marxisti, ma pochissimi studiosi anarchici. Non è perché l'anarchismo sia antintellettualista, quanto piuttosto perché non si considera fundamentalmente un progetto di analisi ma un progetto etico.

Come ho scritto altrove (Graeber 2002, 2004), il marxismo tendeva a essere una riflessione teorica o analitica sulla strategia rivoluzionaria; l'anarchismo è invece una riflessione etica sulla prassi rivoluzionaria. I principi basilari dell'anarchismo - autorganizzazione, associazione volontaria, mutuo soccorso, opposizione a ogni autorità coercitiva - sono essenzialmente di natura morale e organizzativa.

Effettivamente tutto ciò è molto diverso dall'immagine popolare degli anarchici come pazzi dinamitardi che si oppongono a ogni forma di organizzazione; ma se esaminiamo come è nata questa reputazione, si troverà conferma a quanto ho appena detto. Nel periodo che va grossomodo dal 1875 al 1925 si assisté a un picco di organizzazione anarchica: esistevano centinaia di sindacati anarchici, confederazioni, leghe rivoluzionarie e così via. Verso l'inizio ci furono molti appelli all'assassinio di capi di Stato (Anderson 2006), ma fu una fase molto breve e i portavoce dell'anarchismo e i gruppi organizzati ritirarono ben presto il sostegno a questa strategia, definendola controproducente. Ciò nonostante, nei decenni successivi si ebbe una serie ininterrotta di spettacolari attentati compiuti da persone che si definivano anarchiche. A quanto mi risulta, nessuno di questi assassini, in quel periodo, apparteneva davvero a organizzazioni anarchiche; né le loro azioni erano pianificate o sostenute da tali organizzazioni; anzi, quasi invariabilmente si rivelavano essere individui isolati i cui legami con il movimento anarchico erano paragonabili a quelli di Unabomber, e la cui sanità mentale era più o meno pari alla sua. Sembrava quasi che l'esistenza dell'anarchismo desse a quei banditi isolati un'etichetta con cui autodefinirsi.⁶ Ma la situazione creò comunque infiniti dilemmi morali agli autori e ai conferenzieri anarchici come Peter Kropotkin o Emma Goldman. Che diritto aveva un anarchico di criticare un individuo che uccideva un tiranno, per quanto disastrose fossero le

conseguenze per l'intero movimento? Tutta la questione era oggetto di intenso dibattito sul piano morale; non solo sulla legittimità di tali atti, ma anche sulla legittimità della loro condanna pubblica da parte degli anarchici che non li consideravano prudenti. Sono sempre state questo tipo di questioni morali ed etiche a smuovere le passioni degli anarchici: cos'è l'azione diretta? Quali tattiche sono ingiustificabili e che tipo di solidarietà dobbiamo mostrare a chi le adotta? Oppure: qual è il modo più democratico di condurre una riunione? Quando arriva il punto in cui l'organizzazione smette di essere emancipatrice e diventa soffocante e burocratica? Per analizzare la natura della forma mercantile o i meccanismi dell'alienazione, i più si sono accontentati di rifarsi alle opere degli intellettuali marxisti (che solitamente, a loro volta, derivano da idee originariamente filtrate attraverso un più ampio movimento dei lavoratori in cui gli anarchici erano strettamente coinvolti). Il che significa anche che, malgrado i disaccordi aspri e spesso violenti tra anarchici e marxisti su come porre in essere la rivoluzione, c'è sempre stata in questo senso una sorta di complementarità, almeno in potenza.⁷

È per questo che ritengo ingannevole scrivere la storia dell'anarchismo nello stesso modo in cui si scriverebbe la storia di una tradizione intellettuale come il marxismo. Non è che non si possa raccontare la storia in questo modo, se si desidera: è quel che fa la maggior parte dei libri sull'anarchismo, che iniziano con alcuni padri della disciplina (Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin), illustrano

le loro idee radicali, raccontano la storia dei principali movimenti che si lasciarono ispirare da quelle idee, e poi documentano le lotte politiche, le guerre, le rivoluzioni e i progetti di riforma sociale che ne sono seguiti. Ma se andiamo a guardare cos'hanno detto davvero quei presunti padri fondatori, scopriamo che quasi nessuno di loro si considerava in procinto di formulare una grande, nuova teoria. Più probabilmente ritenevano di star dando un nome e una voce a un certo tipo di comune senso ribelle, che ritenevano antico quanto il genere umano. Benché l'anarchismo, in quanto movimento, avesse radici profonde nell'organizzazione delle masse del proletariato industriale, gli anarchici (compresi quelli che in prima persona erano impiegati nell'industria) tendevano anch'essi a trarre ispirazione da modalità di azione già esistenti, in particolare da parte di contadini, artigiani o addirittura, a volte, dai fuorilegge, i senzatetto, i vagabondi e altre persone che vivevano potendo contare solo sull'astuzia; in altri termini, le persone che entro certi limiti erano padrone delle proprie vite e delle proprie condizioni di lavoro, e che potevano essere considerate, almeno in parte, elementi autonomi. Si potrebbe dire, in termini marxiani, che quelle persone avessero una qualche esperienza di produzione non alienata. Avevano esperienza della vita al di fuori delle burocrazie statali o capitaliste, al di fuori del lavoro salariato; erano consapevoli che quelle relazioni non erano inevitabili; molto spesso, anzi, le consideravano intrinsecamente immorali. Sovente erano più attratti dall'anarchismo come

filosofia politica esplicita, e almeno in certi tempi e luoghi (i contadini spagnoli, gli orologiai svizzeri) ne formavano la base popolare; e, quel che è più notevole, gli elementi del proletariato industriale che si scoprivano più bendisposti verso l'anarchismo erano quelli meno lontani da altre modalità di vita. Lo stesso Marx liquidava spesso la base anarchica come una combinazione particolarmente nefasta di «piccola borghesia» e «proletariato straccione», e considerava ridicola l'idea che costoro potessero in qualsiasi modo trovarsi al di fuori del capitalismo. Il capitalismo, per Marx, era un sistema totalizzante, che plasmava nel profondo la coscienza di tutti coloro che ci vivevano dentro. Il genere di critiche al capitalismo che si trovavano in autori come Proudhon o Bakunin, agli occhi di Marx, erano semplicemente la voce di una morale piccoloborghese: i piccoli commercianti e produttori che si scagliavano contro quelli più grandi. Non avevano niente da insegnare ai rivoluzionari. Solo il proletariato industriale, che non aveva nulla da perdere dalla trasformazione del sistema esistente, poteva essere una classe realmente rivoluzionaria.

Alcuni obietterebbero senza dubbio che questa visione del pensiero marxiano è un po' rozza e priva di sfumature, e probabilmente avrebbero ragione; ma rappresenta la versione che ben presto diventò canonica tra coloro che sostenevano di parlare nel nome del marxismo. Il mio obiettivo in questa sede non è valutarne la correttezza, ma sottolineare che sinora abbiamo studiato l'intero progetto anarchico, in sostanza, attraverso gli occhi dei suoi avversari; e che

l'anarchismo tende a implicare una diversa relazione tra teoria e prassi rispetto a quello che è stato chiamato «marxismo». Una posizione che - malgrado tutte le pretese di materialismo - è profondamente idealista. La storia del marxismo ci viene presentata come la storia di grandi studiosi - ci sono i leninisti, i maoisti, i trotskisti, i gramsciani, gli althusseriani - e persino dittatori brutali come Stalin o Enver Hoxha dovevano fingersi grandi filosofi: l'idea di fondo era che si inizia sempre dalla profonda intuizione teorica di un solo uomo; la politica viene dopo. Le tendenze anarchiche, viceversa, non discendono mai dalle intuizioni di un singolo teorico: non esistono proudhoniani e kropotkiniani, ma associazionisti, individualisti, sindacalisti e piattafornisti. Quasi sempre, le divisioni si basano su divergenze nella filosofia organizzativa e nella prassi rivoluzionaria.

Come possiamo dunque immaginare un movimento politico in cui la prassi abbia la priorità e la teoria sia sostanzialmente secondaria?

A questo proposito, penso che potrebbe essere utile iniziare, anziché dalla parola «anarchismo», dalla parola «anarchico». A quali tipologie di persone, o idee o istituzioni, può riferirsi questa parola? In generale, si riscontrano tre diverse accezioni del termine. In primo luogo, si può riferire alle persone che sostengono una dottrina esplicita nota come «anarchismo» (o a volte «anarchia»), o, per meglio dire, una certa visione delle possibilità umane. Questa è più o meno la definizione convenzionale. Gli anarchici

diventano gli araldi di una tradizione intellettuale le cui radici risalgono, in effetti, a certi intellettuali ottocenteschi: una tradizione che si è diffusa rapidamente al volgere del secolo - fino al punto che la letteratura anarchica veniva letta avidamente in luoghi come la Cina e l'India ben prima che il marxismo o altri filoni del pensiero rivoluzionario occidentale avessero lasciato il segno (cfr. per esempio Dirlík 1991) - ma che nella prima parte del Novecento è stata in larga misura rimpiazzata dal marxismo.⁸ Diverse figure di spicco dell'epoca, da Picasso a Mao, iniziarono la vita politica come anarchici per poi convertirsi al comunismo. Ma si può anche generalizzare: non è raro sentire gli storici riferirsi, per esempio, ai contadini ribelli nella Cina antica o ai radicali religiosi dell'Europa medievale come ad «anarchici»; intendendo con ciò che costoro rifiutavano l'autorità dei governi e ritenevano auspicabile un mondo senza gerarchie. In questo senso gli anarchici sono sempre esistiti, e non esiste una grande tradizione intellettuale in cui non si siano sviluppate idee anarchiche, in una forma o nell'altra (ovviamente è per questo che le idee degli anarchici europei ottocenteschi apparivano sensate a popoli geograficamente molto lontani). Infine, esiste una terza accezione della parola. Quando un antropologo come Evans-Pritchard afferma che i Nuer vivono in «un'anarchia ordinata» (1940), o quando Joanna Overing usa la parola per descrivere i Piaroa dell'Amazzonia (1986, 1988), questi studiosi non si riferiscono a dottrine teoriche né, tantomeno, a ribellioni antiautoritarie. Si riferiscono

primariamente a istituzioni, usanze e pratiche. Ovvero, esistono società caratterizzate da forme egualitarie di organizzazione - che possono riguardare sistemi di scambio non monetari, processi decisionali o semplicemente abitudini della vita quotidiana - le quali tendono a promuovere e a essere sostenute da una mentalità egualitaria in senso più ampio. L'anarchismo, sotto questo profilo, è un modo di vivere, o almeno una serie di pratiche.

In altri termini, si può considerare l'«anarchismo» o come una visione, o come un atteggiamento, o come una serie di pratiche. La distinzione tra queste ultime due accezioni è effettivamente un po' ambigua. Chi vive una quotidianità improntata all'egualitarismo tende a farlo perché ritiene che è così che la gente dovrebbe comportarsi; coloro i quali trovano opinabile ogni forma di gerarchia tenderanno a sforzarsi di trovare un modo per vivere senza gerarchie. Eppure, nel primo caso, un ethos egualitario può facilmente restare a uno stadio rudimentale. Almeno in teoria, chi vive in una società anarchica può essere del tutto inconsapevole che esistano altri modi di vivere; tuttavia, una persona del genere probabilmente svilupperà atteggiamenti esplicitamente antiautoritari allorché incontrerà qualcuno che nutre valori molto diversi: per esempio un conquistatore straniero. Analogamente, chi si indigna perché vessato dalle classi sociali superiori porterà spesso le proprie interazioni con amici e vicini come prova del fatto che la gerarchia non è un tratto naturale e inevitabile dell'esistenza umana. È probabile che costoro inizino a dar valore all'eguaglianza di

quelle relazioni, o che persino tentino di interagire con quelle persone in modo più intenzionalmente egualitario rispetto a prima. I contadini spagnoli e gli orologiai svizzeri che nell'Ottocento trovavano così interessanti le idee di Proudhon e Bakunin - e che Marx accusava di essere piccoloborghesi - facevano proprio questo.

Quel che sto cercando di dire è che l'«anarchismo» non è definibile nella sua totalità come una di queste tre cose: non come una visione, ma neppure del tutto come un atteggiamento o una serie di pratiche. Andrebbe invece pensato proprio come il movimento dall'una all'altra di queste realtà. Dopotutto, l'esperienza di una conquista o dell'asservimento a un sovrano straniero non necessariamente spinge una comunità che prima era egualitaria a rifiutare l'idea stessa della gerarchia, o a diventare ancor più egualitaria: è altrettanto facile che si produca l'effetto opposto. È quando le tre istanze si rafforzano a vicenda - quando la ripugnanza per l'oppressione spinge i popoli a cercare di vivere in modo più esplicitamente egualitario; quando traggono da quelle esperienze la visione di una società più giusta; quando quelle visioni, a loro volta, li spingono a considerare ancor più illegittimo e intollerabile lo stato attuale della loro società - soltanto allora si può iniziare a parlare di anarchismo. Di conseguenza, l'anarchismo non è in alcun senso una dottrina. È un movimento, una relazione, un processo di purificazione, ispirazione e sperimentazione. Questa è la sua essenza ultima. L'unica novità intercorsa nell'Ottocento è

che alcune persone hanno iniziato a dare un nome a questo processo.

Vedendo le cose in questo modo, diventa più facile comprendere una serie di fenomeni che altrimenti ci lascerebbero molto perplessi. Per esempio: perché tutto ciò che passa per teoria anarchica spesso non somiglia per niente a ciò che la maggioranza degli anarchici dice e fa? Se dovessimo comprendere l'anarchismo nordamericano solo leggendo pronunciamenti teorici o ideologici pubblicati sui periodici anarchici più noti e diffusi, resteremmo con l'impressione che gli anarchici siano o primitivisti, contrari a ogni forma di tecnologia, anche all'agricoltura, oppure nemici di ogni forma organizzativa, sospettosi di ogni gruppo composto da più di sei o sette membri; e che gran parte dei restanti abbia sottoscritto un documento intitolato «La piattaforma programmatica dell'Unione generale degli anarchici» scritta da emigrati russi a Parigi nel 1924. Si può anche giungere alla conclusione che l'immagine popolare degli anarchici come nichilisti privi di senso pratico e dediti alla ribellione fine a se stessa non fosse poi molto lontana dalla verità; o almeno, che gli anarchici sembravano dividersi in nichilisti e settari ferventi la cui forma principale di prassi politica era lo scambio di invettive. Una lettura dei siti internet anarchici farebbe ben poco per mutare questa impressione.⁹ Perciò, quando mi sono avvicinato alla politica anarchica, mi sono stupito di scoprire che non solo la stragrande maggioranza degli attivisti che si consideravano anarchici non si identificavano con nessuna di queste

posizioni, ma molti non ne conoscevano neppure l'esistenza. Altri, quelli che leggono i periodici, li leggono soprattutto per divertimento. Altrove ho definito questi non settari «anarchici con la a minuscola», per distinguerli da quelli che si identificano con un filone preciso: anarchici verdi, individualisti, anarcosindacalisti, «post-leftists», piattiformisti e così via. Dove non sono disponibili dati statistici, Chuck Munson, che conduce sondaggi periodici sui visitatori di infoshop.org – forse il sito web anarchico più popolare in Nordamerica – mi informa che circa il 90 per cento degli anarchici americani sembra rientrare nella categoria della «a minuscola», poiché solo il 10 per cento circa si identifica con un sottogruppo particolare.

Inoltre, anche molti di coloro che si identificano con un filone agiscono in modi che sarebbero incomprensibili se avessimo di fronte un'ideologia politica nel senso tradizionale del termine. Prendiamo l'esempio del primitivismo, forse il più palesemente eccentrico. In America, le idee primitiviste presero forma nei circoli legati a una rivista intitolata «Fifth Estate» (Quinto Stato), a Detroit, negli anni Settanta e Ottanta, a partire dalla sintesi tra un filone del marxismo e idee che risalgono a eretici socialisti come Jacques Ellul e Jacques Camatte: i quali erano giunti a ritenere che la natura stessa della tecnologia fosse al cuore di ciò che Marx trovava alienante e opprimente nel capitale, e dunque avevano rigettato l'idea che il proletariato, come parte costitutiva della «megamacchina» globale, potesse rappresentare la forza

motrice di una rivoluzione (Millet 2004). Nel contesto di una critica più vasta, sviluppata in quel periodo, del pregiudizio produttivista nel tradizionale pensiero di sinistra, è difficile vedere qualcosa di strano in questo dibattito. Negli anni Novanta, tuttavia, la versione più aggressiva del pensiero primitivista iniziò a coagularsi intorno alla figura di John Zerzan, proveniente dall'ultrasinistra, che esprimeva totale ostilità non solo nei confronti della «Sinistra», ma della «civiltà» stessa. In sostanza, Zerzan assumeva la posizione più radicale che fosse possibile assumere: sosteneva che ogni attività, dall'agricoltura alla musica, la scrittura, la matematica, l'arte, e in definitiva persino il linguaggio - in pratica ogni forma di rappresentazione simbolica, tutto ciò che non fosse l'esperienza assoluta, diretta e immediata - era una forma di alienazione, superabile solo mediante la distruzione della civiltà intera e il ritorno all'età della pietra. Ora, c'è da dire che l'influenza di Zerzan sull'anarchismo è stata molto sopravvalutata dai media, ma esiste un buon numero di anarchici «verdi» che prendono molto sul serio le sue idee, e pubblicano vari periodici e riviste per diffonderle aggressivamente, ingaggiando diatribe al vetriolo con chiunque dubiti di qualsiasi aspetto della posizione ultraprimitivista.¹⁰

L'idea di un ritorno al Paleolitico - il rifiuto dell'agricoltura, prima ancora che del linguaggio - è palesemente assurda: imporrebbe un calo demografico del 99,9 per cento a livello mondiale. E i primitivisti lo sanno:

negli anni Settanta la rivista «Fifth Estate» ospitò un lungo dibattito sul tema, e la redazione concluse che, poiché non auspicavano davvero una catastrofe globale o una guerra nucleare, il meglio che si potesse sperare era un processo graduale di decrescita della popolazione. I primitivisti di oggi sembrano oscillare tra l'aperto sostegno all'auspicio di un collasso industriale e demografico - ho sentito alcuni di loro affermare che l'umanità è un virus da debellare - e la negazione, contraria a ogni logica e a ogni buonsenso, della necessità di un drastico calo demografico (Zerzan lo sostiene spesso quando parla con non anarchici). D'altronde gli stessi autori si scagliano regolarmente contro chiunque sostenga la classica strategia anarchica di «costruire una nuova società nel guscio della vecchia». Ridicolizzano ogni ipotesi di lenta e dolorosa creazione di nuove istituzioni definendola «sinistrismo antiquato», e affermano che solo la distruzione completa di ogni struttura e istituzione, seguita dal ritorno alla nostra «istintualità selvaggia», possa condurre alla vera liberazione.

Il mio intento qui non è quello di criticare la posizione primitivista: del resto sarebbe palesemente inutile, perché va da sé che è insensato attaccare ogni strategia diversa dall'attesa della catastrofe, e poi negare di auspicare la catastrofe. Quel che voglio dire è: se questa fosse una posizione ideologica classica, dovremmo attenderci che sortisse effetti fortemente depoliticizzanti. Se davvero si auspicasse il collasso industriale o un'analogia apocalisse, la cosa più logica da fare sarebbe quello che facevano i

survivalisti di destra negli anni Ottanta: andare a vivere nei boschi, scavare un bunker e accumulare cibo in scatola e armi automatiche. O in alternativa, forse, trovare un'isola deserta e avviare un revival delle tecnologie preistoriche. A quanto ne so, nessun anarchico «verde» ha mai fatto nulla del genere: tendono piuttosto a comportarsi proprio come gli altri anarchici. I primitivisti sono forse più portati a militare in campagne ecologiche o per i diritti degli animali, che non per esempio nei sindacati; ma a New York, per esempio, conosco anarchici verdi che hanno lavorato con l'Independent Media Center, nella Dan, nei collettivi video, in Food Not Bombs, nei giardini condivisi, nelle reti di solidarietà carceraria, nei gruppi femministi, nelle campagne in bicicletta, negli squat, nelle cooperative librerie, nelle campagne contro la guerra, per i diritti degli immigrati, per i diritti abitativi, nei programmi di monitoraggio della polizia, e in tutte le altre forme di organizzazione anarchica. Spesso, anzi, i primitivisti dimostrano di essere tra gli attivisti più coscienti e dediti alla causa.

Di fronte a una simile contraddizione, è difficile evitare di porsi la stessa domanda che si poneva Evans-Pritchard sulla stregoneria degli Azande: «Come possono persone ragionevoli affermare di credere in cose del genere?». Se si fanno notare queste contraddizioni ai sostenitori del primitivismo - per esempio se si chiede loro di riflettere su cosa succederebbe se la popolazione del Bangladesh un bel giorno decidesse di non praticare più l'agricoltura - la probabile risposta sarà: «Ma non è un programma, è una

critica!». Oppure metteranno in questione i termini logici e pragmatici dell'obiezione, e insisteranno che le loro sono intuizioni poetiche sullo stato di un mondo fondamentalmente distorto e sbagliato. Analogamente, anche i più strenui ammiratori di Zerzan ammettono di solito, dopo un po' di insistenza da parte dell'interlocutore, di non essere davvero favorevoli all'abolizione del linguaggio, ma che ci tengono a rimarcare fino a che punto il linguaggio possa essere ingannevole, ideologico, o camuffare forme più dirette di esperienza.

Tutto ciò mi sembra utile per spiegare come mai il primitivismo faccia appello a simili assoluti. In realtà è un tentativo di prendere assolutamente sul serio quei sentimenti di alienazione profonda che spingono all'anarchismo tanti adolescenti bianchi della classe media, e di immaginare un mondo in cui ogni aspetto di quella alienazione si estingua definitivamente. Il risultato non può che essere una sorta di mito. Anche i primitivisti lo ammettono spesso, affermando che i diffusissimi miti sull'apocalisse e il giardino dell'Eden sono intuizioni di verità: la verità che un tempo vivevamo in un vero paradiso, poi l'abbiamo perduto, e ci torneremo attraverso un collasso catastrofico della società industriale. Il mito dell'apocalisse si sostituisce alla fede nella rivoluzione. In un certo senso è la stessa cosa, ma assolutizzata: il tradizionale rifiuto anarchico della rappresentanza politica diventa un rifiuto della rappresentazione in ogni sua forma, compresi l'arte e il linguaggio. Per la maggioranza dei primitivisti, è con questo

che abbiamo a che fare: una critica complessiva delle istituzioni alienanti, e una sorta di sogno-visione irrealizzabile di liberazione totale che, se non altro, è fonte di ispirazione e ci rammenta di continuo perché stiamo partecipando a una ribellione. Per molti, il fatto che tutto ciò appaia illogico visto da fuori è probabilmente una parte importante del suo fascino.

Ora vorrei portare un esempio che in apparenza è molto diverso. Negli ultimi anni, in America, una delle modalità principali di diffusione delle idee anarchiche sono stati i romanzi di fantascienza femministi, da *I reietti dell'altro pianeta* di Ursula Le Guin (1974) a *La quinta cosa sacra* di Starhawk (1993), che operano in modo analogo. Sono cristallizzazioni di certe tendenze di pensiero, estrapolazioni a partire da certe forme di prassi, esperimenti di immaginazione utopica. La differenza principale è che, dal momento che le visioni sviluppate nei romanzi non pretendono di essere altro che fiction, chi li legge (o li scrive) non afferma che le visioni alternative siano sbagliate. Nel caso dell'anarchismo verde, il vetriolo che pervade molti scritti sembra risultare dalla confluenza di due fattori. Da un lato l'urgenza del problema ecologico, l'idea che il pianeta sia sull'orlo della distruzione e che siamo tutti condannati, se non agiamo in fretta; dall'altro lato, una certa abitudine al dibattito acceso, ereditata dalle origini marxiste settarie di molti dei partecipanti originali.¹¹

In questo sono insoliti: come dicevo, gli anarchici tendono

da tempo a rifiutare la teoria pura. Come spiegava David Wieck nel lontano 1971 (ben prima che qualcuno inventasse il termine «postmoderno»):

L'anarchismo è sempre stato antideologico: gli anarchici hanno sempre insistito sulla priorità della vita e dell'azione rispetto alla teoria e ai sistemi. Sottomettersi a una teoria significa in pratica sottomettersi a un'autorità (un partito) che interpreta la teoria in modo autorevole, e questa sottomissione minerebbe fatalmente l'intenzione di creare una società priva di un'autorità politica centralizzata. Così, nessuna opera anarchica è autorevole o definitiva nel senso in cui le opere di Marx sono considerate tali dai suoi seguaci (1971, p. IX).

Anzi, molto di ciò che nell'anarchismo funge da teoria fa di tutto per non essere considerato tale. Il primitivismo, forse, somiglia più da vicino a una tradizionale ideologia settaria perché cerca di sconfiggere tutte le posizioni rivali; ma il suo contenuto è palpabilmente fantastico e quasi impossibile da tradurre in pratica. Alcune visioni assumono la forma di romanzi, altre sembrano sketch comici. Uno degli autori anarchici più popolari degli anni Novanta - inventore tra l'altro del concetto di «Zona autonoma temporanea», cioè di un luogo che elude momentaneamente le normali strutture di controllo sociale - scrive con lo pseudonimo di Hakim Bey, un poeta pazzo ismaelita con un'ossessione erotica per i ragazzini, e i suoi scritti assumono la forma di bollettini di un'immaginaria «Chiesa ortodossa mora».

Le imposture mistiche di Bey esemplificano un'altra tendenza: identificare con il sacro lo spazio che sarebbe altrimenti riempito dalla teoria - la posizione trascendentale, per dir così - e poi ridicolizzare il sacro. Ne parlerò in seguito, a proposito del ruolo dei pupazzi giganti, che potremmo definire gli oggetti sacri (ma anche consapevolmente ridicoli) del movimento. Per ora basti dire che la relazione dell'anarchismo con la spiritualità è sempre stata complessa e ambivalente. Nell'Ottocento e all'inizio del Novecento l'anarchismo europeo tendeva sempre a essere più forte in quei Paesi - Russia, Spagna, Italia - in cui la Chiesa era potente; e tendeva a un ateismo radicale, identificando la nozione stessa di Dio con il principio gerarchico e la sottomissione all'autorità. (Di qui la celebre frase di Bakunin: «Se Dio esistesse dovremmo abolirlo». C'erano eccezioni - cristiani anarchici come Tolstoj - ma di solito non erano persone strettamente legate ai movimenti sociali.) Alcuni hanno affermato che l'anarchismo spagnolo, soprattutto nelle sue manifestazioni rurali, assumeva alcuni tratti di una religione profetica e millenarista (Brenan 1943; cfr. Borkenau 1937); ma in tal caso era una religione i cui rituali primari consistevano nell'appiccare il fuoco alle chiese e nel rimuovere le mummie delle monache dalle cripte per rivelarne la corruzione della carne (Lincoln 1991). Nell'anarchismo contemporaneo questa ostilità si è molto ridotta: in parte perché in molti Paesi la Chiesa ha perso gran parte del suo potere, e in parte perché molti alleati degli anarchici (i popoli indigeni, per esempio, o negli

Stati Uniti i quaccheri, i pastori e ministri del culto radicali) si avvicinano alle loro posizioni politiche a partire da convincimenti religiosi; e in parte anche a causa dello sviluppo di forme specificamente anarchiche di spiritualità, come il paganesimo femminista. Allo stesso tempo, le forme di spiritualità specificamente anarchiche sono - oltreché intrinsecamente pluraliste e aperte (di qui il politeismo) - quasi sempre almeno un po' autoironiche e capaci di prendere le distanze da se stesse.¹² Molti pagani hanno la peculiare capacità di considerare le loro opinioni profondamente vere e al contempo come una sorta di caricatura scherzosa. Spesso sembrano compiere allo stesso tempo un rituale e la parodia di un rituale; il punto in cui la risata e l'autoironia hanno più probabilità di entrare in gioco è precisamente il punto in cui ci si avvicina al massimo grado del numinoso, dell'inconoscibile, del profondo. Lo stesso aspetto parodico e scherzoso si riflette in molta letteratura femminista pagana, come in altre branche della teoria anarchica, e sembra riflettere una sensibilità che, nelle sue massime espressioni, vede la teoria come una forma di scrittura creativa, al contempo profondamente vera in quanto sottolinea aspetti della realtà altrimenti invisibili, e profondamente folle, in quanto volutamente cieca ad altri aspetti.¹³ Inoltre, si tratta di una modalità di pensiero in cui l'immaginazione, la capacità di creare nuove teorie o visioni, è di per sé il sacro inconoscibile per eccellenza.

Forse sto divagando troppo: probabilmente il lettore farà bene a non prendere le mie digressioni teoriche molto più sul serio di quelle di cui parlo. Il punto cruciale, tuttavia, è che - a differenza delle opere «classiche» di Proudhon, Kropotkin, Rocker, Malatesta, De Santillan e altri, scritte all'ombra del marxismo - la «teoria» anarchica contemporanea, per come si presenta, rinuncia esplicitamente a offrire un'analisi esaustiva che istruisca altri sul modo corretto di fare la rivoluzione. Non è un'ideologia, una teoria della storia, ma una sorta di gioco ispiratore e creativo. Più di ogni altra cosa, è un'estrapolazione a partire da - e una proiezione immaginativa di - certe forme di prassi: l'esperienza di lavorare in un piccolo gruppo di affinità diventa il modello per le idealizzazioni primitiviste del gruppo di cacciatori-raccoglitori, considerati l'unica unità sociale esistita per la maggior parte della storia umana; il coinvolgimento in esperimenti di controllo operaio ispira un pianeta immaginario in un racconto di fantascienza; l'esperienza della sorellanza diventa il modello per una religione matriarcale centrata su una Dea; un momento di profonda ispirazione poetica collettiva, o anche una festa particolarmente ben riuscita, pone le basi di una teoria della Zona autonoma temporanea. Anche quando gli anarchici di oggi si rivolgono al marxismo, i loro teorici preferiti sono quasi sempre i situazionisti Raoul Vaneigem (1967) e Guy Debord (1967), i teorici del marxismo più vicini alla tradizione avanguardista che cercava di unificare teoria,

arte e vita.

Se l'anarchismo non è un tentativo di mettere in pratica un certo tipo di visione teorica, ma è piuttosto un continuo interscambio tra visioni ispiratrici, atteggiamenti antiautoritari e pratiche egualitarie, è facile vedere come l'etnografia possa rappresentare uno strumento appropriato per la sua analisi. È precisamente questo che l'etnografia dovrebbe fare: estrapolare la logica implicita in un modo di vivere, insieme ai miti e ai rituali a essa legati, per afferrare il senso di una serie di pratiche. Naturalmente, un altro modo per riuscirci sarebbe semplicemente quello di seguire i dibattiti anarchici, come ho fatto inizialmente, perché tendevano a incentrarsi su questioni etiche e organizzative. Oggi, questi dibattiti si focalizzano soprattutto sulla lotta al razzismo e al sessismo all'interno del movimento, sui processi decisionali e sulle questioni della violenza e della non violenza. Poiché quest'ultimo tema è il più rilevante rispetto alla questione della relazione tra anarchismo e azione diretta, procedo ora a una rapida analisi della relazione tra i due, prima di passare a una breve storia del ruolo dell'azione diretta e della democrazia diretta nei movimenti sociali nordamericani nella seconda metà del Novecento: dagli anni Sessanta fino ai Novanta, quando le due istanze hanno definitivamente iniziato a fondersi.

Violenza e non violenza

Il tema della violenza, della non violenza e della distruzione della proprietà privata perseguita l'anarchismo almeno dall'Ottocento.

La sua problematicità è palese. Da un lato ci sono varie ragioni per cui gli anarchici possono diffidare della violenza: anzitutto gli anarchici partono dal principio che le modalità di resistenza impiegate da una persona dovrebbero riflettere il mondo che quella persona desidera creare; e quasi nessuno desidera creare un mondo più violento. Gli anarchici cercano di organizzarsi in modo non gerarchico, e affermano che questa modalità non è solo più equa, ma anche più efficiente. La violenza - in particolare quella aggressiva - è una delle poche attività umane che appaiono più efficienti se organizzate su base gerarchica, di comando. Questo, assieme alla concomitante esigenza di segretezza, fa sì che più ci si prepara alla guerra, o a qualcosa che le somiglia, e più diventa difficile organizzarsi in modo democratico.

D'altro canto gli anarchici auspicano una rivoluzione sociale, ed è difficile immaginare come possa realizzarsi senza alcun conflitto violento.

Inoltre gli anarchici insistono sulla sovranità morale dell'individuo, e tendono a essere molto a disagio di fronte ai codici di condotta. In linea di principio spetterebbe a ciascun resistente stabilire quali atti di opposizione a un potere intrinsecamente illegittimo siano legittimi. In ogni

caso, gli accordi taciti esistono solo tra gli attivisti: se arriva qualcuno da fuori, non si può mai star sicuri di cosa farà. In Québec, per esempio, a un certo punto, durante le azioni, circolava tra i Black Bloc un aneddoto ammonitore: girava voce che «teppisti francesi» si sarebbero presentati al muro armati (un atto di cui i Black Bloc temevano di essere incolpati automaticamente). A Seattle, la distruzione di obiettivi aziendali attentamente selezionati dai Black Bloc è stata seguita, in alcuni casi, da episodi di sciacallaggio da parte di adolescenti afroamericani della zona. In questo caso è improbabile che qualcuno dei Bloc abbia obiettato. Vedere le comunità oppresse che alzano la testa e si uniscono alla lotta è, in un certo senso, lo scopo ultimo di tutta l'impresa. E, come è accaduto a St. Jean Baptiste, le tattiche considerate accettabili da una comunità oppressa possono essere molto diverse dalle nostre. Tuttavia, la maggior parte delle grandi mobilitazioni (compresa quella a Québec City) sono anche teatro di alcuni episodi minori di quello che personalmente chiamo «il problema dello studente ubriaco»: violenza opportunistica, praticata per divertimento da giovani le cui idee politiche hanno poco a che fare con quelle degli attivisti, o addirittura sono esplicitamente di destra. In Europa questo fenomeno può essere incoraggiato dalla polizia, perché fornisce una scusa per applicare misure repressive. L'esempio più estremo è accaduto a Genova, dove, a quanto pare, la polizia ha fatto sapere che avrebbe chiuso un occhio e la città si è riempita di fascisti e di hooligans.

Ma il caso di Genova è stato un'eccezione, e questo è solitamente un problema non troppo grave. Il dilemma morale più acuto per gli anarchici tende a provenire da individui isolati, che si autodefiniscono anarchici e compiono atti davvero violenti. Di nuovo, gli anarchici che assassinavano capi di Stato alla fine dell'Ottocento sono probabilmente l'esempio più vistoso. L'aspetto affascinante di questi casi è che la maggioranza degli attentati era opera di individui isolati, non di persone appartenenti a organizzazioni anarchiche. Molti di loro avevano un'idea assai vaga dei principi dell'anarchismo. Tuttavia, se prendiamo sul serio il principio dell'autonomia morale, è difficile considerare questi atti completamente illegittimi. Dal punto di vista anarchico, nella misura in cui è legittimo partecipare a qualsiasi atto di violenza interpersonale, i capi di Stato, i grandi capitalisti o gli alti funzionari sono chiaramente i bersagli più legittimi. Adottare invece una strategia di guerriglia più tradizionale, formare un piccolo esercito e attaccare commissariati di polizia o postazioni dell'esercito - ovvero cercare di uccidere un mucchio di persone normali che in nessun senso sono direttamente responsabili delle politiche cui si obietta - sarebbe ovviamente assai più problematico (in realtà è difficile negare che, in base a qualsiasi principio morale, l'assassinio è di gran lunga preferibile alla guerra). D'altro canto, poiché i capi di Stato tendono a trovare assai opinabile questa logica, i risultati sono sempre disastrosi. Gli autori anarchici come Peter Kropotkin o Emma Goldman, preoccupati soprattutto

di diffondere idee anarchiche presso un vasto pubblico, spesso non sapevano bene cosa dire di queste persone. È legittimo condannarle? Quale tipo di solidarietà gli si deve? Non abbiamo almeno la responsabilità di spiegare al mondo il loro punto di vista? I dibattiti sulle vetrine rotte e la distruzione di proprietà privata, o sulla possibilità dell'uso delle molotov a Québec City, sono semplicemente versioni più recenti dello stesso dilemma.

Gli attivisti che militano nel movimento anche solo da due o tre anni tendono a lamentarsi, a proposito di questi temi, del bisogno di dover continuamente reinventare la ruota: ogni volta che c'è una grande azione, si ripetono esattamente gli stessi dibattiti. Alcuni temono che le tattiche ostili o la distruzione di proprietà privata danneggino l'immagine degli attivisti agli occhi dell'opinione pubblica. Altri ribattono che i grandi media istituzionali parleranno male di noi qualsiasi cosa facciamo. Altri ancora sostengono che, se spacchiamo una vetrina di Starbucks, quella sarà l'unica cosa che si vedrà al telegiornale, coprendo qualsiasi dibattito; altri ribatteranno che se non si distruggesse la proprietà privata il telegiornale non parlerebbe affatto dell'evento. Ci sarà chi sostiene che le tattiche ostili privano gli attivisti della posizione di vantaggio sul piano morale; altri accuseranno costoro di elitarismo, e insisteranno che la violenza del sistema è tale per cui rifiutarsi di opporsi a essa con misure efficaci equivale ad accettare la violenza. Alcuni diranno che le tattiche militanti mettono in pericolo i manifestanti non

violenti; altri insisteranno che se non si crea una sorta di «polizia della pace» che minacci fisicamente chiunque realizzi graffiti o rompa una vetrina, qualcuno probabilmente lo farà; e in tal caso, coordinarsi con i militanti anziché isolarli è molto più sicuro per tutte le persone coinvolte. Alla fine, si giunge quasi sempre alla stessa conclusione: che finché nessuno aggredisce fisicamente un altro essere umano, l'importante è promuovere la solidarietà. L'ultima cosa che vogliamo è ritrovarci in una situazione come quella di Seattle, in cui i pacifisti assalivano fisicamente gli anarchici che cercavano di spaccare le vetrine, o li denunciavano alla polizia. Molti sostengono che la conclusione è così inevitabile che si potrebbe evitare il dibattito, ma, come molti sospirano con rassegnazione, ogni volta che c'è una grande azione sembra che i nuovi arrivati nel movimento debbano chiarire a se stessi tutti questi punti.

Ne risulta una sorta di paradosso perenne dentro l'anarchismo. Non è che non si trovino anarchici pacifici: molti pacifisti si considerano anarchici. Quegli anarchici contemporanei che non sono pacifisti, tuttavia, tendono a evitare ogni associazione con il pacifismo, e anzi è probabile che usino la parola come un insulto: malgrado il fatto che, in un'ottica più ampia, le loro idee e pratiche siano emerse molto più dalla tradizione del pacifismo che da qualsiasi altra. Si faticherebbe a trovare un anarchico che non abbia l'istinto di allinearsi più a Malcolm X che a Martin Luther King o a Gandhi; tuttavia resta il fatto che nei termini

dell'approccio complessivo, la frase di Gandhi «siate il cambiamento che volete vedere» sembra mille volte più coerente con lo spirito anarchico rispetto alla frase di Malcolm X «con ogni mezzo necessario»; e lo stesso Gandhi vedeva una forte affinità psicologica tra le sue idee e l'anarchismo, a differenza di Malcolm X. Il principio del «con ogni mezzo necessario», in effetti, sembra molto simile alla logica per cui «il fine giustifica i mezzi» che l'anarchismo ha sempre rifiutato. Eppure i dissidi concreti con i pacifisti, uniti all'inesorabile istinto a identificarsi con l'opzione più radicale, tendono quasi sempre a far sì che l'anarchico si immedesima in Malcolm X.

Oggi, per esempio, la maggioranza degli anarchici ama citare argomentazioni come quella dell'attivista nativo americano Ward Churchill, espressa in *Pacifism as Pathology* (1998), secondo cui il pacifismo è soprattutto un modo in cui i bianchi liberal attenuano i sensi di colpa; i gruppi davvero oppressi non godono di lussi simili, e le apparenti eccezioni - le vittorie di Gandhi o King - in realtà sono state rese possibili dal fatto che gli avversari temevano alternative più violente (il fatto che autori come Churchill tendano anche a rigettare le critiche anarchiche alla gerarchia in favore di una leadership militaristica solitamente passa inosservato o viene considerato inessenziale).¹⁴ Il fatto che Churchill sia un nativo americano, tuttavia, è significativo. Pochissimi anarchici nordamericani si spingerebbero oltre la distruzione di una vetrina; quasi tutti evitano scrupolosamente di far del male

a chiunque. Come ogni tanto faccio notare ai giornalisti, è difficile non trovare bizzarro che gli anarchici Black Bloc siano spesso definiti «violenti» se si è trascorso del tempo con loro, se li si è visti per esempio evitare attentamente di calpestare un lombrico, o dibattere sulla legittimità di uccidere una zanzara. Il vero punto di rottura arriva quando entrano in ballo questioni di solidarietà. Per assumere una posizione coerentemente non violenta, per esempio, bisognerebbe dire agli zapatisti del Chiapas che non avrebbero dovuto condurre un'insurrezione armata, per quanto breve; o dire alle Pantere nere che un manipolo di anarchici bianchi del ceto medio sapevano meglio di loro quali tattiche andassero impiegate. Questa dicotomia – tra la costruzione di comunità (in cui gli anarchici sono perfettamente in linea con i pacifisti) e la solidarietà con i gruppi oppressi – è un dilemma costante che tornerà a ripresentarsi per tutto il corso di questo libro.

È interessante osservare che storicamente l'anarchismo ha prosperato come movimento rivoluzionario soprattutto in tempo di pace, e in società per lo più demilitarizzate. Come ha osservato Eric Hobsbawm (1973, p. 61), negli ultimi anni dell'Ottocento, quando la maggior parte dei partiti marxisti si trasformavano rapidamente in riformisti socialdemocratici, fu l'anarchismo a porsi al centro della sinistra rivoluzionaria.¹⁵

Le cose cambiarono davvero soltanto con la Prima guerra mondiale, e ovviamente dopo la Rivoluzione russa. La

storiografia convenzionale dà per scontato che sia stata la creazione dell'Unione Sovietica a condurre al declino dell'anarchismo e a catapultare il comunismo alla ribalta in ogni parte del mondo. A me sembra però che si possa vedere la questione sotto un altro profilo. Alla fine dell'Ottocento la maggior parte delle persone credeva sinceramente che la guerra tra potenze industrializzate stesse diventando obsoleta. Nel 1900 anche l'impiego dei passaporti era considerata un'usanza barbara e antiquata. Se le avventure coloniali erano sempre una costante, una guerra tra - mettiamo - Inghilterra e Francia sembrava impensabile tanto quanto lo sembrerebbe oggi. Il «secolo breve» del Novecento (che si fa iniziare nel 1914 e finire intorno al 1989 o 1991) è stato invece forse il più violento della storia umana. È stato un secolo in cui le grandi potenze erano perennemente impegnate o nello scatenare guerre mondiali o nel prepararsi a esse. Non stupisce perciò che l'anarchismo potesse apparire irrealistico: la creazione e il mantenimento di enormi meccanismi di morte sembra in effetti l'unica cosa in cui gli anarchici, per definizione, non possono mai diventare molto bravi. Né stupisce che i partiti marxisti (già organizzati in una struttura di comando, e per i quali l'organizzazione di enormi macchine di morte si dimostrava spesso l'unica cosa in cui fossero molto bravi) iniziassero a sembrare estremamente pratici e realistici in confronto. È dunque perfettamente logico che, appena terminata la Guerra fredda e quando i conflitti violenti tra potenze industrializzate sono tornati a sembrare inconcepibili,

l'anarchismo sia balzato di nuovo là dov'era alla fine dell'Ottocento: un movimento internazionale al centro della sinistra rivoluzionaria. Quel che stupisce è che sia successo in maniera quasi istantanea.

E per di più, si potrebbe dire che l'efficacia di tattiche anarchiche più militanti tenda a dipendere dall'effettiva demilitarizzazione della società. Pensiamo alle lotte sugli squat in Germania o in Italia, o anche alle lotte sull'espansione dell'aeroporto Narita in Giappone, in cui gli anarchici o i loro equivalenti locali sono riusciti a ingaggiare battaglie accanite con la polizia, a difendere il territorio con mazze e sassi contro il gas lacrimogeno e i cannoni ad acqua, e molto spesso gli è stato concesso di vincere. È difficile pensare che qualcosa del genere possa accadere negli Stati Uniti: in America, la polizia semplicemente non si consente di perdere. Se decide di reagire con la forza a un'azione di squatting, quell'azione verrà sconfitta; l'unico motivo per portarla avanti è far faticare così tanto la polizia da farle passare la voglia di assaltare altri squat in futuro. Non è solo perché la società americana ha molta più polizia; è anche perché la Germania, l'Italia e il Giappone - tutti, non a caso, ex potenze dell'Asse - sono stati efficacemente demilitarizzati. Gli scontri diretti con la polizia sono possibili solo nelle società in cui tutti, compresa l'opinione pubblica, sanno che quasi nessuno possiede armi da fuoco, e che quindi le tattiche di polizia adatte a una società in cui la maggior parte dei criminali può essere considerata armata - per esempio i reparti scelti Swat - sembrano estremamente

inappropriate. E certamente, nelle parti d'Europa in cui le armi da fuoco e il «know-how» militare sono molto più diffusi (pensiamo alla Russia, all'Albania, all'ex Jugoslavia o anche all'Iraq, se è per questo), l'anarchismo classico e le sue tattiche non trovano terreno altrettanto fertile.

Stranamente, la vera ispirazione delle tattiche impiegate nell'attuale ondata di proteste contro la globalizzazione proviene dai movimenti sorti nel Sud del mondo che fino a poco tempo fa non avevano avuto occasione di praticare alcuna azione diretta non violenta. La People's Global Action, che chiamò a raccolta gli attivisti per Seattle, era stata fondata su iniziativa dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale (Ezln) del Chiapas. Il movimento zapatista, a mio avviso, va considerato come un tentativo di resistenza civile non violenta attuato da persone cui storicamente è stata negata tale possibilità, essenzialmente per smascherare il bluff del neoliberismo e delle sue pretese di democratizzazione e cessione del potere alla «società civile». Come dicono i suoi comandanti, è un esercito che aspira a non essere più un esercito. Dopo la loro prima insurrezione di tre settimane, nel gennaio 1994, è diventato uno degli «eserciti» meno violenti immaginabili (è un segreto di Pulcinella che, almeno da cinque anni a questa parte, non usano neppure armi vere). L'Ezln è il genere di esercito che organizza «invasioni» delle basi militari messicane, durante le quali centinaia di ribelli entrano disarmati gridando ai soldati che dovrebbero vergognarsi. Gli altri due membri fondatori della Pga erano

il Krrs, un movimento contadino di ispirazione gandhiana in India, e il Mst, o Movimento dei contadini senza terra, in Brasile. Quest'ultimo ha conquistato una fortissima autorità morale in Brasile attraverso azioni non violente di massa tese a rioccupare terre inutilizzate. Come nel caso degli zapatisti, è chiaro che, se le stesse persone avessero tentato di fare la stessa cosa vent'anni fa, semplicemente sarebbero state abbattute. I movimenti sudamericani più radicali di oggi, in effetti, tendono a essere più non violenti possibile: la maggior parte, come i militanti di Québec City, si limita a lanciare sassi, e di solito li lancia contro la polizia in assetto antisommossa; ma non si sognerebbe mai di usare armi da fuoco. La situazione è complicata perché in molte parti dell'America Latina esiste, da lungo tempo, una tradizione molto più ricca di azione diretta non violenta rispetto all'Europa o al Nordamerica. Tuttavia l'ispirazione diretta del movimento antiglobalizzazione sembra provenire soprattutto da gruppi che venti o trent'anni fa sarebbero stati quasi certamente costretti a ricorrere alla guerriglia; ma che, avendo visto autodistruggersi tanti movimenti di guerriglia prima di loro, o avendoli visti degenerare in bande di gangster nichilisti, hanno scelto un approccio radicalmente diverso. Allontanandosi dalle tattiche militari, spesso hanno finito per spostarsi - per lo più involontariamente - verso forme di organizzazione decisamente più anarchiche.

Brevissima storia della relazione tra azione diretta e democrazia diretta negli Stati Uniti dopo gli anni Sessanta

Prima della Seconda guerra mondiale, il fulcro dell'azione diretta in Nordamerica era, come ho già detto, il movimento operaio. Nel dopoguerra si è assistito a una graduale fusione delle tradizioni dell'azione diretta e della democrazia diretta, culminata tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta, pronta per essere ravvivata dall'influenza degli zapatisti. La storia è molto complicata, ma volendone fare un ritratto schematico suonerebbe più o meno come segue.

La New Left degli anni Sessanta prese le mosse dall'appello alla «democrazia partecipativa» nel famoso Port Huron Statement del 1962, documento fondativo degli Students for a Democratic Society (Sds, Studenti per una società democratica). L'autore principale, Tom Hayden, si era ispirato soprattutto a John Dewey e C. Wright Mills, e il documento promuoveva una vasta democratizzazione di tutti gli elementi della società americana, per consentire ai cittadini di prendere in autonomia «le decisioni che influenzano la loro vita».¹⁶ Potrebbe sembrare una visione molto anarchica, ma la Sds, ai suoi esordi, aveva un orientamento assai diverso. In realtà il suo programma politico originario consisteva nel radicalizzare il Partito democratico (ci rinunciarono solo quando furono messi in una posizione insostenibile dalla presa di posizione dei Democratici a favore della guerra in Vietnam). E

soprattutto, gli autori della dichiarazione sembravano avere le idee molto confuse su cosa potesse significare all'atto pratico una «democrazia partecipativa». Questo emerge con chiarezza dal carattere contraddittorio della struttura. Come ha osservato Francesca Polletta (2002), sulla carta era un'organizzazione piuttosto formale e gerarchica, con un comitato centrale e riunioni che si attenevano alle Robert's Rules of Order. In pratica era composta da celle quasi del tutto autonome che operavano in base a una versione grossolana del processo consensuale. L'enfasi sul consenso, a sua volta, sembra essersi ispirata all'esempio del Sncc, lo Student Nonviolent Coordinating Committee (Comitato studentesco di coordinazione non violenta), l'ala studentesca del movimento dei diritti civili. Il Sncc era nato per iniziativa di Anita Baker e altri attivisti legati alla Southern Christian Leadership Conference (Sclc, Congresso dei leader cristiani degli Stati del Sud), che speravano di proporre un'alternativa alla struttura gerarchica del Sclc e alla sua leadership carismatica (incarnata ovviamente nella figura di Martin Luther King Jr). Famoso per l'organizzazione di sit-in sui tavoli e ai banconi riservati ai bianchi, per le marce della libertà e altre azioni dirette, il Sncc era organizzato su base fortemente decentralizzata: le idee per i nuovi progetti dovevano emergere dai singoli gruppi, che operavano in base a un principio elementare di consenso.

Questa enfasi sul consenso stupisce un po', perché all'epoca aveva pochi modelli cui fare riferimento. Sia nel

Sncc sia nella Sds sembra essere emersa dalla convinzione che, siccome non si poteva imporre a nessuno di fare alcunché contro la sua volontà, le decisioni dovessero essere prese all'unanimità. Ma a quanto pare non si praticava quello che oggi chiamiamo il «processo del consenso» nel senso formale del termine. Il problema era che mancava un modello cui rifarsi. Le uniche comunità che in Nordamerica avessero una tradizione ancora viva di processo decisionale consensuale (i quaccheri e varie comunità di nativi americani) erano sconosciute, non disposte a collaborare, o disinteressate al proselitismo. I quaccheri all'epoca tendevano a vedere nel consenso una pratica religiosa; erano, secondo Polletta (2002, p. 195), molto restii all'idea di insegnarlo a qualcun altro.

La New Left, come tutti sanno, era essenzialmente un movimento interno alle università. Paul Mattick Jr. (1970) ha sostenuto che l'ondata di attivismo degli anni Sessanta sembra essere emersa da una sorta di collo di bottiglia sociale. L'ideale di Stato sociale dell'epoca era consistito nel placare le tensioni di classe presentando lo spettro di una perpetua mobilità sociale (proprio come un tempo aveva fatto l'idea della frontiera). Dopo la guerra il governo si impegnò a investire nell'istruzione superiore, che iniziò a espandersi in modo esponenziale, insieme al numero di ragazzi della classe operaia che si iscrivevano all'università. Il problema, ovviamente, è che queste curve di crescita toccano inevitabilmente un limite; e come ben sa ogni governo del Terzo mondo che abbia tentato di applicarla,

solitamente questa strategia va a finire molto male. Negli anni Sessanta stava iniziando a succedere proprio questo: milioni di studenti restavano senza prospettive realistiche di trovare impiego in un settore legato alle loro aspettative o competenze. Una situazione frequente nelle società industriali, ma che d'un tratto si era molto esacerbata. Quelli erano gli studenti che per primi erano stati coinvolti nella Sds: persone che, sottolinea Mattick, come i loro omologhi nel Sud del mondo si consideravano sempre una sorta di scheggia impazzita dell'élite amministrativa. A giudizio di Mattick questo aspetto è cruciale per comprendere i limiti della New Left: che gli attivisti si vedevano sempre come «organizzatori», operatori sociali.¹⁷

A unire tutte le fazioni della sinistra era l'idea della loro relazione con comunità vere o immaginate, in quanto organizzatori - sull'esempio di sindacalisti e operatori sociali - anziché in quanto «compagni di studio» o lavoratori con una particolare lettura di una situazione condivisa con altri, e idee su cosa fare in proposito. Malgrado il disaccordo sull'obiettivo primario dell'organizzazione - operai, disoccupati, colletti bianchi, giovani che avevano abbandonato gli studi - in ogni caso la «comunità» era vista come un potenziale «elettorato» (o «base», nel gergo del Pl [Partito progressista laburista]). I radicali si consideravano rivoluzionari di professione, una forza che agiva fuori dalla società, per così dire, lavorando per conto di chi era dentro. Così l'attivista interpretava il ruolo che nella teoria liberal è riservato allo Stato: un punto da non sottovalutare nel

tentativo di comprendere lo spostamento della New Left da un orientamento riformista-liberal a concezioni leniniste-staliniste del socialismo (Mattick 1970, p. 22).

Le contraddizioni di questa situazione si palesarono gradualmente col passare del decennio. La crisi scoppiò dapprima in gruppi come il Sncc, quando gli appelli ai diritti civili iniziarono a lasciare il posto agli appelli al Black Power. I radicali del Sncc, che in seguito avrebbero fondato le Pantere nere, chiesero agli attivisti bianchi di rompere le alleanze e tornare alle proprie comunità, soprattutto allo scopo di organizzare collettivi di bianchi antirazzisti. Gli attivisti della Sds davano prova di grande perplessità di fronte a questi appelli (Barber 2001), anche perché non erano mai sicuri di quali dovessero essere le loro comunità. Qualcosa del genere era stato tentato nei primi anni Sessanta con l'Economic Research Areas Project (Erap), nato come equivalente bianco dell'organizzazione dal basso per i diritti civili, che portava gli attivisti della Sds nelle comunità bianche disagiate e cercava di mobilitarle su questioni di interesse comune. Alcuni di questi progetti riuscirono a implementare riforme a livello locale, ma gli organizzatori non si sentirono mai inseriti a pieno titolo nelle comunità in cui lavoravano: si sentivano isolati dagli altri attivisti e pochi di loro ritenevano che i risultati valessero il sacrificio. Il progetto franò nel 1965. Invece, come ha acutamente osservato Mattick, molti iniziarono a capire che se c'era un modo per emanciparsi dall'alienazione di impieghi insoddisfacenti, per trovare un lavoro degno delle

proprie capacità immaginative, era nell'attivismo stesso. Gli altri attivisti, di fatto, erano le loro comunità.

La crisi innescata dal Black Power finì per condurre in due direzioni molto diverse. Anche qui, a prezzo di una rozza semplificazione: una volta abbandonati dagli alleati nel movimento per i diritti civili, gli attivisti bianchi avevano di fronte due possibilità; potevano cercare di costruire in proprio istituzioni contro-culturali, oppure potevano allearsi con comunità o gruppi rivoluzionari all'estero, come i Vietcong o altri rivoluzionari del Terzo mondo, che erano disposti ad accettare praticamente qualsiasi alleato. Man mano che la Sds si frammentava in litigiose fazioni maoiste, gruppi come i Diggers e gli Yippie (Yip, Partito internazionale dei giovani, fondato nel 1968) scelsero la prima opzione. Molti di loro erano esplicitamente anarchici, e certamente la svolta di fine anni Sessanta verso la creazione di collettivi autonomi e la costruzione di nuove istituzioni rientrava appieno nella tradizione anarchica, mentre l'enfasi sull'amore libero, le droghe psichedeliche e la creazione di forme alternative di piacere rientrava appieno nella tradizione bohémien con cui l'anarchismo euroamericano era sempre stato allineato almeno in parte. Lo slogan degli Yippie, «la rivoluzione per il solo gusto di farla», poteva essere ricondotto alla consapevolezza che l'attivismo stesso poteva diventare il mezzo primario per emanciparsi dall'alienazione. L'altra possibilità era allearsi con le comunità rivoluzionarie all'estero: di qui l'ossessione per gli eroi rivoluzionari a Cuba, in Vietnam, in Cina e altrove

(uomini che, come osservavano i critici situazionisti e autonomisti, erano in sostanza icone delle nuove élite radicali dell'amministrazione con cui la Sds si era sempre tacitamente identificata), e la sensazione di dover colpire l'impero da dentro la pancia del mostro.

Ciascuna delle strategie implicava un ritorno all'azione diretta, ma simultaneamente l'abbandono completo del progetto di creare strutture decisionali egualitarie. Hippie e Yippie rappresentano una parziale eccezione, perché le piccole comuni e molte istituzioni alternative create nel processo solitamente operavano in base a principi democratici. Tuttavia gli Yippie, con le loro audaci e lisergiche invenzioni mediatiche, tendevano a diventare una piattaforma per impresari carismatici come Abbie Hoffman e Jerry Rubin, in uno stile che alienava una parte della classe operaia bianca. I Weathermen invece sferrarono una serie di attentati esplosivi diretti contro obiettivi militari e aziendali, tesi a ispirare l'emulazione spontanea e a condurre la società verso uno scontro rivoluzionario, ma con la significativa limitazione di non voler uccidere nessuno: finirono per far saltare in aria edifici vuoti. È interessante che entrambe le esperienze abbiano influenzato molto la successiva politica dei rapporti con i media, perché i giornalisti istituzionali iniziarono a sentirsi complici e giunsero alla conclusione che quegli atti sempre più sfrenati e distruttivi puntassero a una sempre maggiore spettacolarità per riuscire a far parlare di sé sui giornali. Per esempio, ho sentito dire più volte dai veterani degli anni

Sessanta che la campagna di attentati dei Weathermen era stata molto più estesa e devastante di quanto si fosse venuto a sapere, ma che i media americani avessero deciso di smettere di parlarne. Non so se sia vero o no; ma è chiaro che, da quel periodo in poi, i media americani sono diventati estremamente restii - più che in ogni altra democrazia industrializzata, a quanto mi è dato sapere - a parlare delle azioni e delle manifestazioni degli attivisti.

Questa circostanza diventerà importante in seguito. Per ora, tuttavia, il punto cruciale è che nessuno di questi gruppi univa l'interesse per l'azione diretta a un'enfasi sul processo decisionale decentralizzato: al contrario, l'impulso era nella direzione opposta, forse perché l'enfasi si era spostata da un lato su figure carismatiche che avevano il potenziale di far parlare di sé sui media, dall'altro sul tipo di struttura a cellule di tipo militaristico, in grado di condurre attacchi di guerriglia. Inoltre, entrambe le strategie restarono in auge per qualche anno e poi furono abbandonate molto rapidamente (benché le istituzioni alternative create in questo periodo siano spesso durate molto più a lungo).

È diventata un'abitudine, per gli studiosi di orientamento liberal, mettere a confronto l'attivismo maturo della New Left dei primi anni Sessanta con il presunto attivismo infantile dei tardi Sessanta e dei primi Settanta. Non voglio lasciare al lettore l'impressione che io sia d'accordo con questa valutazione. La classica obiezione liberal è che la controcultura dei Sessanta - di fatto, la prima bohème

industriale di massa – sia degenerata nell’ultraradicalismo; e in questo modo abbia lasciato spazio agli attivisti di destra per adottare molte delle tecniche di organizzazione dal basso sviluppate dalla Sds per rivolgersi proprio a quella classe operaia bianca che la Sds faticava tanto a organizzare, onde mobilitarla contro quella controcultura. È chiaramente una situazione paradossale, ma mi sembra più utile considerare entrambe le fasi come tentativi di risolvere certi dilemmi fondamentali con cui abbiamo a che fare ancora oggi. Da parte mia sospetto che il vero colpevole, nell’ascesa e poi nell’egemonia della Nuova destra, non siano gli eccessi dei maoisti e degli Yippie, ma piuttosto il fatto che l’America ha smesso di usare l’istruzione superiore come strumento di mobilità di classe. Man mano che la maggioranza delle classi dirigenti frustrate di cui parla Mattick veniva riassorbita in un nuovo capitalismo più flessibile, la classe lavoratrice bianca si ritrovava sempre più precluso l’accesso ai mezzi di produzione culturale; a parte forse la Chiesa. Il risultato è un risentimento forse prevedibile contro i presunti eccessi contro-culturali delle «élite liberal».¹⁸

Comunque sia, il secondo periodo fu molto più complesso e creativo di quanto i suoi critici siano disposti a concedere. Molte delle idee prodotte in questa fase erano straordinariamente lungimiranti: pensiamo per esempio alla nozione di «intercomunitarismo» proposta da Huey Newton, che divenne la posizione ufficiale delle Pantere nere nel 1971, e secondo cui lo Stato-nazione era in procinto di perdere il suo ruolo di teatro principale della

lotta politica, e ogni politica rivoluzionaria efficace avrebbe dovuto prendere le mosse da un'alleanza tra le comunità locali autorganizzate, a prescindere dai confini nazionali. Il vero problema erano le modalità di quell'autorganizzazione; le Pantere nere, esemplificate da figure come lo stesso Newton, finirono per incarnare un'era in cui gli stili di leadership machisti e sciovinisti diventavano sinonimi di militanza.

È probabilmente significativo che nel Sncc la prima istanza di rifiuto del processo decisionale decentralizzato fosse stata promossa dalla fazione emergente delle Pantere nere. L'attenta analisi di Poletta (2002) della storia organizzativa del movimento mostra con chiarezza che consenso e decentralizzazione non erano messi in questione perché fossero inefficienti, ma si fece leva su di essi per far sorgere il dissenso. Con la loro ossessione per il processo democratico, gli attivisti bianchi nel Sncc e nelle associazioni alleate potevano essere accusati di perdersi in chiacchiere; la più militante fazione Black Power poteva allora presentarsi come il modello ideale della fredda efficienza consona a un'organizzazione di veri combattenti. È inoltre con tutta probabilità significativo che Stokely Carmichael, che divenne il principale portavoce della posizione delle Pantere, amasse dire cose del tipo: «L'unica posizione per le donne del Sncc è la posizione prona».

Il fatto che, ancora a metà degli anni Sessanta, si potessero dire certe cose in un'organizzazione fondata da una donna all'insegna della rivolta contro l'autorità

carismatica maschile è di per sé sconcertante, ma può aiutarci a capire come la politica di genere non fosse mai troppo lontana dalla superficie della vecchia New Left. I movimenti nazionalisti militanti sono famigerati per la loro propensione a predisporre piattaforme per la riasserzione vigorosa di certi tipi di autorità maschile. Ma dichiarazioni analoghe a quella di Carmichael uscivano dalla bocca di certi attivisti bianchi dell'epoca. Il movimento femminista, in effetti, nacque quasi interamente all'interno della New Left, proprio in reazione a questo stile di leadership machista; o semplicemente tra le donne stanche di scoprire che, anche durante le occupazioni delle università, ci si aspettava da loro che preparassero panini e si prestassero a servizi sessuali gratuiti mentre gli attivisti maschi posavano per le telecamere. Il rinnovato interesse per la creazione di forme pratiche di democrazia diretta - di fatto la vera origine dell'attuale movimento -, a sua volta risale quindi non tanto a questi maschi radicali degli anni Sessanta, quanto piuttosto al movimento femminile sorto per lo più in reazione a loro (cfr. per esempio Freeman 1971, Evans 1979).

Quando nacque, il movimento femminista era organizzato in modo molto semplice. Le unità di base erano piccoli circoli di presa di coscienza; l'approccio era informale, intimo e antideologico. Quasi tutti i primi gruppi emersero direttamente dai circoli della New Left. Se si rifacevano a una tradizione radicale precedente, era spesso l'anarchismo. L'organizzazione informale si dimostrò molto

adatta alla presa di coscienza, ma sorsero problemi allorché i gruppi iniziarono a pianificare azioni, e soprattutto quando le loro dimensioni crebbero. Quasi sempre questi gruppi finivano per essere dominati da una «cerchia interna» di donne legate da un'intensa amicizia. La natura della cerchia interna era variabile, ma prima o poi ne emergeva sempre una. Di conseguenza in alcuni gruppi le lesbiche si sentivano escluse, in altri le donne etero. Altri gruppi crescevano rapidamente e poi si vedevano abbandonati da molte nuove reclute perché non riuscivano a integrarle. Ne seguirono lunghi dibattiti. Un risultato fu un saggio dal titolo *The Tyranny of Structurelessness* (La tirannia della mancanza di struttura), scritto da Mary Jo Freeman nel 1970 e pubblicato nel 1972; un testo ancora oggi letto avidamente da organizzatori di ogni tipo. L'argomentazione dell'autrice è molto semplice: per quanto si possa essere dediti ai principi egualitari, sta di fatto che in ogni gruppo di attivisti ciascun membro ha le sue abilità, competenze, esperienze, doti personali e livelli di impegno. Di conseguenza si svilupperà inevitabilmente un'élite o una struttura di leadership. Per molti versi, scriveva la Freeman, una struttura tacita di leadership può essere molto più dannosa di una formale: se non altro, con una struttura formale si può stabilire con precisione cosa ci si aspetta da coloro che svolgono i compiti di coordinamento più importanti e ritenerli responsabili dei loro errori.

Uno dei motivi della lunga popolarità di questo saggio è che si può usare per sostenere una vasta gamma di

posizioni. Liberal e socialisti citano spesso *The Tyranny of Structurelessness* per corroborare l'idea che ogni forma di organizzazione anarchica sia destinata a fallire, o l'invito a tornare a stili organizzativi più tradizionali, gerarchici, strapieni di uffici esecutivi, comitati direttivi e cose del genere. Gli egualitaristi obiettarono che, quand'anche fosse vero, è molto peggio avere una leadership che si sente pienamente in diritto di esercitare il suo potere, piuttosto che una leadership costretta a prendere sul serio le accuse di ipocrisia. Gli anarchici, dunque, hanno letto spesso l'argomentazione della Freeman come un appello alla formalizzazione del processo di gruppo per garantire una maggiore equità; e di fatto, molti dei suoi suggerimenti concreti - chiarire quali compiti sono assegnati a chi, trovare un modo in cui il gruppo possa valutare le prestazioni di quegli individui, distribuire le responsabilità tra più persone possibile (per esempio attraverso una rotazione), assicurarsi che tutti abbiano pari accesso alle informazioni e alle risorse - erano chiaramente tesi a quello scopo.

Entro il più ampio movimento femminista, queste argomentazioni persero quasi subito mordente, perché la fase anarchica fu breve. Soprattutto dopo che la sentenza *Roe versus Wade* sull'aborto fece sembrare strategicamente saggio fare affidamento sul potere del governo, il movimento femminile dovette imboccare una direzione fortemente liberal, e affidarsi sempre più a forme di organizzazione che erano tutto tranne che egualitarie. Ma, per chi ancora lavorava nei collettivi egualitari, o cercava di

crearne di nuovi, il femminismo aveva di fatto inquadrato i termini del dibattito. Se si vuole continuare a relegare i processi decisionali a gruppi più ristretti possibile, come si possono coordinare i gruppi tra loro? Ed entro quei gruppi, come impedire che una cerchia di amiche prenda il sopravvento? Come contrastare l'emarginazione di certe categorie (donne etero, donne gay, donne anziane, studentesse... e nei gruppi misti, sempre più spesso, semplicemente le donne)? Inoltre, anche se la corrente principale del femminismo aveva abbandonato la politica dell'azione diretta, c'erano molte femministe radicali, e ancor più le anarcofemministe, che si sforzavano di mantenere un'atmosfera serena in quei gruppi.

Le origini dell'attuale movimento di azione diretta risalgono precisamente ai tentativi di risolvere questi dilemmi. I pezzi hanno iniziato a incastrarsi nel movimento antinucleare dei tardi anni Settanta, dapprima con la fondazione della Clamshell Alliance e l'occupazione della centrale nucleare di Shoreham in Massachusetts nel 1977, seguita poi dalla Abalone Alliance e dalle lotte sulla centrale di Diablo Canyon in California qualche anno dopo. La principale fonte di ispirazione per gli attivisti antinucleari - almeno riguardo alle questioni di organizzazione - erano le idee proposte da un gruppo di nome Movement for a New Society (Mns), con sede a Philadelphia. Il Mns era guidato da un attivista per i diritti gay di nome George Lakey, che - come diversi altri membri del gruppo - era anche un quacchero anarchico. Lakey e i suoi amici proponevano una

rivoluzione non violenta: non una cataclismatica espugnazione del potere ma la creazione ed elaborazione continuativa di nuove istituzioni, basate su modalità di interazione nuove e non alienanti. Istituzioni che potevano considerarsi «prefigurative» in quanto davano un assaggio di come potesse essere una società davvero democratica. Queste istituzioni prefigurative avrebbero potuto rimpiazzare gradualmente l'ordine sociale esistente (Lakey 1973). La visione, di per sé, non era nulla di nuovo: era una versione non violenta dell'idea anarchica classica di costruire una nuova società nel guscio della vecchia. La novità stava nel fatto che uomini come Lakey, cresciuti nella cultura quacchera ed esperti dei processi decisionali quaccheri, avevano una visione pratica di come potessero funzionare alcune di queste alternative. Molte di quelle che oggi sono caratteristiche standard del processo di consenso formale - il principio per cui il facilitatore non deve mai agire come parte interessata nel dibattito, l'idea del «blocco» - sono state introdotte per la prima volta negli addestramenti del Mns a Philadelphia e Boston.

Il movimento antinucleare è stato anche il primo a usare il gruppo di affinità - una specie di unità organizzativa minima, nata tra gli anarchici spagnoli e latinoamericani a inizio Novecento - come base dell'organizzazione, e gli spokescouncils (consigli dei portavoce). Come osservava Starhawk, è stato un processo di apprendimento graduale, una sorta di esperimento alla cieca, e si è imbattuto in molte difficoltà. All'inizio gli organizzatori erano così puristi che

insistevano affinché ogni individuo avesse il diritto di bloccare proposte anche a livello nazionale, il che si dimostrò ingestibile. Eppure, l'azione diretta riscosse un successo straordinario: riuscì a puntare l'attenzione sul problema del nucleare. Semmai, il movimento cadde vittima del proprio successo: non vinceva quasi mai le singole battaglie - ovvero, i blocchi non impedivano la costruzione di nuove centrali nucleari - ma vinse rapidamente la guerra. I progetti del governo americano di costruire cento nuovi generatori furono archiviati dopo un paio d'anni e da allora non sono stati annunciati progetti di nuove centrali nucleari. I tentativi di spostarsi dalle centrali ai missili nucleari, e da lì a una rivoluzione sociale, si sono dimostrati invece più difficili, e il movimento non è mai riuscito a passare dal tema del nucleare a gettare le basi di una più vasta campagna rivoluzionaria. Dopo i primi anni Ottanta è praticamente scomparso.

Questo non vuol dire che tra gli anni Ottanta e Novanta non sia successo niente. Gli attivisti radicali lottavano contro l'Aids con Act Up, e gli ambientalisti radicali con gruppi come Earth First! tenevano in vita queste tecniche e le sviluppavano. Negli anni Novanta ci fu il tentativo di coagulare una federazione anarchica nordamericana intorno a un periodico intitolato «Love & Rage» (Amore e rabbia): progetto che, al suo apice, coinvolse centinaia di attivisti in varie città. Tuttavia, è probabilmente corretto vedere questo periodo non come un'era di grandi mobilitazioni ma come un'era di diffusione molecolare. Un

esempio tipico è la storia di Food Not Bombs, un gruppo fondato da alcuni amici di Boston che avevano fatto parte di un gruppo che distribuiva cibo durante le azioni di Shoreham. Nei primi anni Ottanta, i veterani di quel gruppo di affinità si insediarono in uno squat di Boston e iniziarono a raccogliere alimenti freschi scartati da supermercati e ristoranti, e a preparare pasti vegetariani gratuiti da distribuire nei luoghi pubblici. Dopo qualche anno uno dei fondatori si trasferì a San Francisco e avviò lì un'iniziativa analoga. La voce si sparse (anche grazie ad alcuni arresti trasmessi in televisione), e a metà degli anni Novanta sedi autonome di Fnb apparivano in tutta l'America e anche in Canada. All'inizio del nuovo millennio ce n'erano letteralmente centinaia. Ma Food Not Bombs non è un'organizzazione. Non ha una struttura organizzativa, una procedura di iscrizione né riunioni annuali. È soltanto un'idea - il cibo va dato a chi ne ha bisogno, e in modo tale che chi lo riceve possa diventare parte del processo, se lo desidera - con in più alcune informazioni pratiche basilari (oggi facilmente rintracciabili su internet) e un impegno condiviso per il processo decisionale egualitario e uno spirito improntato al fai-da-te. Gradualmente, in tutto il continente, sorsero cooperative, infoshop anarchici, gruppi per la difesa delle cliniche abortiste, collettivi carcerari Anarchist Black Cross, collettivi delle radio pirata, squat e gruppi di Anti-Racist Action, su un'analogia base molecolare. Tutte queste realtà divennero laboratori per la creazione di democrazia diretta. Ma, soprattutto dal momento che gran

parte di queste esperienze proveniva non dalle università ma da ambienti della controcultura come la scena punk, restò al di sotto della soglia di coscienza non solo dei media istituzionali, ma anche dei periodici progressisti come «Mother Jones» o «Nation». Questo, a sua volta, spiega come mai, quando questi gruppi iniziarono d'un tratto a coagularsi e coordinarsi a Seattle, al resto del Paese sembrò che un movimento fosse apparso dal nulla.

Quando si arriva a parlare di Seattle, però, è impossibile anche fingere che tali questioni si possano discutere su un piano nazionale. Quello che la stampa insiste a chiamare «movimento antiglobalizzazione» è stato fin dall'inizio un movimento consapevolmente globale. Le azioni condotte contro la conferenza ministeriale del Wto a Seattle erano state proposte dalla Pga, una rete planetaria nata per iniziativa dei ribelli zapatisti del Chiapas. L'enfasi sul Wto rifletteva le preoccupazioni delle comunità agricole dell'India e le tattiche impiegate si potevano considerare una miscela di idee provenienti soprattutto dal Sud del mondo, più che come uno sviluppo indigeno americano. È stato internet, più di ogni altra cosa, a rendere possibile tutto questo. Se non altro ha permesso un salto di qualità nella diffusione e nella velocità della diffusione molecolare: oggi per esempio esistono sedi di Food Not Bombs a Caracas e a Bandung. Uno o due anni dopo Seattle è anche emersa la rete degli Independent Media Center, un'esperienza di giornalismo radicale sul web che ha completamente trasformato le possibilità del flusso informativo su azioni ed

eventi. Gli attivisti, che prima faticavano mesi e anni per organizzare azioni che venivano poi ignorate dai media, ora sanno che ogni loro gesto sarà immediatamente fotografato, descritto e filmato, e trasmesso in tutto il pianeta, benché in una forma accessibile per lo più ad altri attivisti. Il grande problema è come tradurre questo flusso di informazioni in strutture decisionali collettive; perché il processo decisionale è l'unica cosa quasi impossibile da svolgere via internet. O più precisamente, la domanda è: quando e su quale livello sono necessarie strutture decisionali collettive? La Direct Action Network, e la struttura della Continental Dan che iniziò a costruirsi nei mesi successivi a Seattle, fu un primo sforzo per affrontare questo problema. In definitiva è stato un fallimento; ma ha anche svolto un ruolo cruciale nella diffusione di certi modelli di democrazia diretta, e nel rendere la loro prassi più o meno inscindibile dall'idea dell'azione diretta. È l'unione di questi due fenomeni, ormai quasi indissolubilmente fusi nei movimenti sociali più radicali in America (e sempre più anche altrove), a rappresentare il vero argomento di questo libro.

1 Ovvamente, in una vera azione diretta, queste problematiche sono solitamente risolte in anticipo nei gruppi di affinità. Tuttavia, il livello di rischio cui ciascuno è pronto a esporsi dovrebbe sempre rappresentare una decisione individuale.

2 In termini althusseriani si potrebbe dire che l'azione

diretta comporta un rifiuto sistematico della «interpellazione». Se si assume questa posizione etica in modo sistematico, è difficile vedere la polizia come qualcosa di diverso da una gang di strada, armata fino ai denti ed estremamente pericolosa: precisamente il modo in cui spesso la vedono gli anarchici.

³ Non a caso, gli attivisti contemporanei giocano spesso a immaginare come i media americani parlerebbero di un evento quale il Boston Tea Party se avvenisse oggi.

⁴ <http://www.ri.xu.org/arbalest/index.html>, visitato il 17 agosto 2000. (Il sito non è più disponibile, N.d.R.)

⁵ In realtà, da tempo gli anarchici mutuano dai marxisti gran parte della loro economia politica – una tradizione che risale a Bakunin, il quale, pur essendo un rivale politico di Marx, fu anche autore della prima traduzione in russo del Capitale – anziché sentirsi in dovere di fondare una scuola di economia politica anarchica. Va però riconosciuto che i primi anarchici tendevano anche a sottolineare come quasi tutti i concetti attribuiti a Marx (o a Proudhon, se è per questo) in realtà erano stati sviluppati entro il movimento dei lavoratori dell'epoca, ed erano stati semplicemente sistematizzati ed elaborati dai teorici.

⁶ Malatesta sostenne esattamente questa argomentazione, all'epoca (1913).

⁷ Se i marxisti decidessero di abbandonare interamente la

politica e ritirarsi nella torre d'avorio accademica, producendo una serie infinita di tomi di analisi marxista su qualsiasi argomento, a scapito di qualsiasi altra tendenza intellettuale, la maggioranza degli anarchici non potrebbe che considerarlo uno sviluppo decisamente positivo.

8 Anche qui la realtà è un po' più sfumata - molti padri fondatori dell'anarchismo erano russi, i quali non si identificavano realmente con quello che consideravano «l'Occidente» - ma è così che la storia viene solitamente raccontata.

9 Molti newsgroup anarchici, per esempio, tendono a essere dominati da liberisti di destra che si definiscono «anarcocapitalisti», e che sembrano esistere solo su internet; seguo l'anarchismo da cinque o sei anni e devo ancora incontrarne uno di persona.

10 Zerzan è diventato famoso subito dopo Seattle anche perché d'un tratto i giornalisti volevano parlare con un anarchico, e lui era l'unico che molti di loro avessero in rubrica dato che per un periodo era stato tra i sospettati nel caso Unabomber.

11 Si potrebbe anche dire che le incessanti invettive di Zerzan, o di Bob Black, contro il «sinistrismo» siano in sé una versione estrema di una tendenza tipica del sinistrismo che costoro condannano.

12 Barbara Epstein si interrogava già su questo fenomeno

quando discuteva del ruolo della spiritualità femminista nel movimento di azione diretta dei primi anni Ottanta: il fatto che «molti pagani credano simultaneamente nella Dea come realtà e nella Dea come metafora del potere della collettività umana e dei legami tra uomo e natura. Allo stesso modo, molti partecipanti al movimento di azione diretta hanno sostenuto al contempo idee ingenue e sofisticate di politica magica» (Epstein 1991, p. 184). Con il che intende sia la convinzione che un blocco basti a far dismettere una centrale nucleare, sia che il blocco possa portare a una presa di coscienza e influenzare l'opinione pubblica tanto da contribuire alla chiusura della centrale. In realtà, ho sostenuto altrove che questo tipo di bispensiero è tipico delle pratiche magiche quasi ovunque, dal Madagascar al Nepal (Graeber 2002).

13 Come scrive Bob Black in «The Abolition of Work»: «Vi starete domandando se scherzo o se dico sul serio. Scherzo e dico sul serio».

14 O almeno, l'autore ricorda che Ward Churchill abbia risposto così a una domanda degli anarchici durante un forum nel 2002. Altri mi dicono che nel frattempo Churchill ha moderato le sue opinioni su questi temi.

15 «Nel 1905-1914, la Sinistra marxista si trovava nella maggioranza dei Paesi ai margini del movimento rivoluzionario, la maggioranza dei marxisti era stata identificata con una socialdemocrazia di fatto non

rivoluzionaria, mentre la maggioranza della sinistra rivoluzionaria era anarcosindacalista, o quantomeno molto più vicina alle idee e agli umori dell'anarcosindacalismo che non a quelli del marxismo classico» (Hobsbawm 1973, p. 61).

16 L'ispirazione più immediata di Hayden era il suo ex professore di filosofia Arnold Kaufman all'università del Michigan.

17 Gli studi demografici (es. Flacks 1971; Mankoff e Flacks 1971) tendevano a mostrare che nei primi anni della Sds il movimento era composto per lo più da studenti di materie umanistiche nelle università d'élite, provenienti da famiglie benestanti e di sinistra: cioè figli di medici, avvocati, insegnanti, e non di imprenditori; figli di famiglie immigrate di successo, e non di membri delle vecchie élite. Tuttavia, dopo l'espansione della Sds nei tardi anni Sessanta, la base sociale si ampliò molto e iniziò a includere studenti che provenivano dalle classi operaie. Come vedremo, quest'ultima tendenza è quella che più spesso ricorre nei movimenti rivoluzionari: una convergenza tra i figli alienati e ribelli delle classi professionali, e i figli frustrati ma in ascesa della classe lavoratrice con qualche esperienza di istruzione superiore.

18 Non a caso, l'elettorato che con più costanza continua a votare i Democratici è precisamente quello che nutre qualche speranza di mobilità sociale attraverso l'istruzione:

immigrati, afroamericani, e persino le donne, che oggi frequentano l'università in percentuali molto più elevate degli uomini. Nelle comunità di colore non c'è traccia dell'esplicito antintellettualismo che è così diffuso nella destra radicale.

Ritratto di attivista

Vorrei ora parlare del secondo tour del Clac (Anti Capitalist Convergence) transitato da New York: quello che si tenne prima dell'azione «Take the Capital» a Ottawa durante la riunione del G8 di Kananaskis nel 2002.

Il pubblico di questi eventi tendeva a essere composto per lo più da anarchici bianchi, ma quella volta il Clac si impegnò per invitare almeno un oratore proveniente da una comunità locale di ciascuna delle città toccate dal tour. A New York si trattò di un organizzatore di nome Ranjanit, appartenente a un gruppo radicale sud asiatico chiamato Desis Rising Up and Moving (Drum). All'epoca, il Drum si era guadagnato un enorme rispetto nei circoli attivisti newyorkesi per il suo impegno sul tema della detenzione degli immigrati: questione di particolare rilevanza all'indomani dell'11 settembre, quando centinaia di persone di origine mediorientale o sud asiatica erano state oggetto di una retata e di fatto erano sparite nel nulla.

Gli oratori venuti dal Canada parlarono delle campagne in cui erano stati coinvolti, e di dilemmi organizzativi di vario tipo. Il discorso di Ranjanit fu diverso: consisté soprattutto

in una condanna della «cultura attivista». Lui stesso, come sottolineò ripetutamente, non solo era di origini indiane ma era un ragazzo della classe operaia del Queens. Sapeva qualcosa sulle comunità con cui lavorava. Dopo Seattle, gli anarchici non parlavano d'altro che di come smetterla con il «summit hopping» e lavorare a più stretto contatto con le comunità in difficoltà. Il problema, come disse Ranjanit, era che gli attivisti avevano sviluppato un loro stile di abbigliamento, modi di fare e di parlare, gusti musicali e alimentari - una sorta di mescolanza ibrida di hippie, punk e cultura popolare della classe media bianca, con qualche tocco di tradizioni rivoluzionarie più esotiche - e questo rendeva loro quasi impossibile comunicare con chicchessia al di fuori della loro cerchia ristretta. Alcuni elementi di questa cultura attivista - il rifiuto delle norme di igiene personale, per esempio - erano considerate offensive da quasi tutti coloro con cui desideravano allearsi. Altri, come la dieta vegana, impedivano di sedersi a tavola con chiunque non fosse già un attivista. La cultura attivista stava soffocando la promessa del movimento, e gli anarchici dovevano decidere una volta per tutte cosa volevano: creare una loro comunità (ristretta, relativamente privilegiata), presentarsi alle riunioni del Fondo monetario internazionale e rilasciare solenni dichiarazioni sui mali del capitalismo globale, oppure sforzarsi seriamente di lavorare con le vere comunità, quelle maggiormente afflitte dalla globalizzazione capitalista.

Non si può essere anarchici in una grande città

americana senza sentir ripetere con una certa regolarità una qualche versione di questa critica. In parte è perché si tratta di una critica necessaria. Pochi attivisti bianchi del movimento di azione diretta si considerano provenienti da «culture»; la maggior parte di loro si considera genericamente «americana», di quegli «americani» i cui problemi e preoccupazioni sono considerati universali, anche se, allo stesso tempo, ritengono ci sia qualcosa di profondamente disumano, insostenibile e sbagliato nella diffusa way of life americana. In quanto anarchici e rivoluzionari, dunque, devono affrontare lo stesso dilemma: se cercare di creare una cultura alternativa per conto proprio, oppure concentrarsi sulla creazione di alleanze, sostenendo le lotte di chi soffre di più nel sistema attuale, ma è anche disposto a lavorare con loro come alleato. Detta brutalmente: devono scegliere se concentrarsi sulla propria alienazione o sull'oppressione altrui.

Quasi tutti finiscono per fare un po' entrambe le cose. Ma è precisamente questo che conduce alle contraddizioni evidenziate da Ranjanit. Più ci si crea una propria cultura alternativa, e più bizzarri e strambi si appare agli estranei, compresi quelli con cui ci si vorrebbe alleare. Molte persone di colore vedono la stessa cultura anarchica come il vessillo del privilegio bianco che gli viene continuamente sventolato in faccia (come ha osservato un anarchico afroamericano, riguardo agli stili punk di abbigliamento e comportamento: «Se uscissi in strada io vestito così, mi trascinerebbero al commissariato di polizia nel giro di un quarto d'ora»).

D'altro canto sembra irragionevole chiedere agli anarchici di abbandonare ogni sforzo per la costruzione di una cultura alternativa, di rassegnarsi a uno stile di vita che odiano, solo per non dispiacere agli altri.

Ma si può davvero essere contrari a una cultura?

Questa è la domanda che voglio analizzare nel presente capitolo. «Cultura» è un termine che oggi possiede connotazioni così universalmente positive che già suona un po' strano sentir definire un problema il fatto che certe persone abbiano una cultura. Tanto più quando la cultura in questione nasce dallo sforzo cosciente di creare una forma di vita meno gerarchica, meno alienata, più democratica ed ecologicamente sostenibile, cioè di creare il tipo di cultura che si adatterebbe a una società davvero libera. Ho l'impressione che cercare di risolvere questo paradosso ci condurrà al cuore dei dilemmi fondamentali del progetto anarchico.

I dilemmi del privilegio bianco

Molto spesso la cultura attivista è considerata problematica – com'è stato per Ranjanit – perché è vista come una forma di privilegio bianco, e le argomentazioni sulla cultura attivista sono impostate in termini razziali. Le divisioni razziali in America sono ovviamente da secoli il flagello della politica radicale statunitense. Storicamente, hanno reso estremamente difficile il mantenimento di alleanze basate sulle classi. Dibattiti di questo tipo portano regolarmente allo scioglimento di gruppi di azione diretta.

Vorrei proporre un esempio ben documentato. Negli anni Novanta, la Love & Rage Federation (Filippo 2003) si dissolse a causa di dissensi sul tema del privilegio bianco. Love & Rage era nata come un'iniziativa per creare una rete anarchica continentale a partire da una rivista con lo stesso titolo. Riscosse molti successi, ma dopo dieci anni si trovò ostinatamente incapace di espandersi al di fuori del nucleo originario di attivisti bianchi della classe media includendo un numero significativo di persone di colore.¹ Ne scaturì una polemica furiosa, che si tramutò in un dibattito teorico sulla natura del privilegio bianco e su come sconfiggere la supremazia bianca.

Alcuni sostenevano che il problema fosse culturale. La grande maggioranza degli anarchici bianchi aveva scoperto l'anarchismo attraverso il punk rock e la sua cultura del fai-da-te. Bastava entrare in un infoshop anarchico e si era accolti quasi sempre da persone con i capelli verdi e piercing

in faccia. Per quanto fossero cortesi, la loro apparenza limitava il fascino di quei luoghi agli occhi della classe operaia bianca, e tanto più per i poveri di colore. Altri sostenevano che il problema era molto più profondo: che gli Stati Uniti sono una nazione costruita sulla supremazia bianca, e che la «bianchezza» non è una cultura. Quando i bianchi parlano del proprio retaggio culturale si riferiscono al fatto di essere tedeschi, irlandesi o lituani, ma mai al fatto di essere bianchi. Questo perché l'essere bianchi è una categoria del privilegio, un tacito accordo con altre persone classificate come «bianche» - le associazioni che concedono mutui immobiliari, o la polizia - per offrire l'aiuto e la protezione rifiutati alle persone classificate diversamente. L'unico modo per abbattere il sistema del privilegio è sovvertire la categoria della bianchezza, allo scopo ultimo di distruggerla.

Questa posizione veniva sviluppata nei circoli legati al periodico «Race Traitor», lanciato in quel periodo e molto letto dagli attivisti. Il suo motto era: «Il tradimento della razza bianca è lealtà verso l'umanità». Era una bellissima idea, ma a quel punto la domanda ovvia diventava: come fare, in concreto? Come si fa a diventare un bravo traditore della razza? Chi prendere a esempio? Molti, in Love & Rage, trovarono ispirazione nell'esempio del subcomandante Marcos, il famoso portavoce mascherato degli zapatisti messicani. In origine Marcos era un messicano della classe media che guidava un gruppo di rivoluzionari urbani, per lo più di origini abbienti, nell'organizzazione di comunità

indigene nel Chiapas: e dopo dieci anni nella giungla aveva abbandonato l'ideologia avanguardista per diventare un esecutore di scelte prese dalle comunità indigene. Avendo deciso di farsi da parte e riconoscere la leadership delle comunità oppresse, poteva essere considerato un esempio genuino di traditore della razza. Ma Marcos aveva il vantaggio di potersi alleare con comunità indigene che agivano già in tutto e per tutto come anarchici, con una propria democrazia diretta basata sul consenso. Cosa significava questo per gli anarchici negli Stati Uniti, dove i gruppi rivoluzionari sorti nelle comunità di colore erano molto più gerarchici, e dove anzi molti vedevano l'enfasi sulla democrazia diretta come una forma di privilegio bianco? Significava forse dover abbandonare ogni speranza di costruire una nuova società nel guscio della vecchia? O quantomeno la speranza che gli anarchici bianchi potessero svolgere un ruolo significativo in quel processo? Dopo un anno o due Love & Rage si divise in fazioni opposte sui temi razziali e il progetto fallì.

Controversie simili scoppiarono nei primi tempi del movimento antiglobalizzazione. In questo caso il «la» fu dato da un articolo intitolato «Dov'era il colore a Seattle?» (Martinez 2000), che suscitò lunghi dibattiti sulla natura del privilegio razziale, sui modelli di attività sul territorio e di alleanze, su come accettare la leadership delle comunità di colore e sugli effetti soffocanti del senso di colpa bianco. La composizione quasi interamente bianca del nuovo movimento era percepita come una crisi perenne.

Certamente era così per la New York City Direct Action Network, fondata originariamente per aiutare la coordinazione delle azioni contro il Fmi e la Banca mondiale a Washington il 16 aprile 2000. La seconda grande iniziativa della Dan fu l'organizzazione delle azioni contro la convention repubblicana di Philadelphia, quell'estate. Per preparare le azioni, un gruppo di organizzatori della Dan propose un'alleanza con lo Slam,² un gruppo di studenti radicali con sede all'Hunter College e con una composizione etnica molto più variegata, e con varie altre organizzazioni di persone di colore. A quei tempi, subito dopo Seattle, erano tutti impazienti di imparare le tattiche e le forme di organizzazione della Dan, quindi non si opposero; ma pretesero che le azioni si focalizzassero sul caso di Mumia Abu-Jamal (l'attivista e giornalista afroamericano che all'epoca era condannato a morte a Philadelphia) e più in generale sul «complesso carcerario industriale» statunitense e sul razzismo del sistema penale. Queste pretese isolarono nella Dan una corposa fazione, che aveva visto nelle proteste contro la convention un'occasione per spostarsi dal tema del commercio globale a una critica più vasta del sistema politico in generale e per giustapporre il proprio modello di democrazia diretta alla democrazia rappresentativa, dominata dalle grandi aziende, che quelle convention incarnavano. Alcuni pensavano che le due posizioni fossero conciliabili: che i temi delle carceri e della pena di morte si potessero usare per sollevare le questioni più generali. Altri ritenevano che il compromesso fosse

giustificato nell'ottica di forgiare un'alleanza duratura. Alla fine tuttavia l'alleanza non durò, e le recriminazioni che seguirono spinsero molti attivisti ad abbandonare del tutto la Dan. Tuttavia l'alleanza, per quanto temporanea, contribuì alla diffusione delle tattiche usate nella Dan e del relativo stile decisionale, e anche delle stesse idee anarchiche. Poco dopo l'effettivo scioglimento della Nyc Dan nel 2003, stava prendendo forma una nuova rete denominata «Anarchist People of Color» (Apoc), basata su principi organizzativi quasi identici.

Le prime esperienze dell'Apoc illustrano però alla perfezione il motivo per cui i gruppi orientati all'azione diretta tendevano a essere dominati da persone classificate come «bianche». Quando le persone che non godevano del privilegio bianco iniziarono ad adottare queste politiche, si trovarono di fronte a tutt'altro genere di repressione da parte della polizia. Come rivelò un episodio particolarmente sconcertante a Brooklyn, l'Apoc non poteva neppure organizzare una festa di beneficenza nei propri uffici senza dover temere che la polizia arrivasse a picchiare e arrestare gli invitati che chiacchieravano in strada.

Tutto ciò era forse prevedibile: è risaputo che durante le grandi azioni la polizia sembra riservare il livello massimo di violenza alle persone di colore. Per questo motivo molti gruppi di attivisti di colore (non anarchici) vedono l'azione diretta stessa come una forma di privilegio razziale, e fanno il possibile per impedire l'uso di tattiche militanti durante i loro eventi. Nella sua breve vita, la Dan di Los Angeles (che

organizzò le proteste contro la convention democratica nel 2000) prese così sul serio la necessità di allearsi con gruppi delle comunità che rifiutò l'uso dei propri spazi per riunioni di anarchici, e impiegò un servizio d'ordine per escludere gli anarchici Black Bloc dalle proprie marce.

La Dan di New York era molto diversa: era in tutto e per tutto un gruppo anarchico. Ma si trovò presto nei guai per aver rifiutato di seguire le orme della Dan di Los Angeles.

Subito dopo l'A16,³ per esempio, la Nyc Dan e un gruppo alleato - New York Reclaim the Streets - si unirono a vari gruppi di immigrati messicani per organizzare una marcia del 1° maggio a Lower Manhattan. Doveva essere un evento del tutto pacifico e autorizzato, con bande musicali e pupazzi giganti. Eppure, quando i manifestanti si radunarono a Union Square, apparve un gruppetto di una quindicina di Black Bloc, che a quanto pare erano lì solo per fare atto di presenza anarchica all'evento. Prima ancora che la marcia iniziasse, la polizia si avventò su di loro e ne arrestò una dozzina.⁴ Gli organizzatori messicani erano furiosi, ma non con la polizia: con gli altri organizzatori della Dan, che accusavano di aver messo in pericolo la loro gente - tra cui molti immigrati clandestini - consentendo la presenza dei Black Bloc. Giurarono di non collaborare mai più con la Dan.

È evidente che quando la polizia sferra attacchi preventivi di questo tipo, fomentare divisioni è uno degli obiettivi. La polizia newyorkese si è dimostrata molto abile in questo

gioco, e durante le marce più delicate dei gruppi di colore ha l'abitudine di arrestare uno o due anarchici bianchi con accuse fasulle. Un anno dopo la marcia del 1° maggio, durante un corteo del dicembre 2000 che chiedeva clemenza per Leonard Peltier - l'attivista nativo americano accusato di aver sparato a due uomini dell'Fbi - d'un tratto la polizia si infilò nel corteo e trascinò via quattro anarchici (a volto scoperto). Una di loro fu accusata di possedere un megafono a batteria senza l'apposito permesso, gli altri di aver opposto «resistenza all'arresto». Le ragioni della marcia toccavano un tema molto sensibile, e tutti si erano sforzati di evitare qualsiasi provocazione: nessuno degli anarchici era mascherato, la donna con il megafono non lo stava usando ma lo trasportava semplicemente (e comunque, come molti fecero osservare, non esistono permessi da richiedere per cose del genere). Tuttavia, non importava davvero che tutti sapessero che gli arresti erano un pretesto e servivano in realtà ad alimentare il dissenso. In seguito, molti attivisti la cui strategia si era basata sulle alleanze con gruppi di colore (compresi in questo caso vari ex membri di Love & Rage, nel frattempo diventati maoisti) sostennero che la semplice presenza di anarchici vestiti di nero potesse essere considerata una provocazione. Di conseguenza, quegli attivisti finivano spesso per negare il principio stesso dell'azione diretta.

Qualunque fossero le ragioni di fondo, tuttavia, è cruciale sottolineare un aspetto: i gruppi come la Dan erano composti in maggioranza da bianchi. Particolarmente notevole era

l'assenza di afroamericani. Per gran parte della sua storia, la Nyc Dan ha avuto un solo membro nero, in un nucleo attivo di circa cinquanta membri. Questo non vuol dire che il gruppo fosse composto esclusivamente da bianchi: c'era sempre un buon numero di latinoamericani (benché provenienti più da Brasile e Argentina che non, per esempio, dal Messico o da Porto Rico), e una quota ancora maggiore di attivisti di origine sudest asiatica (cinesi, taiwanesi, coreani) o mediorientale (turchi, egiziani, iraniani). Eppure la somma di queste persone raramente superava un terzo dei membri attivi. Quanto agli altri, se avevano un'identità etnica autocosciente era probabilmente ebraica o irlandese. Se la Dan era certamente più variegata dal punto di vista etnico rispetto per esempio alla Sds degli inizi, in una città cosmopolita come New York la cosa stonava parecchio.

Dilemmi del privilegio che non sono necessariamente razziali

Tornerò più volte sulle questioni specificamente razziali. Qui mi preme sottolineare che tali dilemmi non sono semplicemente un effetto del razzismo: sorgono ogni volta che un movimento tenta di opporsi a situazioni di estrema sperequazione sociale. Invariabilmente, chi sta in fondo alla gerarchia sociale, e ha più ragioni di volersi opporre a quelle diseguaglianze, tenderà anche ad avere la gamma più ristretta di armi a disposizione con cui farlo. Inevitabilmente questo genera infiniti dilemmi morali per le persone il cui privilegio permette loro di ribellarsi.

Non è un fenomeno nuovo: c'è una vasta letteratura sul tema. Eric Wolf (1969), per esempio, osservava che in ogni rivolta contadina della storia la spina dorsale degli eserciti di guerriglia è sempre la classe media contadina; perché lo strato più povero della società non ha i mezzi per portare avanti un'insurrezione protratta, e i più ricchi non sono abbastanza motivati. Analogamente, E.P. Thompson (1971) e altri hanno dimostrato che i pilastri delle «rivolte del pane» della prima Età moderna - in realtà eventi molto simili a quella che oggi chiameremmo azione diretta - tendevano a provenire dalle più prospere tra le classi lavoratrici: né borghesi né mendicanti, ma membri della rispettabile working class. In effetti gran parte della prima letteratura sui movimenti radicali sembrava ritenere impossibile che i più oppressi diventassero veri rivoluzionari.

Karl Mannheim (1929, e cfr. Norman Cohen 1957), per esempio, sosteneva non solo che i più oppressi tendono a non impegnarsi in rivolte prolungate, ma che il loro modo di immaginare alternative sociali tende a essere assoluto e millenaristico. Se lo strato intermedio «si disciplinava tramite una cosciente coltivazione di sé che vedeva nell'etica e nella cultura intellettuale la sua principale autogiustificazione» (1929, p. 73), sviluppando utopie razionali, i più marginalizzati tendevano a favorire una sorta di visione estatica di rottura improvvisa e totale. Mannheim lo chiamava «millenarismo», «una struttura mentale tipica dei contadini oppressi, dei vagabondi e dell'incipiente "proletariato straccione", [e] di predicatori passionali e fanatici» (1929, p. 204).⁵ Di conseguenza, quando gli elementi più poveri arrivavano a ribellarsi, tendevano a farlo in nome di qualche grande visione millenaristica, nella fiducia che il mondo come lo conosciamo sarebbe presto finito in un sol colpo e le gerarchie esistenti sarebbero state spazzate via. Ora, se pochi oggi credessero all'idea che i poveri vivano in un eterno presente o siano incapaci di pianificare per il lungo periodo, Mannheim non ha però tutti i torti. I movimenti rivoluzionari hanno sempre avuto la tendenza a trarre la maggior parte della loro tempra e motivazione proprio da quegli «strati intermedi». Quantomeno, c'è sempre stato uno scarto, sotto questo profilo, tra coloro che soffrivano di più in una società ingiusta e quelli maggiormente capaci di organizzare un'opposizione efficace e prolungata. In altri termini, quelli

«più vessati» - come va di moda dire oggi tra gli attivisti - dalle strutture feudali o capitaliste non si organizzavano quasi mai apertamente contro di esse. Si potrebbe sostenere, come fa Jim Scott (1985, 1992), che la resistenza invisibile dei più poveri sia una grande forza sottovalutata nella storia del mondo - e certamente non si sarebbe in torto. Ma raramente questa resistenza assume la forma di aperta ribellione.

Quando quelle disgiunzioni vengono sovrapposte a principi di differenza più profondi - come razza, cultura, etnia - diventano molto più visibili. Ma sono convinto che esisteranno sempre, in una forma o nell'altra: sono semplicemente uno degli inevitabili effetti collaterali della disuguaglianza sociale.⁶

Naturalmente, nel caso del movimento antiglobalizzazione una percezione comune è che non si tratti neppure di membri di uno strato intermedio, ma di membri dell'élite. Questa idea si è anzi talmente radicata che è diventata opinione comune non solo tra i commentatori di orientamento conservatore, ma in certa misura nell'intera opinione pubblica. Prima di proseguire, dunque, vorrei esaminare brevemente questa percezione: che naturalmente rappresenta un fenomeno sociale per conto proprio.

Il mito dei ragazzi di buona famiglia

Lo stereotipo dice più o meno così: il nucleo del «movimento antiglobalizzazione» è composto da adolescenti ricchi o altoborghesi, «figli dei trust fund» che possono permettersi di passare la vita a spostarsi da un summit all'altro e combinare guai. Per certi versi, l'accusa era prevedibile: il populismo di destra negli Stati Uniti si basa in gran parte sull'accusa che i liberal appartengano a un'élite altoborghese i cui valori sono profondamente alieni a quelli degli americani della classe lavoratrice. Non sorprenderebbe che, di fronte ai radicali di sinistra, il primo istinto di un opinionista radiofonico di destra fosse di dare per scontato che, se i liberal sono benestanti, i rivoluzionari devono essere ricchi sfondati. D'altro canto, esaminando i precedenti, si scopre che tra i primi a fare queste affermazioni - e si era più o meno all'epoca delle convention dei Democratici e dei Repubblicani nell'estate del 2000⁷ - furono le autorità delle città in cui erano previste dimostrazioni (per esempio il sindaco di Los Angeles e il capo della polizia di Philadelphia, John Timoney) in un tono che senza dubbio insinuava un accesso a informazioni sociologiche che non potevano aver ricevuto. Erano in effetti le stesse figure politiche che immediatamente dopo ordinarono alla polizia di attaccare quelli che, anche in base a definizioni convenzionali, erano dimostranti in larga parte non violenti. La cosa lascia certamente perplessi, soprattutto dal momento che molti poliziotti di Seattle avevano dapprima esitato di fronte a

ordini analoghi. Poiché nello stesso periodo sembrò diffondersi una serie di dicerie secondo cui gli attivisti aggredivano la polizia con acido e urina, ci si deve chiedere se non fosse in atto una campagna più calcolata per fare appello ai pregiudizi di classe degli stessi poliziotti. Il messaggio, alle convention e in altre mobilitazioni, sembrava essere: «Non ritenerti un tizio della classe operaia pagato per proteggere un mucchio di banchieri, politici e burocrati del commercio che ti disprezzano; pensala invece come un'occasione per prendere a botte i loro figlioletti viziati». Un'interpretazione che sarebbe perfetta per gli obiettivi dei politici, perfetta davvero: perché neppure loro volevano che la polizia ferisse o uccidesse i manifestanti. Che questo tipo di immagini emerga da fonti dell'intelligence della polizia - che tendono a fare molto affidamento sulle unità di ricerca di agenzie di sicurezza private e think tank conservatori, e spesso a riprodurre forme molto bizzarre di propaganda di destra - o che la polizia ascoltasse davvero i conduttori radiofonici conservatori, è impossibile da stabilire in questo frangente.⁸ Se non altro, gli attivisti dei principali summit, da allora in poi, hanno sempre riferito più o meno le stesse accuse da parte della polizia, come mi ha riassunto un amico: «Siete solo un mucchio di ragazzi ricchi che si coprono la faccia così i vostri paparini non vi vedranno al telegiornale quando andate a spaccare tutto, e poi tornate nelle vostre ville e vi riguardate in televisione e ridete di noi».

Se non altro, le dicerie si sono fatte molto coerenti.

Allora: chi sono davvero gli attivisti?

LAVORO E ISTRUZIONE

Quel che segue non è basato su alcuna metodologia statistica, ma avendo tracorso ormai sette anni negli ambienti degli anarchici e di altre persone coinvolte nell'azione diretta, penso di essere in grado di fare alcune generalizzazioni preliminari. La prima è che gli attivisti provenienti da famiglie ricche sono estremamente rari. In termini di situazione economica, anzi, gli anarchici tendono a diversificarsi molto. Se c'è qualcosa che li distingue dalla maggioranza degli americani è che hanno molta più probabilità di aver frequentato il college. Molti ovviamente sono ancora studenti, ma il nucleo degli attivisti sembra composto da quelli che potremmo chiamare poststudenti: giovani uomini e donne che hanno terminato il college, ma vivono ancora in certa misura come studenti, almeno nel senso che non lavorano dalle nove alle cinque, sperando di far carriera, e non hanno figli.

Devo però sottolineare che, se questo è il nucleo del movimento, di certo non è la maggioranza schiacciante. A New York, per esempio, esiste un gruppo di madri anarchiche. La tipica riunione della Nyc Dan vede la partecipazione di liceali e pensionati, oltre a, per esempio, squatter quarantenni, molti dei quali non hanno proseguito gli studi dopo le superiori. E la Nyc Dan era considerata da molti altri attivisti decisamente esclusiva dal punto di vista

sociale. Più ci si avvicina alla scena squatter e più si incontrano attivisti privi di istruzione formale, che diventano la quasi totalità dei casi quando si arriva al livello dei «travelers»: per lo più adolescenti e ventenni, fuggiti di casa o senz'atetto per scelta, che si spostano di città in città. È viva ancor oggi, come all'epoca della Prima guerra mondiale, la ricca cultura dei senz'atetto e dei vagabondi che si spostano sui treni merci. E allora come oggi, la maggior parte di costoro si considera anarchica. Molti sono orfani o fuggitivi provenienti da famiglie molto modeste, con scarso accesso all'istruzione; eppure molti di loro sono lettori avidi. Molti sono esperti di teoria radicale: spesso, nella mia esperienza, qualche variante del situazionismo francese. Se i «travelers» sono numericamente un elemento piuttosto minoritario nel movimento, e alquanto marginale (la maggior parte di loro detesta le riunioni), è probabile che siano molto più numerosi nelle mobilitazioni di massa rispetto alle persone i cui genitori hanno acceso un trust fund. Rivestono inoltre una grande importanza simbolica, perché incarnano una sorta di modello romantico di esistenza autonoma - si cibano di avanzi, rifiutano gli impieghi retribuiti - che rappresenta un ideale possibile per chi desidera ritagliarsi un'esistenza al di fuori della logica capitalistica.

Ci sono poi coloro che si uniscono volontariamente a questo mondo: di solito sono laureati, a volte hanno abbandonato gli studi ma provengono da una classe sociale molto superiore. È questo il tipo di universo celebrato in

popolari libri sull'anarchismo, come il romanzo *Evasion* (2001) di CrimethInc, un semifantasy in cui ragazzini bianchi e punk della classe media lasciano gli studi per entrare in quel mondo, cibandosi di spazzatura e degli avanzi della società industriale.⁹ Una vita di questo tipo può rappresentare una visione di purezza morale, il rifiuto totale di una società industriale vista come macchina per la produzione di enormi quantità di rifiuti. Nella misura in cui si ritiene ormai impossibile uscire semplicemente dal sistema e crearsi un'esistenza autonoma nei boschi,¹⁰ il meglio che si possa fare è nutrirsi dei suoi rifiuti. Molti dumpster divers («rovistatori di cassonetti») vanno abbastanza orgogliosi del fatto che riescono a mantenere una rigorosa dieta vegetariana pur cibandosi di spazzatura. Molti anarchici più giovani, quelli più «convinti», seguono il loro esempio in misura maggiore o minore. A New York c'è un giovane di nome Thaddeus che afferma di sopravvivere con circa cinque dollari al mese, occupando edifici vuoti finché la polizia lo espelle, cibandosi dai cassonetti e nel frattempo pubblicando, con alcuni amici, una guida mensile agli eventi gratuiti in città. Thaddeus frequenta regolarmente la scena dell'azione diretta. Il suo è un caso estremo, e di conseguenza è visto come una figura eroica, ma molti considerano la sua come la «vera vita» che la maggior parte di noi non vive. Se sono pochi a ricorrere alla prostituzione o al furto, essi rispondono comunque a una severa etica del taccheggio, in base alla quale è legittimo rubare solo nelle

grandi catene, mai nei negozi a conduzione familiare, se è possibile evitarlo.¹¹ Pratiche come il dumpster diving sono considerate normalissime nei circoli anarchici. Nella cucina degli uffici newyorchesi dell'Independent Media Center (Imc) per molti anni è rimasto appeso l'orario che indicava a che ora i ristoranti del quartiere erano legalmente obbligati a gettare via il sushi. Gli attivisti in bicicletta facevano il giro delle strade per raccogliere grandi quantità di sushi ancora perfettamente avvolto nella plastica, e lo depositavano nel frigorifero dell'Imc. A un altro indirizzo si trovano pagnotte e bagel perfettamente commestibili. Come spesso fanno osservare prima delle grandi mobilitazioni gli attivisti di Food Not Bombs, non c'è il minimo problema a reperire cibo gratis per diecimila persone in una città come New York, a patto di volersi impegnare; più difficile è reperire le posate.

Va anche osservato che qui è in atto una contronarrazione. La maggioranza degli attivisti, che cercano di raggiungere un qualche compromesso con l'economia convenzionale, liquidano con la stessa facilità i traveler, gli squatter e i dumpster diver con epiteti che sottolineano il disgusto, come «crusties», «cruddies», «gutter-punks», protetti dal privilegio della pelle bianca, o come ragazzini della classe media che giocano a fare i poveri in un modo che offende la vera miseria dei senzatetto.¹² Ma spesso la critica è mista a una sorta di rispetto ambiguo.

La maggioranza degli attivisti - e di nuovo uso il termine «attivista» come abbreviazione di «anarchico o altra persona

coinvolta in politiche di azione diretta di ispirazione anarchica» - ritiene di dover scendere a qualche compromesso con l'ordine economico esistente. La maggior parte di questi ritiene che il modo concreto in cui lo si fa sia questione di preferenze personali. È abbastanza raro oggi, secondo la mia esperienza, sentire le stesse accuse di essersi «svenduti», del compromesso come tradimento, che erano tanto diffuse negli anni Sessanta e Settanta. Ovviamente, se uno di questi attivisti diventasse un portavoce di Monsanto o un broker di borsa, comprometterebbe senz'altro le sue credenziali di attivista. Ma si tratterebbe di casi particolarmente eclatanti.¹³ Naturalmente anche qui ci sono eccezioni. Più sono radicali le proprie scelte, più è probabile che si taglino i ponti con chi vive in modo più confortevole o compromesso.

Gli attivisti più anziani (sopra i trent'anni ma soprattutto sopra i quaranta) che hanno la maggiore probabilità di avere un impiego a tempo pieno spesso lavorano in settori centrati sulla diffusione di conoscenze e idee. A New York conosco una manciata di scrittori e giornalisti, molti insegnanti (soprattutto della scuola dell'obbligo e del liceo), bibliotecari, persino un consulente occupazionale di un liceo, e molti sono legati in un modo o nell'altro all'industria editoriale (un'occupazione tradizionale per i radicali). Alcuni sono direttori di teatro, commediografi, coreografi e altri artisti. Un numero sorprendentemente piccolo, nella mia esperienza, lavora a tempo pieno per le Ong (o almeno è così sul versante dell'azione diretta vera e propria). Gli attivisti

più giovani - la maggioranza, che vive in quella sorta di quasi adolescenza estesa che ho chiamato il mondo dei «poststudenti» - tende ad avere il genere di lavoro part-time che consente una grande flessibilità di orari. Non solo perché la natura mutevole del mercato del lavoro negli Stati Uniti ha reso più difficile trovare impiego a tempo pieno - molti di costoro fanno lavori temporanei - ma anche perché la flessibilità è molto importante per loro. Alcuni maturano una competenza specifica e trasferibile: imparano a fare i baristi o a progettare siti web, diventano tecnici delle luci o del suono, accumulano esperienza nel catering. Sono tutte competenze che agevolano il reperimento di una serie di impieghi a breve termine, per una settimana o un mese. (Anche il lavoro di musicista offre flessibilità, ma si guadagna così poco che non si riesce a mantenersi con un part-time.) Alcuni lavorano in imprese che vedono di buon occhio gli attivisti: quasi sempre ristoranti vegani o negozi di cibo macrobiotico. Altri diventano ingegneri civili.¹⁴ C'è poi una manciata di organizzatori a tempo pieno che lavorano per gruppi di attivisti come la Rainforest Action Network, la Ruckus Society, vari gruppi pacifisti o sindacati, o programmi di scambio di aghi, benché notoriamente questi lavori rendano poco e gli attivisti dai mezzi più modesti spesso non possono permettersi di svolgerli. Molti di questi lavori non sono retribuiti affatto, ma gli attivisti li svolgono su base volontaria e part-time.

Nelle prossime pagine cercherò di raccontare la vita di un attivista idealtipico, generalizzando a partire da persone che

ho conosciuto nella Dan, nel Clac, nell'Acc, nell'Imc e gruppi analoghi nel nord-est degli Stati Uniti tra il 2000 e il 2003 circa. È giocoforza un esercizio ipotetico, perché parte dall'assunto che la storia resterà uguale a se stessa (il che è improbabile); ma proiettando sul futuro le tendenze attuali potrebbe venir fuori qualcosa del genere:

Il nostro idealtipico promotore dell'azione diretta si avvicinerà alla politica negli anni del liceo, in particolare attraverso la scena punk, oppure al college, diventando attivo nelle organizzazioni del campus. Dopo essersi laureato o aver interrotto gli studi, passerà da uno a dieci anni in un intenso coinvolgimento nei gruppi attivisti. Nei primi anni frequenterà regolarmente le riunioni, anche quattro o cinque a settimana (quattro o cinque al giorno, subito prima di un'azione), solitamente in una serie di gruppi diversi, e intanto si manterrà con lavori saltuari o part-time. Questa prima fase è molto intensa e quasi insostenibile nel lungo periodo. Quasi sempre l'attivista la interrompe, in un modo o nell'altro. Per esempio potrà passare sei mesi a fare attivismo nella propria città, e poi passare qualche mese lavorando per guadagnare; poi, una volta risparmiato a sufficienza per comprare un biglietto aereo, partirà per qualche località lontana, per aiutare a creare un Imc in Sudamerica, per svolgere lavoro umanitario nella Striscia di Gaza o in Chiapas; frequenterà la scena squatter in Europa o parteciperà a un tree-sit. Molti, in questa fase, sono in viaggio per metà del tempo.

Oppure, per tenersi sano di mente, l'attivista si getterà di tanto in tanto in un'attività completamente diversa - un progetto artistico, un'intensa storia d'amore - per poi riapparire qualche mese dopo. Potrà lavorare per alcuni mesi in una fattoria biologica, un'usanza così diffusa che è stato coniato un acronimo per descriverla: Woof (Work on an Organic Farm).¹⁵ Chi concentra tutte le energie in un solo luogo tende spesso a bruciarsi completamente dopo un anno o due, e se ne va per esasperazione; oppure trova un altro progetto, internazionale o legato a una comunità, e vi si concentra a spese di tutto il resto. Di conseguenza, gruppi come la Nyc Dan sono giunti a essere composti da un nucleo attivo e da una specie di penombra di attivisti semipensionati, che non partecipavano più alle riunioni ma si presentavano alle azioni o alle feste; mettendo a disposizione le loro esperienze e i loro contatti alle persone con cui comunicavano ancora.

Gli anarchici più giovani che non vivono negli squat - e la maggioranza di loro non ci vive - spesso abita in case o appartamenti collettivi, spesso in quartieri poveri o nei quartieri degli artisti in fase di gentrificazione. Alcuni vivono negli uffici delle organizzazioni: varie persone vivevano all'Imc di New York tra il 2000 e il 2003, e altri nel Walker Space, una sorta di distaccamento dell'Imc che ospitava un teatro e uno studio televisivo. Quelli che potevano permettersi un appartamento spesso ne mettevano a disposizione alcune stanze per le attività del movimento.

Alla fine, quasi tutti si riducono a una sorta di semipensionamento. Quelli che diventano attivisti di professione si ritrovano spesso in un contesto sociale diverso. Alcuni vanno all'università; restano coinvolti nel movimento per qualche anno e poi, impegnati con il lavoro e le pressioni della carriera, abbandonano completamente l'attivismo.¹⁶ Altri hanno figli o si sposano - spesso con non attivisti - o iniziano a lavorare a tempo pieno. Certo, ci sono quelli che nonostante tutto ciò mantengono una presenza costante, ma di solito è perché hanno trovato una carriera che gli consente di tenersi vicini all'universo degli attivisti (per esempio diventano avvocati del lavoro e offrono consulenza agli anarchici; oppure aprono una libreria specializzata in testi di argomento radicale; oppure perché continuano a vivere negli alloggi collettivi, o negli squat, o in una comunità intenzionale); oppure, perché imparano a limitare il proprio attivismo a un singolo progetto gestibile. Quest'ultima impresa è ardua, perché l'attivismo richiede molto tempo libero. Il segreto per restare coinvolti, nel lungo periodo, consiste nel riuscire a resistere alla tentazione di impegnarsi troppo. A quanto ho potuto vedere, ci riescono in pochi.

Nel periodo che va da poco prima dei quarant'anni a dopo i cinquanta si assiste tipicamente, dunque, a un ritiro completo o quasi completo dall'attivismo. Ma se le tendenze del passato sono destinate a ripetersi, per alcuni arriva un periodo di nuovo impegno: quando i figli sono al college, quando si divorzia o si va in pensione, ci si può

trovare risucchiati nel mondo dell'attivismo, almeno per brevi periodi, e all'inizio con molta intensità.

RETROTERRA E TRAIETTORIE DI CLASSE

Ho affermato che l'unico senso in cui le persone coinvolte nell'azione diretta sono definibili come appartenenti a un'élite è quello relativo all'istruzione: la grande maggioranza ha avuto accesso all'istruzione superiore.

Per il resto, se osserviamo il retroterra e le traiettorie di classe, incontriamo una spiccata varietà. Neanche in questo caso ho condotto sondaggi, ma dalla mia esperienza personale posso dire che nel nord-est degli Stati Uniti l'effettivo numero di attivisti dotati di trust fund si può contare sulle dita di una mano. Sono molti meno rispetto, per esempio, agli attivisti i cui genitori sono militari di carriera, un numero sorprendentemente alto. Ma in ambo i casi parliamo di cifre basse in senso assoluto.

In un'ottica più ampia, mi sembra che gli ambienti degli attivisti si possano definire un luogo d'incontro tra elementi delle classi professionali e figli della classe lavoratrice. I primi sono figli di colletti bianchi che rifiutano lo stile di vita dei genitori: la figlia di un ragioniere che sceglie di dedicarsi alla carpenteria, la figlia di un veterinario che si dà al graphic design, il figlio di un quadro aziendale che sceglie di diventare un ingegnere civile o un attivista di professione. Gli altri sono figli di colletti blu che frequentano l'università.

In termini storici, entrambe le categorie corrispondono a uno stereotipo classico. Il primo rappresenta la tradizionale base di reclutamento per la bohème artistica; se non i figli della borghesia, come spesso li si considerava nella Parigi del 1850, quando nacque il termine «bohémien», allora figli delle élite amministrative o professionali, che vivono in una povertà volontaria sperimentando forme di vita più gradevoli, artistiche, meno alienate. Il secondo rappresenta il classico stereotipo del rivoluzionario, soprattutto nel Sud del mondo: figli delle classi lavoratrici (operai, contadini, persino piccoli commercianti) i cui genitori hanno lottato tutta la vita per mandarli all'università, o che sono riusciti a istruirsi quanto i borghesi con i propri sforzi, per poi scoprire che livelli borghesi di istruzione non garantiscono l'accesso alla borghesia, e spesso non garantiscono alcun tipo di impiego. Si possono fare un'infinità di esempi tra i ranghi degli eroi rivoluzionari dell'ultimo secolo: da Mao (figlio di contadini diventato bibliotecario) a Fidel Castro (avvocato disoccupato di Cuba) e così via. In effetti, sia i circoli bohémien sia quelli rivoluzionari sono storicamente un punto d'incontro di entrambe le categorie.

Ovviamente questo ritratto è molto schematico. Anzitutto omette interamente alcuni gruppi significativi: per esempio coloro che hanno adottato stili di vita bohémien perché i loro genitori erano bohémien, o i figli degli attivisti di professione. Non va sottovalutato il livello di ereditarietà di padre in figlio in queste sottoclassi. Inoltre: se lo stereotipo del bohémien come ragazzo ricco – che si paga l'assenzio di

nascosto con i soldi dei genitori, e alla fine muore di stravizi o torna nel consiglio di amministrazione dell'azienda di papà - è molto simile allo stereotipo dell'attivista come figlio del trust fund, probabilmente è altrettanto inaccurato. Certamente in entrambi gli ambienti ci sono stati figli dell'alta borghesia, tanto più influenti grazie ai loro soldi e ai loro contatti. Ma gli ambienti bohémien degli ultimi centocinquant'anni non sono mai stati composti primariamente dai figli delle classi agiate o professionali. Come ha mostrato Pierre Bourdieu (1993), la base sociale della cultura bohémien ottocentesca in Europa emerse in parte tramite gli stessi processi che diedero vita ai rivoluzionari sociali nel Sud del mondo: tra i figli di talento dei contadini, per esempio, che avevano tratto profitto dal nuovo sistema educativo francese, e poi si erano trovati esclusi lo stesso dalla cultura delle élite. Inoltre, questi ambienti tendevano a sovrapporsi parzialmente. La bohème era piena non solo di intellettuali della classe lavoratrice e di eccentrici autodidatti, ma anche di veri e propri rivoluzionari. L'amicizia tra Oscar Wilde e Pëtr Kropotkin non era atipica: anzi potrebbe essere considerata emblematica. Analogamente, i circoli rivoluzionari sono sempre stati pieni di figli del privilegio che rifiutavano i valori paterni: Karl Marx (figlio di un avvocato, diventato giornalista spiantato) ne è l'esempio archetipico. Per ogni Mao c'era uno Zhou Enlai, e anche Castro ebbe il suo Che. La costituzione di entrambi gli ambienti è perciò molto simile. Il che probabilmente contribuisce a spiegare perché

gli artisti sono sempre stati così attratti dalla politica rivoluzionaria.

Tutto ciò vale la pena di essere ricordato soprattutto perché c'è sempre chi tenta di tener distinti i due ambiti. Negli anni Novanta, per esempio, l'ecologista sociale Murray Bookchin gettò il guanto della sfida in un saggio intitolato *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Divide* (Anarchismo sociale o anarchismo come stile di vita: un divario incomponibile), in cui sosteneva che la teoria anarchica ha sempre avuto due fonti, la tradizione individualista che risale a figure bohémien borghesi come Stirner, e l'anarchismo sociale emerso dal movimento dei lavoratori, con Proudhon, Bakunin e Kropotkin:

Quasi nessuno degli anarcoindividualisti esercitò influenza sulla classe operaia emergente. Esprimevano la propria opposizione in forme del tutto personali, soprattutto in feroci trattati, con atteggiamenti scandalosi e stili di vita aberranti nei ghetti culturali del fin de siècle newyorkese, parigino e londinese. Il credo dell'anarchismo individualista restò in gran parte uno stile di vita bohémien, impegnato soprattutto nelle rivendicazioni di libertà sessuale (l'«amore libero») e innamorato delle novità nell'arte, nel comportamento e nell'abbigliamento (Bookchin 1997).

Anche quelli che negli anni Novanta dell'Ottocento lanciavano bombe e assassinavano capi di Stato, afferma Bookchin, non erano anarchici sociali (ed è vero che quasi

mai sembravano appartenere a gruppi organizzati), ma individualisti estremi che sfogavano una rabbia personale. Se Bookchin non approfondisce più di tanto la questione – il suo saggio è più che altro una piattaforma per un attacco sferrato contro John Zerzan, Bob Black e Hakim Bey – le ripercussioni pratiche sembrano condurre nella stessa direzione di Ranjanit: un rifiuto di ogni «cultura attivista» esistente in quanto prodotto del privilegio borghese, lontano dagli individui realmente oppressi.

Questo articolo, come si potrà immaginare, ha attirato un'infinità di critiche e ha scagliato un anatema sopra il nome di Bookchin in vaste aree del movimento anarchico. In effetti mi sembra che la premessa sia semplicemente errata: il divario non è incomponibile. Non c'è mai stato nulla di lontanamente incomponibile in esso. Direi anzi che il problema principale per le aspiranti coalizioni rivoluzionarie è che uniscono sempre persone che si ribellano primariamente all'alienazione e persone che si ribellano primariamente all'oppressione, e che il dilemma è sempre come sintetizzare i due obiettivi.

Arte e alienazione

Uno dei miei ricordi più vivi della Nyc Dan è una delle prime riunioni, in cui discutemmo della possibilità di organizzare una raccolta fondi. Qualcuno annunciò di aver affittato uno spazio per uno spettacolo di beneficenza e chiese se qualcuno dei presenti avesse abilità o talenti particolari. Quasi tutti alzarono la mano. Alla fine, il «facilitatore» chiese a tutti di annunciare cosa sapevano fare: c'erano poeti, scenografi, mangiafuoco, membri di cori a cappella, danzatori, artisti performativi, chitarristi, ballerini di flamenco, cantanti punk, prestigiatori... Di quarantadue persone presenti nella stanza, scoprimmo che soltanto cinque non avevano un talento particolare. Era tanto più straordinario perché la Dan - a differenza per esempio di Reclaim the Streets, un gruppo newyorkese alleato - non era neppure considerato un gruppo con particolari tendenze artistiche, secondo gli standard degli attivisti. In generale, la scena dell'azione diretta è dominata da persone attive anche nel campo dell'espressione creativa: musicisti, burattinai, attori di teatro, fumettisti, pittori. Questa caratteristica potrebbe derivare anche dall'etica fai-da-te della cultura punk, oltre che dalla creatività artigianale su piccola scala della cultura hippie.¹⁷

Un esempio particolarmente significativo

Il padre di Glass è poliziotto, sua madre è istruttrice di aerobica e yoga. Al liceo Glass era una punk che si faceva i vestiti da sola, creazioni elaborate a partire da stracci e abiti vecchi. Mi racconta che ricorda di essere stata presa in giro dai «fashion punk», ragazzi ricchi che compravano i vestiti già strappati in costose boutique, ed erano davvero ridicoli, inconsapevoli di dimostrarsi infedeli allo spirito stesso di ciò che facevano. Si è pagata il college soprattutto vincendo concorsi di scrittura. Dopo la laurea ha lavorato brevemente per una rivista illustrata di ecologia, ha perso il lavoro quando la rivista è fallita (ma anche prima non la pagavano quasi mai) e ora, poco dopo i venticinque anni, alterna il lavoro come cameriera alle avventure nell'attivismo. Vive negli squat tra Cleveland, Buenos Aires e Honolulu, e ogni tanto scrive per riviste a tiratura nazionale. Il suo traguardo, dice, è comprare dei terreni e passare almeno metà del tempo in una fattoria di permacultura a gestione collettiva.

Personaggi come questo potrebbero essere definiti, come ho già detto, intrappolati in una sorta di adolescenza sociale sospesa. Dopotutto, in America, tutti da bambini svolgono attività creative (anzi a scuola si è costretti: dalla pittura con le dita alle recite scolastiche). Normalmente, terminata l'adolescenza ci si aspetta che una persona rinunci a tutto questo. Gli adulti, a meno che non abbiano la fortuna di trovare un lavoro creativo, dovrebbero esprimersi soprattutto

attraverso il consumismo, o magari qualche hobby, in particolare dopo essere andati in pensione. A mio avviso però questo elemento contribuisce a spiegare uno dei grandi paradossi della politica radicale. Si potrebbe dire che l'adolescenza, per la maggior parte degli americani, è la fase in cui si è simultaneamente più alienati e meno alienati. È per questo che la rivoluzione viene a volte definita un superamento definitivo dell'adolescenza dell'umanità - il taglio netto con il passato che finalmente ci salverà dalla nostra personale alienazione - o l'alba di una sorta di eterna adolescenza, «l'inizio della storia». Per la maggior parte di noi, che non viviamo entro i confini di una società divisa in caste e corporazioni, l'adolescenza è il periodo del potenziale: quello in cui potremmo fare, o essere, quasi ogni cosa. La maturità, l'età adulta, non è tanto questione di accettare il proprio ruolo (come segretaria, guardia di sicurezza, manager di fondi o meccanico), quanto, ancor più, di venire a patti con tutte le cose che non diventeremo mai: rock star, sciatori olimpici, reporter giramondo, prima donna presidente e così via. L'unico celebre (e notoriamente minimale) tentativo di Marx di definire il comunismo lo identifica quasi completamente con questa libertà di non scegliere: poter andare a pesca al mattino, guidare un gregge nel pomeriggio e scrivere recensioni all'ora di cena, e tutto ciò senza mai diventare pescatori, pastori o critici. Ogni persona è genericamente un essere umano, non definito dal proprio ruolo attuale. In termini contemporanei, un eterno adolescente.

Questo non vuol dire che gli attivisti siano immaturi; a meno che per maturità si intenda la rinuncia alla creatività e agli orizzonti di possibilità, la rassegnazione a una vita di noia insostenibile e asservimento quotidiano. Ma non trovo utile nemmeno vederla nei termini di una «resistenza», almeno nel senso accademico convenzionale per cui, poiché il potere è la realtà ultima, ogni modalità di prassi può essere vista solo come riproduzione del potere o resistenza al potere.¹⁸ Per questo mi sembra più utile tornare alle tradizioni intellettuali alternative che la maggior parte degli attivisti preferisce, e considerare cruciale l'equilibrio tra la rivolta contro l'alienazione e la rivolta contro l'oppressione.

Stili di bohème

Gli hippie degli anni Sessanta, e poi il movimento punk tra i Settanta e gli Ottanta, sono stati considerati i primi movimenti di bohème di massa:¹⁹ una diffusione su vasta scala dell'ideale bohémien del sacrificio delle comodità borghesi in favore di una ricerca di spontaneità, creatività e piacere. Oppure potremmo definirli i momenti in cui le forme della bohème hanno assunto l'aspetto di movimenti di massa. C'è ovviamente un corposo dibattito sul significato di tutto questo: fino a che punto rappresenti una forma di resistenza (es. Hebdige 1979), fino a che punto questi movimenti siano davvero l'avanguardia del consumismo, in quanto esplorano aree dell'esperienza che nella generazione successiva potranno essere efficacemente mercificate (Campbell 1987). Per me, tuttavia, uno degli aspetti più interessanti è fino a che punto queste categorie storicamente delimitate siano diventate di fatto permanenti e considerate modalità dell'essere. L'impressione, oggi, è che non smetteranno mai di esserci punk e hippie:

Estratto dai quaderni, inverno 2001

Breve excursus sui termini «punk» e «hippie»

Nessuno si definirebbe mai con questi nomi. Non ho mai sentito nessuno dire «Io sono un punk» o «Io sono un hippie». Sono termini usati per descrivere altre persone. Nei circoli della East Coast, chiamare hippie qualcuno vuol

dire sempre canzonarlo, almeno un po'; e questo benché sovente lo stesso parlante possa essere considerato tale, da un altro punto di vista: per esempio, quando Brooke ha detto della nuova sede Dan di Santa Cruz, «probabilmente è un mucchio di hippie e ottusi, ma noi gli vogliamo bene lo stesso». Oppure: «Quando proponi di organizzare un gruppo di percussionisti, stai parlando di percussionisti bravi o solo di tamburi hippie?». Il termine «punk», invece, non è quasi mai dispregiativo; tende a essere usato in modo semplicemente descrittivo, per esempio: «Sto parlando di Laura. Sai, quella ragazza punk con i capelli verdi?».

Eppure sono poche le persone classificabili con facilità in queste categorie. Alcune però ce ne sono. Ariston, con la sua acconciatura mohicana, è chiaramente un punk; è difficile non vedere Neala come una hippie (anche se il suo compagno è decisamente gothic). Ma questi sono casi estremi. La maggior parte delle persone somiglia per esempio a Warcry, che indossa felpe sporche con il cappuccio e toppe sui vestiti, mentre appende foglie e fiori sulle pareti dell'Independent Media Center; un miscuglio idiosincratico delle due culture.

Spesso i termini hanno una connotazione generazionale: gli hippie sono sempre la noiosa vecchia generazione. Brad fa notare il netto contrasto tra gli hippie vecchio stile, quelli che negli anni Sessanta organizzavano blocchi nelle foreste dell'Oregon e della California settentrionale, e la nuova energia e le tattiche militanti

introdotte con l'arrivo dei giovani punk. A fare questa distinzione è un attivista forestale che, pur avendo contribuito a portare i punk nella foresta, per gli standard newyorkesi non è definibile altrimenti che come un hippie. In effetti, «hippie» diventa regolarmente sinonimo di «pacifista», e «punk» diventa sinonimo di «anarchico militante, più giovane». Così, quando a Seattle gli attivisti sedicenti «poliziotti della pace» in certi casi aggredivano fisicamente gli anarchici Black Bloc per impedire loro di rompere le vetrine (e i Black Bloc non reagivano, essendo non violenti) si parla quasi sempre di «punk picchiati dagli hippie».

Ovviamente questi non sono gli unici termini evocati (non mi addentro neppure nel tema dell'influenza della scena rave, per esempio, o dell'hip hop radicale), ma non ritengo illegittimo focalizzarsi sulla centralità del punk, se non altro perché molti degli anarchici bianchi più attivi sembrano essersi avvicinati al movimento proprio a partire dalla scena punk.

Molto è stato scritto sul punk come sottocultura, ma qui voglio sottolineare il ruolo del punk come veicolo di diffusione di una sorta di situazionismo pop. Questa eredità situazionista è forse la più importante influenza teorica sull'anarchismo contemporaneo in America, e implica che, pur se molti anarchici conoscono la terminologia accademica, usano un vocabolario teorico molto diverso.

L'Internazionale situazionista era un gruppo di artisti

radicali che, negli anni Cinquanta e Sessanta, si trasformò in un movimento politico. Li si può considerare il culmine di una certa tendenza: almeno a partire dai dadaisti e dai futuristi, le avanguardie artistiche avevano iniziato a comportarsi come partiti avanguardisti, pubblicando manifesti, espellendosi a vicenda e così via. I situazionisti furono i primi a portare a compimento la trasformazione: non produssero alcuna opera d'arte originale. Come gruppo, mettevano in scena una parodia dei settari marxisti, condannandosi ed espellendosi a vicenda in continuazione.²⁰ Guy Debord (1967) sviluppò una complessa teoria dialettica della «società dello spettacolo», sostenendo che sotto il capitalismo la logica spietata delle merci - che fa di noi consumatori passivi - si estende gradualmente a ogni aspetto dell'esistenza, finché diventiamo meri spettatori delle nostre vite. I mass media sono solo una delle incarnazioni tecnologiche di questo processo. L'unico rimedio consiste nel creare «situazioni», momenti improvvisati di creatività spontanea e non alienata, in particolare stravolgendo i significati imposti dello spettacolo, frantumandolo e rimettendo insieme i pezzi in modo sovversivo. (Di qui il più famoso dei prodotti situazionisti, intitolato *Può la dialettica spezzare i mattoni?*, spesso proiettato durante le raccolte fondi: si tratta di un film di kung fu prodotto a Hong Kong e sottotitolato.) Raoul Vaneigem (1967, 1979) elaborò una teoria della rivoluzione fondata sulla distruzione di ogni relazione legata al principio di scambio, sulla «sopravvivenza» anziché

sulla «vita», con una miscela spesso stridente ma al contempo esilarante di marxismo estremo - una glorificazione dei consigli di fabbrica spontanei e degli scioperi selvaggi insurrezionalisti - e la ricerca di forme di piacere immediato, uno sfogo del desiderio e l'identificazione tra arte e vita.

In realtà c'è una connessione concreta, genealogica, tra punk e situazionismo. Malcolm McLaren, il produttore inglese che di fatto inventò i Sex Pistols, e dunque il movimento punk, aveva militato in un gruppo separatista situazionista, e l'artista dei Sex Pistols, Jamie Reid, si rifaceva alle idee del situazionismo per disegnare le copertine e l'estetica generale della band (Savage 1991). Che McLaren facesse sul serio oppure no (alcuni, es. Elliot 2001, ritengono che mentisse), i principi situazionisti si sono radicati nel profondo della filosofia punk, soprattutto nelle centinaia di piccole punk band esplicitamente anarchiche che si formarono negli anni Ottanta e Novanta (Crass, Conflict, The Exploited, i Dead Kennedys). Nei testi delle loro canzoni ricorrono citazioni orecchiabili di Vaneigem, e la letteratura situazionista si trova in qualsiasi infoshop o libreria anarchica, insieme al coevo Cornelius Castoriadis e ad altri membri del gruppo Socialisme ou Barbarie, e a materiali storici sulla quasi rivoluzione francese del Sessantotto. A mancare, in queste librerie, è quello che in Francia è stato chiamato il «pensiero sessantottino»: Deleuze, Foucault o Baudrillard, gli autori che dovrebbero rappresentare nell'accademia il pensiero francese radicale.

In pratica, punk e rivoluzionari leggono tuttora la teoria radicale francese degli anni precedenti al '68; gli studiosi invece leggono soprattutto la teoria degli anni immediatamente successivi, che in gran parte consiste in una prolungata riflessione su cosa è andato storto, e quasi sempre giunge alla conclusione che i sogni rivoluzionari sono irrealizzabili (Starr 1995).

Il punk, naturalmente, è pensato per sembrare un po' ripugnante ai non iniziati. Questo rende difficile per l'outsider accorgersi che - malgrado l'estetica violenta, gridata, iperamplificata - il punk ha svolto per i giovani bianchi di città tra la fine degli anni Settanta e i Novanta lo stesso ruolo che la musica folk svolgeva tra i Cinquanta e i Sessanta: una musica del popolo, semplificata, suonabile da chiunque. E ha svolto un analogo ruolo politico. Questo spirito è riassunto al meglio nella zine punk dei tardi anni Settanta citata da Dick Hebdige (1979, p. 123), che pubblicava un piccolo schema con tre accordi di chitarra e la didascalia: «Ora andate a fondare una band e fatelo da voi». Il fai-da-te divenne il dogma fondante del punk. Fatti i vestiti da solo, fatti una band da solo, rifiutati di essere un consumatore. Se possibile, nutriti di rifiuti e non comprare niente. Se possibile, di' no al lavoro salariato. Non sottometterti alla logica dello scambio. Riusa e reimpiega frammenti dello spettacolo e del sistema delle merci per costruire armi artistiche capaci di sovvertirlo.

Si potrebbe dire, anzi, che due filoni intellettuali emersi dal maggio francese siano ancora vivi nel mondo

anglosassone: il filone rivoluzionario pre-Sessantotto, tenuto vivo nelle zine, negli infoshop anarchici e su internet, e il filone post-Sessantotto, sempre meno fiducioso nella possibilità di una rivoluzione organizzata delle masse, tenuto vivo nei seminari post laurea, nei convegni e sulle riviste scientifiche. Il primo tende a riconoscere nel capitalismo un sistema simbolico onnicomprensivo che crea forme estreme di alienazione umana, ma ritiene possibile una ribellione in nome del piacere, del desiderio e della potenziale autonomia del soggetto umano. Il secondo tende a considerare il sistema (a prescindere dal fatto che sia etichettato come capitalismo, potere, discorso ecc.) così totalizzante da essere costitutivo del soggetto desiderante stesso, rendendo quindi impossibile ogni critica dell'alienazione e ogni possibilità di rivoluzione contro il sistema. A rischio di esprimere un'opinione poco obiettiva (ma in questa sede sarebbe disonesto fingere di poter fare altro), devo dire che il contesto trabocca di paradossi. I situazionisti affermavano che il sistema ci rende consumatori passivi, ma richiamavano alla resistenza attiva. L'attuale ortodossia accademica radicale sembra rifiutare interamente la prima parte o la seconda: ovvero, dice che non esiste alcun sistema imposto ai consumatori, o dice che la resistenza è impossibile. La prima versione è da tempo la più popolare: fin dai primi anni Ottanta chiunque proponga una posizione situazionista in un contesto accademico può attendersi di essere tacciato all'istante di puritanesimo ed elitarismo, per aver ipotizzato che i consumatori si lascino

manipolare passivamente. È vero il contrario: i consumatori reinterpretano creativamente gli stili di consumo, le mode e i prodotti in modi sovversivi (es. Miller 1987, 1995). In altri termini, la gente comune pratica già il *détournement*.

Il grande paradosso, qui, è che questa ortodossia emergente, che rapidamente divenne il pilastro dei cultural studies (e in seguito dell'antropologia), era strettamente confinata all'accademia. I trattati di «cultural studies» non erano mai letti dalla «gente comune» in questione, mentre la letteratura situazionista, che in base a quegli standard era la posizione più elitarista possibile, ha in effetti una certa presa sul pubblico non specializzato. Il Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni (Vaneigem 1967), per esempio, non è quasi mai un libro di testo né viene citato negli studi accademici, ma è molto letto dai radicali negli anni del college, oggi come trent'anni fa. Tutto ciò conferma che, come mi ha detto una volta il mio amico Eric Laursen, il motivo per cui il situazionismo non può essere integrato nell'accademia è semplicemente che «non lo si può leggere in altro modo che come un appello ad agire». Ed è proprio questo, naturalmente, a renderlo così popolare tra gli attivisti. Con il suo rifiuto totale del sistema, l'appello agli interventi artistici militanti, la fede nella loro capacità di contribuire a una rivoluzione sociale, il situazionismo è la filosofia perfetta per un attivista che si è avvicinato al punk mosso da una profonda alienazione dalla società di massa, ed è deciso a fare qualcosa di concreto.

Un altro effetto di questa deriva è che l'accademia, a

partire dagli intellettuali postsessantottini in Francia, ha abbandonato quasi del tutto l'idea di «alienazione». Senza un soggetto unitario, né alcuna idea di una relazione più naturale o autentica tra quel soggetto e il mondo o le altre persone, le teorie più vecchie sembravano ingenui e indifendibili. Il termine scomparve quasi del tutto dalle scienze sociali: restò solo in certe branche della sociologia in cui l'alienazione poteva essere formalizzata statisticamente e misurata con questionari. Il che condusse rapidamente alla conclusione che i membri più alienati della società (più isolati, più arrabbiati) erano i più marginali (immigrati clandestini, per esempio, o membri delle minoranze oppresse). Anche per questo motivo, l'alienazione è stata vista come l'esperienza psicologica dell'oppressione: gli studi moderni sul tema parlano di «alienazione razziale», «alienazione di genere», alienazione basata sull'identità sessuale o sulla povertà e così via (Schmitt & Moody 1994, Geyer & Heinz 1992, Geyer 1996). Già questo contribuisce a spiegare il fascino sempre vivo dei teorici degli anni Sessanta: oggi tutto è interpretato in termini di esclusione dalla maggioranza della società, e l'alienazione è l'unità di misura di questa esclusione. Questa è però in essenza un'idea liberal. Il potere della vecchia idea di alienazione era l'insistenza sul fatto che non è solo questione di esclusione, ma che nella maggioranza della società c'è qualcosa di profondamente, fundamentalmente sbagliato. Che anche i vincitori soffrono, almeno rispetto a come potrebbero sentirsi in una società libera ed egualitaria. Gli

anarchici, o almeno quelli che non possono dire di provenire da un gruppo oppresso, restano con una sensazione viscerale di rabbia e rifiuto verso un sistema che sembra onnicomprensivo e mostruoso, e una cultura ufficiale che non offre una spiegazione teorica del perché si sentano così.

Ho risposto altrove ad alcune di queste domande. In un precedente saggio sull'anarchismo (Graeber 2003, p. 337), per esempio, chiedevo come mai, anche quando non c'è quasi altro pubblico per una politica rivoluzionaria, si trovino ancora artisti, scrittori e musicisti rivoluzionari. Rispondevo che doveva esserci un qualche legame tra l'esperienza del lavoro non alienato, dell'immaginare cose e poi portarle in essere, e la capacità di immaginare alternative sociali. Concludevo ipotizzando che le coalizioni rivoluzionarie potessero sempre basarsi su una specie di alleanza tra i meno alienati e i più oppressi di una società (e che le rivoluzioni accadono quando queste due categorie coincidono quasi interamente). Questo spiegherebbe, se non altro, perché sono quasi sempre contadini e artigiani - o ancor più ex contadini e artigiani, ora proletarizzati - a rovesciare i regimi capitalisti, e non chi è condannato da generazioni al lavoro salariato; o, alternativamente, lo strano fenomeno per cui tanti adolescenti sono spinti dall'esperienza del moshing nei punk club a concludere che la propria libertà è intimamente legata al destino dei contadini poveri di lingua tzeltal in Chiapas.

Eppure, questa formulazione rimane grezza. Probabilmente, la vera demarcazione dovrebbe essere

tracciata fra coloro che si avvicinano al radicalismo politico per ribellarsi all'alienazione, e coloro che si ribellano contro l'oppressione. Ovviamente non ci sono molte persone per le quali sia vera solo una delle due cose. Eppure, dal punto di vista degli attivisti, ci sono ottimi motivi per non abbandonare completamente questa distinzione. Senza di essa sarebbe impossibile sostenere che il cambiamento rivoluzionario sia nell'interesse di tutti, anche di coloro che in nessun modo possono essere definiti oppressi. D'altro canto, nessuno vorrebbe sostenere che la disperazione di un ricco teenager statunitense, condannato a una vita di consumismo senz'anima, abbia lo stesso peso morale della disperazione di un adolescente povero del Mozambico che muore lentamente di una malattia prevenibile. È precisamente questo dilemma, io credo, a condurre alle infinite tensioni e recriminazioni che tormentano gli attivisti.

Osservazioni sparse sulla cultura attivista

Una società che ci nega ogni avventura rende la sua abolizione l'unica avventura possibile.

(Slogan di Reclaim the Streets)

Se vediamo nel capitalismo un gigantesco e insensato motore di espansione infinita che riduce la maggioranza degli abitanti del pianeta a una miseria senza speranza, che riduce anche i suoi beneficiari in atomi solitari e isolati, condannati dal terrore e dall'insicurezza a vite di lavoro logorante e consumismo insensato, e intanto minaccia la distruzione del pianeta – ma se allo stesso tempo non si vuole o non si crede possibile semplicemente fuggire dal sistema, ma invece si vuole restare e combattere – allora, di preciso, cosa si può fare? Quale genere di relazioni sociali è possibile creare tra coloro che vogliono fare della propria vita un rifiuto della logica stessa del capitalismo, anche restando necessariamente al suo interno?

La logica della vita bohémien è sempre stata un tentativo di rispondere a questa domanda. Ha sempre teso sia alla coltivazione dell'avventura, del pericolo e di esperienze estreme, sia, al contempo, a relazioni di mutuo sostegno e fiducia tra coloro che la perseguivano; e che spesso erano perfetti estranei. È precisamente questa la sensibilità che si incontra anche nelle azioni dirette.

Prendiamo l'idea del mosh pit, l'usanza tipica dei concerti heavy metal o hardcore in cui gli spettatori si

gettano l'uno sull'altro o si lanciano dal palco sul pubblico. L'azione consiste sia nel creare situazioni pericolose o anche violente, sia allo stesso tempo nel riporre una fede quasi cieca negli estranei intorno a sé - nel loro aiuto o sostegno - perché dopotutto, se nessuno vi sostiene nell'atterraggio o vi aiuta a rialzarvi potreste benissimo spezzarvi l'osso del collo. In linea di principio, la logica dell'aggressione ludica e della fiducia totale ha molto in comune con il sadomasochismo cui si allude in continuazione (ma che raramente si pratica) nell'estetica punk. È il tipo di piacere che nasce dall'avventura: eccitazione, imprevedibilità, fede e affidamento sui compagni; che può essere vero solo finché sussiste la possibilità del tradimento. Allo stesso tempo però è tutto tranne un'etica del machismo. Un elemento che mi ha colpito subito quando sono entrato nei circoli anarchici è stata l'accoglienza della fragilità fisica.

Estratto dai quaderni, giugno 2000, con alcuni appunti successivi

FRAGILITÀ

La maggior parte degli attivisti non appare particolarmente in forma, e certamente non sono atleti. Sono quasi tutti snelli, a volte più grassi ma quasi mai muscolosi. «Vegani smilzi», come sentenzia lo stereotipo. (Celebre il commento di un giornale di Los Angeles durante le proteste alla convention democratica nel 2000: «I poliziotti erano il doppio dei dimostranti; o il quadruplo, se calcoliamo il peso»). D'altro canto, nella «Guida anarchica

a Los Angeles» pubblicata nello stesso periodo: «Il tizio muscoloso travestito da punk rocker in versione hollywoodiana che vi istiga ad aggredire i poliziotti: quello è un poliziotto».) Insomma, un trucco per riconoscere gli infiltrati è la forma fisica. E questo benché molti attivisti siano ben allenati, come ci si potrebbe aspettare: sanno arrampicarsi sugli alberi, scavalcare muri e cose del genere. Gli hippie, con i loro scarponi da montagna e gli snack salutisti ai cereali, tendono a essere più in forma dei punk: quantomeno sono asciutti e flessuosi. Questo fenomeno è particolarmente impressionante quando ci si trova di fronte i Black Bloc, che la stampa definisce violenti e che persino gli attivisti hanno chiamato «i marine del nostro movimento», e si scopre che sono per lo più adolescenti timidi e segaligni. Ovviamente sono anche più portati degli altri a essere vegani. Sospetto che questo complichino molto i rapporti con la polizia, perché rischiano di essere esattamente i ragazzi su cui gli attuali poliziotti esercitavano bullismo ai tempi della scuola.²¹

Questa curiosa enfasi sulla debolezza sembra riecheggiare nella preoccupazione verso le persone disabili e malate che prendono parte ad azioni che io – come molti novellini, credo – all’inizio ho trovato decisamente sconcertanti. Si svolgeva un intenso addestramento sugli aspetti legali, su cosa aspettarsi se si veniva arrestati e si aveva bisogno di insulina, o farmaci per l’Hiv o altre malattie. «La polizia vi lascerà tenere le medicine? No. Dovrebbe darvele un medico della polizia, ma di solito non

succede. E gli ipoglicemici?» (Girava un aneddoto su una donna che all'A16 era andata in crisi ipoglicemica ed era stata arrestata perché aveva agguantato il cellulare di qualcun altro credendo fosse il suo.) La prima e più ovvia reazione, che molti neofiti devono sforzarsi di sopprimere, è: perché mai un diabetico o un malato di Aids dovrebbero mettersi nella situazione di rischiare il gas lacrimogeno, i manganelli e l'arresto? Ma è una miscela del naturale desiderio di essere più inclusivi possibile e, sospetto, dell'idea che in un conflitto morale con la polizia la debolezza possa tramutarsi in forza. Dobbiamo costringerli a trattarci come persone!

Unito agli innumerevoli tabù alimentari, tutto ciò crea un labirinto di vincoli: alcune persone sono vegetariane, alcune sono vegane, altre sono allergiche alle solanacee o soffrono di malattie ambientali; molte sembrano a un passo dall'ipocondria, con un'infinità di malanni veri o immaginari. Eppure queste stesse persone spesso conducono vite tra le più avventurose che si possano immaginare.

Poi potremmo esaminare la fenomenologia dei massaggi alla schiena, come quelli a catena che si fanno durante le pause dell'addestramento alla facilitazione. Tenersi per mano o a braccetto nelle catene umane. Modalità di contatto fisico: gli americani medi non si toccano quasi mai, mentre gli anarchici sembrano amare particolarmente gli abbracci (ma alcuni Crusty Canadians del Clac pare abbiano chiesto perplessi a noi newyorkesi se

fossimo stati corrotti dai californiani new age, con tutte quelle sciocchezze sul contatto fisico); persone che si appoggiano l'una all'altra, che si tengono per mano. Fin dall'inizio dell'addestramento legale a Washington ho notato la frequenza di questi contatti: tutti gli addestramenti li prevedevano, dal portare in spalla una persona al semplice fatto di sedersi vicinissimi in una stanza affollata.

Mi chiedo se uno dei motivi di quest'attenzione alle debolezze, dagli abbracci alle preferenze alimentari, sia la forte presenza delle donne nel movimento; ma non ne sono certo, dal momento che le donne non sono quasi mai in maggioranza nelle grandi riunioni e arrivano al massimo a un terzo degli occupanti di una stanza. D'altro canto sono spesso donne gli organizzatori e i partecipanti più attivi. Forse è meglio dire che le sensibilità femminili prevalgono, o che lo stile di interazione promosso dal processo di consenso fa leva su sensibilità che, negli Stati Uniti, sono storicamente associate alle modalità di interazione fra donne più che a quelle fra uomini, o tantomeno al modo in cui gli uomini interagiscono con le donne? Questi contatti sono in larga parte, ma non rigidamente, desessualizzati. Spesso l'impressione, quantomeno se non si appartiene a qualche gruppo di identità sessuale, è che ci si dovrebbe comportare (almeno in pubblico) come se il sesso non fosse granché importante, ma solo uno dei possibili aspetti di una fisicità più generale e condivisa.

Il gioco tra desiderio e dipendenza reciproca riaffiora a ogni livello, come si evince da quest'altro estratto dallo stesso quaderno, risalente a poco tempo dopo:

Estratto dai quaderni, luglio 2000

SIGARETTE

Molti attivisti fumano. La maggior parte di quelli più anziani sembra aver fumato almeno in certi periodi della vita. Ho sempre trovato un po' incoerente, all'A16, vedere tutti quei ragazzi idealisti che facevano barricate in strada con le sigarette penzolanti dalle labbra; e in particolare le ragazze adolescenti che si scroccavano sigarette a vicenda. Ma in realtà è molto calzante, perché determina una sollecitazione costante di sensazioni di bisogno, disciplina, condivisione e desiderio (la «comunità della dipendenza», come la chiamavo io, che unisce tutti i fumatori). Solitamente, per ogni tre-quattro attivisti che fumano o potrebbero fumare, ce n'è uno che possiede un pacchetto di sigarette. La scorsa settimana Kevin è stato scritturato in questo ruolo insieme a Scully e gli altri. La distribuzione delle sigarette, accendere la propria da quella di un altro eccetera, diventa una costante e volontaria rinuncia all'autonomia: io, quando fumavo, per principio non mi consentivo mai di ritrovarmi in una situazione nella quale fossi a corto di sigarette e non potessi comprarne altre. Ma qui funziona all'opposto: ciascuno fa affidamento sulla buona volontà del gruppo e sulla condivisione per poter ottenere ciò che davvero

desidera più di ogni cosa al mondo, almeno in quel momento.

La percentuale di fumatori è particolarmente elevata tra i vegani. Mi ricorda una storia che ho sentito raccontare su Martin Luther King. Era un fumatore forte, ma ben presto lo convinsero che non era il caso di farsi vedere a fumare in pubblico, per non impartire la lezione sbagliata ai giovani americani. Disciplina senza fine, ma con un desiderio senza fine che si appostava appena dietro le quinte. Ovviamente nessuno fuma durante le riunioni, o in generale al chiuso. Dunque la fine di una riunione è solitamente seguita da capannelli di persone che immediatamente corrono fuori a fumare, si siedono sull'asfalto ad arrotolare sigarette, si scroccano mozziconi a vicenda, fanno due tiri dalla sigaretta di un altro o se le passano l'un l'altro.

Le altre droghe sembrano svolgere un ruolo meno significativo perché non generano altrettanta dipendenza, quindi non si innesca quella dinamica di desiderio e comunità. I miei appunti proseguivano:

ALTRE DROGHE

La situazione varia a seconda della scena. L'uso dell'erba è occasionale ma sorprendentemente infrequente: è usata più o meno quanto ci si aspetterebbe da qualsiasi giovane della stessa classe sociale o retroterra socioeconomico. Gira molta birra, spesso nei bar. L'ecstasy è diffusa tra i raver, una sottocultura in parziale sovrapposizione con alcune

parti della scena attivista. Ovviamente, durante le azioni di strada le droghe sono proibite e viene sempre ricordato di non portarle: «Anche se butti via una canna appena arrivano i poliziotti, qualcuno verrà incolpato». Quindi portare droghe a un'azione sarebbe una totale mancanza di solidarietà. Che un attivista si presenti a un'azione completamente ubriaco o in preda ai fumi della droga è visto come un segno che nessuno vorrebbe far parte di un gruppo di affinità insieme a lui o, più spesso, come un segno che l'attivista in questione è in grave crisi personale e ha bisogno di aiuto. Quanto alla paranoia sulle droghe, ci sono vari livelli di contesto ed esperienza storica: ricordo la volta in cui preparai da bere durante una proiezione di un film con alcune ex Pantere nere. Quando proposi di andare a prendere un po' di «coca», una donna restò di stucco e immediatamente mi corresse: «Per favore, chiamala Coca-Cola!». Evidentemente quelle persone erano abituate a una sorveglianza costante in un periodo in cui le retate antidroga mandavano spesso in prigione gli attivisti. Non ho mai sentito niente del genere tra gli anarchici di oggi: la paranoia è diretta contro altre cose. In effetti, agli eventi di portata ridotta o alle azioni in stile «festa di strada» che sono comunque molto simili ai rave, l'atteggiamento riguardo alla droga può essere molto rilassato. Un amico mi ha raccontato di essere stato perquisito e di aver passato la notte in prigione dopo l'evento di Reclaim the Streets in Times Square, e di aver scoperto dopo essere uscito che per tutto il tempo aveva

uno spinello nascosto nella scarpa. Ma queste sono «Zone autonome temporanee» di tutt'altro tipo.

L'unico tema che ricorre incessantemente in tutto ciò è l'«autonomia»: che è al contempo il principale valore degli anarchici e il loro più grande dilemma. Certe forme di autonomia - l'individualismo isolato della società americana, con i suoi piaceri solitari - sono precisamente ciò contro cui ci si ribella. O forse, si potrebbe dire, il problema è come bilanciare autonomia, solidarietà e libertà. Cornelius Castoriadis (1987, 1991), per esempio, ha definito l'«autonomia» come la capacità di una comunità di vivere solo in base a regole collettivamente stabilite da essa, regole che la comunità ha il diritto di riesaminare costantemente. Per molti anarchici, la libertà sembra identificarsi con la capacità di creare nuove comunità, e nuovi legami di dipendenza reciproca, più o meno all'improvviso, e di spostarsi dagli uni agli altri quando lo si desidera. Un'azione, una festa, un picnic, un ballo, possono essere zone autonome temporanee in cui i desideri si aggregano e il balzo della fede consistente nel fidarsi degli estranei diventa una parte importante dell'avventura: anche quando la polizia non è presente, il che è raro, come vedremo, dato che la polizia ha la tendenza a presentarsi ovunque si riuniscano gli anarchici. I dilemmi però diventano molto più laceranti allorché si tenta - cioè spesso - di trasformare le Taz («Temporary Autonomous Zone») in Paz («Permanent Autonomous Zone»), di muovere verso zone di autonomia meno temporanee e più permanenti.

Nella prossima sezione parlerò dunque degli spazi permanenti degli attivisti. Come vedremo non sono mai permanenti in senso stretto. Ogni spazio dev'essere in certa misura conquistato, e quasi tutti vengono quasi istantaneamente presi d'assedio.

Panorami dell'attivismo

In una città come New York, gli spazi anarchici assumono spesso i tratti di un arcipelago. Certi quartieri contengono parecchi squat, giardini condivisi, centri sociali o di comunità, librerie o infoshop radicali, e altre istituzioni più o meno amiche: cooperative, ristoranti vegetariani, negozi di biciclette usate, teatri d'avanguardia, chiese bendisposte verso il movimento o persino caffetterie e bar dove si possono incontrare attivisti.

A volte c'è un fulcro, a volte il panorama è più esteso. Tra l'inizio del 2000 e la fine del 2001 l'apice dell'attività della Nyc Dan, il vero centro della scena attivista era nel Lower East Side di Manhattan. Era un centro sociale di zona, Charas El Bohio, situato in un ex edificio scolastico. Charas El Bohio sorgeva al centro di un plesso di istituzioni, quasi tutte conquistate dalla comunità con lotte protratte nel tempo.

La storia del Charas è molto interessante. Tecnicamente «Charas» era il nome di un gruppo comunitario, ed «El Bohio» si riferiva all'edificio. Il gruppo era stato fondato nel 1965 da ex membri di una gang portoricana. All'inizio avevano lavorato con Buckminster Fuller alla costruzione di cupole geodesiche per ospitare i poveri, ma ben presto iniziarono a promuovere festival di cultura. El Bohio a sua volta era nato nel 1979, quando alcuni di loro, in collaborazione con alcune ex Pantere nere, avevano occupato abusivamente il Christadora, una bellissima, ma

abbandonata, settlement house che sorgeva subito a est di Tompkins Square Park e torreggiava sul quartiere circostante. Ne sorse una disputa con le autorità cittadine, che alla fine accettarono di risolvere la questione offrendo agli squatter la scuola abbandonata a pochi isolati da lì, la ex Scuola pubblica 64. L'edificio era vuoto dal 1975 e all'epoca era praticamente inagibile, abitato prevalentemente da eroinomani. L'accordo fu siglato con una sorta di gentlemen's agreement: il Christadora fu venduto a un costruttore privato e alla fine divenne un costoso condominio, e il Charas iniziò rapidamente a ristrutturare il ribattezzato El Bohio, offrendo spazi gratuiti ad artisti e artigiani in cambio di aiuto nel rifacimento di finestre e tetti. Ben presto l'edificio iniziò a ospitare artisti e compagnie teatrali e di danza (che prendevano in affitto le sale prova per cifre simboliche) e ogni genere di gruppo ed evento politico. Il Charas divenne anche l'effettivo centro politico della rete di squat e giardini condivisi dell'area intorno a Tompkins Square, molti dei quali erano sorti nello stesso periodo - gli anni Settanta e i primi Ottanta -, quando gran parte del quartiere era in stato di abbandono.

Questa storia è stata raccontata molte volte (Abu-Lughod 1994; Mele 2000; Tobocman 1999). Negli anni Settanta ci sono stati momenti in cui tre quarti della metratura dell'area fu abbandonata dai proprietari e requisita dal comune per evasione fiscale. La scena punk newyorkese, in effetti, emerse proprio in quel luogo e in quel momento, e la sua aura di apocalisse e disperazione urbana aveva molto a

che fare con la sensazione che la città fosse lasciata andare in rovina, abbandonata ai topi, ai drogati e ai piromani. In reazione a tutto ciò, un folto gruppo di artisti, squatter, attivisti e nuovi immigrati si riappropriò di edifici e spazi verdi, che a loro volta divennero oggetto di intense lotte - quasi una guerra, a volte - tra la fine degli anni Ottanta e i primi Novanta, quando l'area iniziò una nuova fase di riqualificazione. Gli incidenti più famosi furono i Tompkins Square Riots del 1988 e del 1989, in seguito al tentativo della polizia di sgomberare gli accampamenti di senzatetto nel parco. Altrettanto combattuti furono gli scontri per gli squat circostanti. Misteriosi incendi che i vigili del fuoco si rifiutarono di spegnere, raid improvvisi all'alba da parte di poliziotti antisommossa spalleggiati da elicotteri e cellulari corazzati. In alcuni casi ci furono assedi prolungati così aspri che ci vollero anni prima che la polizia si azzardasse di nuovo ad assaltare uno squat. Il risultato finale fu che nel 2002 i ventidue squat si erano ridotti a undici, ma in quell'anno la città si arrese e permise agli squatter rimasti di appropriarsi delle loro case.

La storia dei giardini condivisi è simile: un arcipelago di spazi verdi creati su quelli che in origine erano lotti deserti infestati di ratti e spazzatura. Venivano seminati e coltivati da collettivi locali o da organizzazioni di quartiere; e poi furono messi sotto assedio quando l'area iniziò a gentrificarsi. More Gardens!, un gruppo di attivisti impegnati nella difesa dei giardini collettivi, si riuniva regolarmente al Charas, e i giardinieri della comunità

usavano le ampie sale al piano terra per pianificare feste e spettacoli: il quartiere era celebre per i festival di primavera e d'inverno, con costumi elaborati, spettacoli di luci e di marionette, musica e performance teatrali; e prima delle azioni e dei cortei le stesse sale erano usate per dipingere gli striscioni e assemblare i pupazzi. L'edificio traboccava sempre di arte: enormi sculture dipinte o carri allegorici apparivano misteriosamente nell'atrio per poi sparire qualche giorno dopo; c'era un auditorium da usare per spettacoli e sale da affittare per riunioni, sempre a un prezzo simbolico; e tutto l'edificio veniva noleggiato per feste, purché non durassero fino a tarda notte. Per gli attivisti era una risorsa inestimabile.

Il Charas sorgeva appena a est del parco, sull'Ottava Strada tra le Avenue B e C. Incamminandosi dal Charas e proseguendo verso sud lungo l'Avenue B, si passava davanti a una serie di luoghi simbolo dell'attivismo: vari ristoranti vegetariani molto frequentati, un grande e complesso giardino condiviso in cui sorgeva un'enorme scultura, una specie di piramide a gradoni decorata con vecchi animali di pezza e altre cianfrusaglie; e poi Blackout Books, un infoshop anarchico le cui vetrine sorgevano accanto a un centro degli Hare Krishna, di fronte a una cooperativa di credito e a una serie di negozi dell'usato. Blackout era il genere di posto in cui si poteva passare a ogni ora del giorno e trovare in corso una conversazione interessante. Dall'altra parte di Houston Street si entrava in un'area in rapida gentrificazione, piena di locali alla moda per tipi hipster, che

confinava con un quartiere latinoamericano per lo più povero, con qualche antico negozio e sinagoga ebraica, per arrivare infine all'Abc No Rio, così chiamato in onore di uno squat dove si era tenuta una famosa battaglia, e nato come squat e spazio per artisti. In seguito era stato legalizzato come centro sociale - ovvero gli squatter poterono tenersi l'edificio, a condizione di non abitarci più - ma sempre, a quanto pare, in base a vincoli severi che ne rendevano l'occupazione piuttosto incerta. Al piano di sotto l'Abc ospitava mostre d'arte, ma in particolare divenne un centro della scena punk e hardcore della zona. Al piano di sopra c'era una biblioteca di zine, postazioni informatiche gratuite, camere oscure, uno studio di serigrafia e una cucina usata varie volte alla settimana dalla sede newyorkese di Food Not Bombs. Fnb raccoglieva cibo destinato alla spazzatura - per lo più alimenti freschi, spesso ancora incartati, buttati via dai ristoranti - e produceva pasti vegetariani che distribuiva gratuitamente al Tompkins Square Park.

C'erano altre istituzioni amiche: la Bluestockings Womyn's Bookstore in Allen Street, la War Resisters League all'incrocio tra Sullivan e Lafayette - un centro pacifista che esisteva dagli anni Venti e aveva un intero edificio di proprietà (il «Pentagono della Pace» lo chiamavano alcuni) - il centro sociale della Sesta Strada, spazi di teatro radicale, la chiesa di St. Mark (dove uno dei sacerdoti era uno squatter). Ma le istituzioni chiave, quelle su cui gli attivisti sapevano di poter sempre fare affidamento, erano tutte, in

certa misura, sfuggenti: come gli squat, erano state conquistate a caro prezzo, spesso attraverso l'azione diretta, dovevano difendersi dalle forti pressioni delle autorità statali, ed erano perennemente a rischio di sequestro. Quasi tutte sembravano animate da un senso di tragicità e disperazione; e se erano fidate, nel senso di essere esplicitamente bendisposte verso gli anarchici, non erano fidate nel senso di poter essere certi che sarebbero state ancora in piedi di lì a sei mesi o un anno. E in effetti nel 2002, solo un paio d'anni dopo la fondazione della Dan, l'intera rete andò in pezzi.

I giardini condivisi ne sono un ottimo esempio. L'amministrazione Giuliani, al suo insediamento nel 1994, lanciò un'offensiva contro l'intera rete di giardini collettivi, classificandoli come lotti vacanti e presentando un progetto per metterne all'asta 741 in tutta la città per lo sviluppo di «edilizia residenziale popolare». (In uno dei suoi messaggi radiofonici settimanali, il sindaco Giuliani chiarì che si trattava di un attacco contro il principio stesso della proprietà comune: «Questa è un'economia di libero mercato» dichiarò; «L'era del comunismo è finita».) Seguì una lunga battaglia il cui picco si registrò tra 1998 e 1999 con numerose azioni dirette in cui gli attivisti di More Gardens! si piazzarono davanti ai bulldozer, oltre a un'azione di Reclaim the Streets che bloccò per varie ore la Avenue A e un'altra che condusse all'arresto di sessantadue persone durante un lockdown sulla West Side Highway. Vari giardini furono distrutti, ma alla fine Giuliani

subì una delle peggiori sconfitte della sua amministrazione, quando una coalizione di ricchi sostenitori intervenne comprando alcuni dei giardini minacciati per tutelarli; e poco dopo il procuratore generale dello Stato fece causa alla città per impedire altre aste, perché violavano i regolamenti cittadini che imponevano almeno due acri di spazi verdi ogni mille abitanti.

Fu una grande vittoria, ma un attivista impara presto che nessuna vittoria è irreversibile. E impara anche che ogni vittoria tende a essere accompagnata da perdite terribili, tragiche. Un altro obiettivo di Giuliani fu lo stesso Charas: anzi, la sua amministrazione sembrava ossessionata dall'idea di distruggerlo al più presto. O almeno così sembrava agli attivisti della zona. Per tutto il corso dell'esistenza della Dan, l'edificio restò sotto assedio legale. Poiché la sua legittimità dipendeva di fatto da un gentlemen's agreement con il governo - l'edificio era concesso in locazione dal governo per un dollaro l'anno - era perfettamente legittimo per l'amministrazione Giuliani rescindere il contratto e vendere l'edificio all'asta, come poi in effetti fece (nella stessa asta, il 20 luglio 1998, in cui furono venduti alcuni dei più grandi giardini condivisi). Quell'asta è diventata una leggenda tra gli attivisti del Lower East Side, che usarono ogni metodo possibile per disturbarla: proteste di strada, finti acquirenti che cercavano di far salire il prezzo, diecimila grilli liberati nella casa d'aste: quest'ultimo intervento riuscì a far evacuare la sala, ma solo temporaneamente. Alla fine il titolo di proprietà

passò a un acquirente anonimo che, malgrado l'impegno della città per proteggere la sua identità, si rivelò presto essere un certo Gregg Singer, un piccolo impresario edile dell'Upper West Side. Singer era ora tecnicamente il proprietario dell'edificio (El Bohio), e il Charas era soltanto il suo inquilino. Singer si mise subito all'opera per ingiungere lo sfratto, ma fu difficile: aveva le mani legate da un accordo di comodato d'uso vincolato che permetteva di impiegare l'edificio solo per «usi connessi alla vita di comunità». Di conseguenza, per espellere il Charas, Singer doveva dimostrare di avere nuovi inquilini pronti a subentrare, che avrebbero usato l'edificio per fini culturali o di pubblica utilità. Il problema legale, dal suo punto di vista, - almeno fino al termine di una lunga serie di appelli e schermaglie legali - era dunque quello di trovare un'istituzione culturale legittima che fosse disposta a prendere in locazione l'edificio, pur sapendo che questo significava sfrattare un centro sociale di quartiere. Era quasi impossibile, ma significava che l'intera comunità di attivisti del Charas era soggetta a istantanei «allarmi Singer»: il nuovo padrone di casa aveva l'obbligo di annunciare con tre ore di anticipo le visite dei potenziali nuovi inquilini, al che la comunità inviava immediatamente un messaggio sulle mailing list degli attivisti e faceva partire staffette telefoniche, convocando tutte le persone disponibili a radunarsi davanti all'edificio del Charas per una manifestazione improvvisata, brandendo cartelli lasciati all'uopo nell'atrio del palazzo, e spiegando la situazione ai

visitatori: per esempio il pastore di una chiesa di Harlem che aveva bisogno di spazio per le prove del coro, o qualche associazione umanitaria in cerca di uffici.

Questo approccio si dimostrò efficace: Singer non trovò mai un inquilino legittimo disposto a rimpiazzare il Charas. Ma alla fine riuscì a sfrattarlo dall'edificio con altri mezzi. Dopo un processo in cui una giuria si espresse all'unanimità in favore del Charas e contro Singer, un altro giudice (che tutti ritenevamo corrotto, ma ovviamente non potevamo dimostrarlo) ribaltò la sentenza affermando che la questione non era di competenza di una giuria, e senz'altro indugio assegnò la proprietà a Singer. Gli squatter della zona erano pronti a lanciare una grande mobilitazione difensiva, sulla base del principio che ogni edificio a cui si rinuncia senza lottare dà carta bianca alla città per requisirne un altro; ma gli attivisti del Charas finirono per dare il veto al progetto, affermando che, in quanto organizzazione di comunità, la loro unica chance di acquisire un nuovo spazio dipendeva dal mantenimento di relazioni più o meno amichevoli con le autorità cittadine, e che uno scontro aperto avrebbe minato tali relazioni. Dunque, dopo un lockdown più che altro simbolico, l'edificio fu chiuso e sprangato con assi e - all'epoca della stesura di queste pagine, cinque anni dopo - resta vuoto, poiché il nuovo proprietario non è ancora riuscito a trovare nessuno disposto a prenderlo in affitto, e non ha ancora ricevuto l'autorizzazione legale ad abatterlo. Il Charas, l'organizzazione, resta senza una casa.

In un mercato immobiliare come quello di New York, l'unica alternativa all'occupazione è sottomettersi ai capricci di un ricco sostenitore: un destino esemplificato dalla storia della libreria Blackout Books. Blackout era un collettivo; ci lavoravano solo volontari. Era amministrato in modo democratico e riusciva a offrire un'atmosfera accogliente agli abitanti del quartiere interessati all'anarchismo. Il problema consisteva nel fatto che il negozio era sovvenzionato da una ricca signora del quartiere, che copriva l'intero ammontare dell'affitto mensile. Nel 2000 il proprietario raddoppiò il canone di locazione, e la sostenitrice annunciò di punto in bianco di aver sempre nutrito qualche dubbio sul progetto che, in un certo senso, la rendeva complice della gentrificazione del Lower East Side, e interruppe i versamenti. Blackout aveva un mese di tempo per cercarsi nuovi finanziatori. I membri del collettivo mi raccontano che probabilmente ci sarebbero riusciti, benché il negozio di per sé non generasse alcun profitto. Tuttavia, poiché si era in una fase di gravi dissidi interni nella relazione tra Blackout e la comunità circostante, alla fine l'impegno non diede frutti. Dopo circa un anno, Blackout riemerse in forma attenuata con il nome di Mayday Books nell'atrio di un teatro d'avanguardia, il Theater for a New City sulla Prima Avenue: anche stavolta fu soprattutto perché la proprietaria del teatro era disposta ad accettare un canone d'affitto simbolico. E poi, nel 2007, Mayday Books venne nuovamente ricacciata in strada, ancora una volta all'affannosa ricerca di una nuova

L'alternativa sarebbe quella di crearsi da soli una base di finanziamenti; ma è un impegno che tende ad assorbire molto tempo ed energie. L'Independent Media Center (Imc), che aprì nel 2000 sopra il magazzino di un importatore di tappeti orientali sulla Ventinovesima Strada, tra la Madison e la Park, all'inizio dipendeva, così come Blackout, da un ricco sostenitore: l'editore di una rivista sull'hacking che in precedenza aveva usato il locale come spazio per gli hacker e continuava a pagare l'affitto anche dopo che la Imc vi si era trasferita. Alla fine, come a quanto pare succede sempre, il proprietario raddoppiò l'affitto e il sostenitore ritirò l'offerta. Il collettivo riuscì a conservare lo spazio, ma solo a patto di dedicare un terzo di ogni riunione alle questioni legate ai finanziamenti e, alla fine, di accogliere la pubblicità sulla propria rivista gratuita e di compromettere in altri modi molti dei loro principi originari.

Un altro luogo dalla vicenda molto significativa è l'Abc No Rio: un centro sociale anarchico fondato come spazio per artisti e squat nel 1980, sulla base di un tacito accordo con le autorità cittadine che ne garantiva l'esistenza purché gli attivisti non ci abitassero. Poco dopo la firma dell'accordo, gli ispettori del comune dichiararono che l'edificio aveva bisogno di ottantamila dollari di lavori per tornare agibile, e che se non fossero riusciti a trovare i soldi per completare la ristrutturazione entro due anni l'edificio sarebbe stato condannato all'abbattimento e l'Abc sfrattato. Concerti

punk e altre iniziative furono organizzate fino in Polonia per raccogliere fondi, ma anche in questo caso il risultato fu che un collettivo nato per opporsi al capitalismo, offrire servizi gratuiti e dare un'alternativa generale all'economia monetaria fu costretto a sprecare quasi tutto il suo tempo nella raccolta di fondi. Gli squatter riferiscono regolarmente storie simili: anche negli squat legalizzati, gli ispettori sono molto più inflessibili con gli occupanti di quanto lo siano nei riguardi degli abusi commessi dai proprietari.

La perdita di Blackout, prima, e successivamente del Charas lasciò senza una casa la comunità attivista di Loisaida: trovare spazi per le grandi riunioni durante le mobilitazioni divenne un problema costante. Eppure, il Lower East Side non è mai stata l'unica realtà di questo tipo: simili arcipelaghi si possono trovare tutt'intorno alla sede dell'Independent Media Center; un altro, piuttosto diverso, sorge ad Harlem; uno molto esteso - con centri sociali, squat e giardini - nel Bronx; un altro a Dumbo e così via. In comune hanno tutti la sensazione di essere enclaves perennemente sotto assedio.

La stessa precarietà, fra l'altro, si percepisce in altri contesti d'attivismo. Le stazioni radio pirata sono spazi conquistati dalle grinfie della Commissione federale delle telecomunicazioni, e tendono a venir chiuse repentinamente. Anche la stazione radio Pacifica, la più vicina agli attivisti, era in costante pericolo dopo il «golpe di Natale» della fine del 2000, quando fu conquistata da una fazione ostile agli attivisti: molti dipendenti furono licenziati

e i radicali rimasti furono emarginati. Ci vollero due anni di mobilitazioni, azione diretta, lobbismo e propaganda per ripristinare il consiglio direttivo originale. Ogni territorio libero o semilibero dev'essere difeso: da qui l'atmosfera tipica di questi spazi, improntata al disordine, all'improvvisazione, a una perenne incompletezza e costruzione in fieri. In parte è un'estetica, come vedremo; ma in parte è anche perché quasi tutto, in questi spazi, è sempre in procinto di essere requisito e rimosso.

Tre feste

Dopo aver dipinto i panorami abitati dagli attivisti, vorrei concludere questo capitolo – per forza di cose piuttosto schematico – collocando alcune persone all'interno di questi ambienti. Quelli che seguono sono altri estratti dai miei quaderni, tutti risalenti allo stesso weekend della primavera del 2001, al termine di un lungo sciopero dei dipendenti del Museum of Modern Art a Midtown. Il gruppo della Dan che si occupava delle rivendicazioni sindacali aveva svolto un ruolo di primo piano nel sostegno al picchetto ufficiale dell'Uaw (il sindacato United Auto Workers) con pupazzi, teatro di strada, barricate e propaganda; e quando finalmente i datori di lavoro cedettero, sentimmo che era una vittoria anche per noi. I festeggiamenti si tennero negli uffici di un sindacato un po' eccentrico legato all'Uaw, il sindacato dei musicisti, nei loro uffici di Midtown. In seguito molti di noi parteciparono a un rave sui tetti del Queens, e il giorno dopo ci fu una festa di Reclaim the Streets: non uno street party, ma una festa organizzata da quelli di Rts, una raccolta di fondi che si tenne non molto lontano, sulla Quarantaduesima Strada. All'epoca avevo l'abitudine di riassumere per iscritto quasi tutto quel che accadeva; i miei appunti ricostruiscono un po' dell'atmosfera di quegli eventi.

Festa per la vittoria al Moma

Quartier generale del Sindacato musicisti Uaw;

Quarantottesima Strada tra la Ottava e la Nona

Arrivo piuttosto tardi, alle dieci di sera. Non c'è quasi più niente da mangiare. Ci sono piatti di insalata di patate, di cavolo, insalate di vario tipo portate da ciascuno degli invitati in grosse scodelle di legno, una scatola che conteneva sfilatini imbottiti, pizza, birra. Una band sta suonando. Ovunque campeggiano immagini di ratti: c'è una pentolaccia a forma di ratto, e un altro ratto di plastica sul tavolo. I ratti sono il simbolo universale delle azioni di sciopero a New York: i sindacati possiedono vari ratti gonfiabili molto grandi – il più grande è alto come una casa di due piani – che possono essere trasportati ai picchetti in tutta la città. Ogni giorno ne usano qualcuno (di notte vengono conservati in un magazzino di là dal fiume, nel New Jersey). Gli scioperanti del Moma avevano persino una zine intitolata «Rat Poison», che qui è messo bene in vista. Al mio arrivo, alla festa ci sono un centinaio di persone, e molte ballano al ritmo di Love Train accompagnati da fischi e grida di esultanza.

L'ambientazione: un ufficio pubblico. Mi ricorda molto le scuole elementari o medie: le stesse sedie pieghevoli e tavoli da quattro soldi. I centri di aggregazione delle chiese hanno gli stessi mobili, e anche i vecchi spazi radicali come la War Resisters League e, se è per questo, anche la sede del Partito comunista sulla Ventitreesima Strada, che offre sempre i suoi spazi per eventi e proiezioni, e che a volte utilizziamo, benché con un leggero imbarazzo. Suppongo che gli spazi a buon mercato

siano tutti così: scarsità di tutto, tavoli e sedie pieghevoli, design anni Cinquanta o Sessanta. Non so quante ore della mia vita da attivista ho passato a impilare sedie pieghevoli dopo riunioni nelle chiese e negli uffici dei sindacati.

I celebranti - i dipendenti del Moma e i loro sostenitori - coprono una vasta gamma di età e provenienze: da una minuscola signora sui cinquant'anni che sembra una bibliotecaria a tizi enormi che paiono pugili, e tipi hipster tutti vestiti di nero con occhiali dalla montatura spessa. (Al sindacato erano iscritti tutti quanti: dai pittori ai cassieri della libreria del museo.)

Il momento culminante della festa è stata la distruzione della pentolaccia a forma di ratto, svoltasi alla maniera tradizionale, con celebranti bendati che brandivano un bastone. Molte risate. Durante la successiva danza del trenino, un tizio asiatico si è portato dietro i resti del ratto, sollevandoli in aria in un gesto di conquista. La festa non si è protratta troppo; era iniziata intorno alle 18.30, mi hanno detto. La band ha iniziato a suonare solo verso le 22, per circa un'ora. Era una di quelle ottime cover band che suonano un mucchio di brani famosi, dalla roba della Motown fino al reggae, se necessario. («È questo il bello di New York: anche le cattive band sono brave» commenta Rufus; tranne, e su questo siamo d'accordo, per quei sindacalisti della Teamster con le chitarre elettriche che suonavano sulla chiatta alla parata del Labor Day. Quelli erano terribili.)

Al termine, la maggior parte degli attivisti hardcore si

sposta a una festa sul tetto di un palazzo, da qualche parte nel Queens: non proprio un rave, stando alle informazioni di Rufus: la musica sarà più industriale. Gruppi di sei o sette persone si allontanano diretti alla metropolitana. Verso mezzanotte mi ritrovo in una macchina piena di attivisti piuttosto variegati: dagli anarchici a gente dei sindacati ai fanatici dell'Iso (Internazionale socialista). Arriviamo in una zona industriale della città e seguiamo un tizio di nome Alex, appartenente al collettivo del Lower East Side, che si è portato dietro una mappa scaricata da internet.

Festa sul tetto nel Queens

La festa si svolge a casa di Jessica Rockstar, che personalmente conosco in quanto membro di una delle squadre video I-Witness che monitorano la polizia durante le azioni. (Non si chiama davvero Rockstar, ma qualcosa di simile, e mi dicono che abbia cambiato legalmente il cognome in «Rockstar» perché convinta che avrebbe davvero dovuto diventare una rockstar.) JR vive in un altro di quegli spazi radicali semindustriali in cui sembrano abitare molte persone legate all'azione diretta. L'edificio ha più piani e sorge in un'area piena di magazzini, parcheggi per camion della nettezza urbana, strade piene di furgoni e veicoli da lavoro di vario tipo. Per arrivare lì passiamo davanti a diverse fabbriche, presumibilmente di carpenteria o industria leggera, con le luci ancora accese e gli operai al lavoro, anche se è passata da poco la

mezzanotte di un venerdì sera. Le strade, in questa parte della città, sono larghe, e spesso terminano davanti a cancelli. Dal tetto, a parte un altro splendido panorama di Manhattan, non si vedevano altro che magazzini e capannoni industriali enormi, squadrati, con il tetto piatto. Siamo piuttosto lontani dai Navy Yards, ma gli edifici sono simili, imponenti, in cemento, con grandi montacarichi, spaziosi atri deserti, qualche porta, scale di metallo. Il palazzo di JR era di cinque piani con un paio di porte aperte. Suppongo che la nostra ospite vivesse lì dentro da qualche parte (la reazione di Alex: «Oh, ma qui non eravamo venuti una volta a fare organizzazione sindacale?»). C'erano adesivi di Ralph Nader su alcune pareti bianche; ma nonostante l'enfasi sull'ecologia, non c'era traccia di piante da nessuna parte.

Il tetto era enorme, lungo almeno quanto un intero isolato, e ospitava numerosi schermi su cui erano proiettate forme astratte e colori: il genere di cose che si vedono dentro gli occhi quando si assumono droghe buone. Ma le droghe circolavano poco. Ufficialmente, c'era da versare un contributo di cinque dollari in cambio del quale ti veniva timbrata la mano («Chiediamo un contributo di cinque dollari», diceva la donna con l'anello al naso), ma come a ogni evento di attivisti nessuno veniva cacciato se non aveva i soldi. C'era anche un bar con una bevanda brasiliana alla canna da zucchero, anche quella per cinque dollari. La musica, ben lungi dall'essere industriale, era anzi piuttosto passionale: hanno suonato

persino una versione strumentale di «Work for Love» dei Ministry.

A mezzanotte questo tipo di festa è appena all'inizio. Il tetto era occupato per metà, e Rufus e quasi tutti gli altri che conoscevo si sono spostati subito nella parte più interessante del tetto, un'alta piattaforma con una scala pericolante, da cui si vedeva un panorama ancor più bello della città. Sono rimasto a confabulare con un po' di amici e ho aspettato la comparsa di JR in persona, ma alla fine si sono rivelate vere le voci secondo cui la padrona di casa era a letto con l'influenza. La festa si è movimentata solo verso le due del mattino, e io me ne sono andato poco dopo, più o meno quando sono arrivati i mangiafuoco e i giocolieri, e quelli con gli hoola hoop in fiamme. Stando a Rufus, intorno alle 3 del mattino «c'erano molti più giovani».

Festa di Reclaim the Streets

Chashama Theater sulla Quarantaduesima Strada, tra la Sesta e la Settima Avenue

Arrivo verso mezzanotte, con vari amici.

Il Chashama è uno spazio interessante, un teatro vuoto che sorge proprio nel mezzo della Quarantaduesima Strada, nell'epicentro dell'ex quartiere a luci rosse che ora è una zona di confine tra i cinema Disney e i cantieri intorno a Times Square a ovest, e la Biblioteca pubblica di New York a est. Come al solito, il Chashama ha una storia. Si scopre che c'è un ricco imprenditore edile che acquista

sistematicamente ogni immobile dell'isolato, perché vuole buttare giù tutto e costruire un grande condominio o qualcosa del genere. Il problema è che c'è un negozio che il proprietario rifiuta di vendere, quindi sono costretti ad aspettarlo. Nel frattempo, la figlia dell'imprenditore è amica di alcuni membri di Rts, e poiché nessuno usa quello spazio ha convinto suo padre a lasciarglielo usare.

Ho l'impressione che, per gli attivisti, il fascino di questo posto stia proprio nel fatto che è vuoto e spoglio. C'è tutta un'estetica degli spazi vuoti legata agli eventi degli attivisti. Proprio come in molte stanze del Charas - quelle cioè che non erano dipinte con murales variopinti che documentavano gli eventi chiave della storia latinoamericana - tutto è vuota funzionalità: stanze deserte, spesso con le pareti dipinte di nero, e grandi oggetti pericolosi da spostare - bracci meccanici, trespoli, macchinari - o, altrove, stanze bianche che non contengono proprio nulla. È molto diverso dagli uffici o dagli spazi abitativi dove tutto è improntato al comfort, alla comodità o all'efficienza. Quegli spazi suggeriscono il proprio impiego all'osservatore, questi no. Se servono a qualcosa, è evidentemente qualcosa di diverso da ciò per cui vengono usati. Lo stesso vale per la maggior parte degli oggetti in cui ci si imbatte qui. Ogni cosa è ciò che vuoi farle essere. È creta nelle tue mani. Ma spesso è creta molto ingombrante, pesante e difficile da plasmare.

Entrando al Chashama quella sera si incontrava una specie di passerella abbandonata e un piccolo altare di

pietra improvvisato, che a quanto pare è stato usato per uno spettacolo del Living Theater. Le pareti sono dipinte di nero. Qualcuno ha segnalato lo spazio dove montare il palco per un'orchestra.

Erano in programma concerti di varie band, ma hanno già suonato quasi tutte. Il gruppo di punta, che si chiama German Cars Not American Homes, sta suonando al mio arrivo. Dal nome sembrerebbe una band messa insieme per l'occasione - dato che questa festa serve a raccogliere fondi per un'azione antiautomobili nel Village la prossima settimana - ma non è proprio nello spirito raver che ci si aspetterebbe da Rts. In realtà è quasi una punk band; alcune canzoni potevano essere dei Sex Pistols, altre sono rock'n'roll più classico, ma molto aspro nei suoni. La gente poga, salta, balla freneticamente, molte braccia si allungano verso il palco. Ci saranno in totale tra le cento e le centocinquanta persone, ma è difficile stabilirlo con precisione, perché è una giornata afosa e ha smesso di piovere solo da mezz'ora, quindi tutti si riversano fuori ad attaccar bottone con i pedoni, che in questa parte di Midtown sono onnipresenti per tutta la notte.

Ogni tanto si vedono passare quelli di Rts con un'aria vagamente ufficiale. Il Reverendo Billy, finto predicatore e artista performativo, che ufficialmente è un docente della New School, saltella qua e là in costume durante il concerto, ogni tanto balla, in attesa di calarsi nel personaggio. Ci sono vari membri dei Billionaires for Bush or Gore, travestiti in smoking e abiti da sera. Alcuni altri

sono in costume: un tizio ha, credo, una maschera dei Kiss con un'enorme lingua, un altro porta un cappello dalla tesa larga con attaccato un enorme squalo bianco fosforescente. Brooke porta una maschera, una di quelle inquietanti maschere bianche della commedia dell'arte italiana, ma se l'è tenuta sopra la testa per tutta la sera e non l'ha mai indossata. Ma la maggior parte della gente è vestita in modo estremamente informale.

Al mio arrivo due attivisti, Simon e Brooke, gestivano un bar di fortuna nel retro: birra alla spina per tre dollari, Rolling Rock in bottiglia. Come al solito non ci tenevano particolarmente a incassare soldi, e d'altronde una persona su tre sembrava spiantata. D'altro canto, forse uno su dieci lasciava una mancia molto generosa, quindi nel complesso l'evento sembra aver fruttato qualcosa. C'erano in vendita anche biglietti per una lotteria, a un dollaro l'uno.

La sala principale aveva le pareti nere e spoglie, tranne le luci natalizie blu e rosse appese al soffitto. Il corridoio che portava al bagno, però, era illuminato a giorno da luci al neon, le pareti coperte da fumetti in formato A4 e slogan; c'erano vere opere d'arte e ometti stilizzati che sembravano fatti da un bambino di sei anni. I temi erano soprattutto a favore delle feste e antipolizia, ma con una certa varietà (c'era una bellissima sirena con la scritta: «Cos'ho fatto quest'estate durante le vacanze: sono andato alla parata delle sirene»).

Nonostante la colonna sonora punk, l'evento nel suo

complesso aveva un'atmosfera estremamente accogliente e aperta, soprattutto quando la band ha smesso di suonare e siamo finalmente riusciti a parlare. Ho salutato Jessica Rockstar, finalmente guarita. Ha un nuovo tatuaggio sulla schiena - o per meglio dire al momento è uno schizzo, il vero tatuaggio sarà realizzato tra qualche giorno - che rappresenta due ali d'angelo. Sembrano ali di un pulcino, che iniziano appena a spuntare dalle spalle. Jessica mi presenta un tizio alto dall'aria italoamericana che spiega di aver appena finito di incidere un album che parla dell'A16. Cala il silenzio quando il Reverendo Billy prende il microfono (accanto a lui una donna bassa sta in silenzio con un secchio pieno di coupon) per presentare l'asta del prossimo venerdì, e poi l'evento clou della serata: una pesca di beneficenza di oggetti donati dai membri di Rts o da istituzioni del Lower East Side.

Il Reverendo Billy è un ottimo maestro di cerimonie. Nella pesca di beneficenza c'era di tutto, dai libri sul fai-da-te ai cd di jazz, un po' di «legna da ardere raccolta in maniera sostenibile», un buono regalo per la libreria St. Mark, un paio di orecchini di piume dall'Amazzonia (vinti da qualcuno dell'Imc), un «brutto taglio di capelli» (per cui si è offerto volontario un parrucchiere dell'East Village), massaggi shiatsu e altri libri. Circa la metà dei premi in palio è stata vinta da un tizio di nome Chuck, che nessuno sembrava conoscere, e poiché non era fisicamente presente il suo bottino è stato ammucciato su un lato del palco (inevitabili i giochi di parole sulla rima

tra Chuck e «luck» o «fuck» - «How does Chuck have all the luck?» e «Who the fuck is Chuck?»).²³

La serata si è conclusa con un sermone nello stile di Jimmy Swaggart. Il Reverendo Billy ha fatto il suo solito numero, con protagonisti «uno stronzo del New Jersey con una grande Lincoln Mercury che potrebbe venire a un'asta come questa e poi scoprire che la sua macchina è stata trasformata in un alloggio per ragazze madri, e sarà costretto a girare a piedi e farsi delle domande sulla sua vita». Il momento più bello però è stato alla fine, quando Kelvin, del collettivo Dumba, ha offerto all'asta i suoi vestiti. Fino a quel giorno conoscevo Kelvin, che somiglia a un David Bowie dai capelli lunghi, come un attivista estremamente responsabile e pacato che solitamente serviva l'assenzio durante le feste del Complacent. «Non ho altro che i vestiti che indosso» ha annunciato, «ma quelli possiamo donarli tutti.» Kelvin ha spiegato che intendeva recitare un lungo racconto scritto da un surrealista francese - l'unico surrealista, ha sottolineato, ad aver fatto qualcosa di concreto nel radicalismo politico che tutti sposavano, offrendosi volontario per lottare al fianco degli anarchici nella Guerra civile spagnola - come «testimonianza orale», nelle parole del Reverendo B. Ha tirato fuori un libro e ha iniziato a leggere: non so bene se abbia letto in francese o in inglese, ma in ogni caso nessuno lo ascoltava, perché il Reverendo ha iniziato subito a mettere all'asta i suoi vestiti. Il primo ad andarsene è stato un calzino (aveva già messo da parte le

scarpe, che sarebbero state difficili da rimpiazzare), e poi la maglietta bianca, i pantaloni, l'altro calzino, i boxer... finché è rimasto lì al microfono a leggere, completamente nudo. Il Reverendo B. ha terminato dicendo: «Quanto offrite per farlo smettere di leggere?» e ha ottenuto le offerte più alte. A questo punto Emily – una carinissima e giovane fumettista che indossava un ridicolo costume da scolarettina, con enormi mutandoni – si è fatta avanti e ha messo all'asta la camicetta e la canottiera, ma si è ritratta sghignazzando quando qualcuno ha iniziato a offrire per il reggiseno.

Poi è partita la musica (il dj stava già suonando e facendo scratching con pezzi di un comizio fondamentalista su un «quartiere del peccato» di una grande città, mentre il Reverendo terminava il suo numero). Musica techno ma molto ritmata e allegra. La performance è terminata e la gente ha iniziato a disperdersi. Emily è salita di nuovo sul palco poco dopo per annunciare che alle sei e mezza del mattino un famoso fotografo avrebbe scattato una foto di nudo di massa sulla Centoventicinquesima Strada (aveva già realizzato altri scatti con grandi strade della città piene di nudi). «A fine serata voglio vedervi quasi tutti nudi», ma pochi le hanno dato retta, benché sulle scale ci fosse scritto anche: «salottino, i vestiti sono optional». Mezz'ora dopo anche Kelvin si era messo una camicia rossa e pantaloni scozzesi donati da qualcuno, e l'ho visto in strada a chiacchierare con alcuni attivisti che erano usciti a fumare.

Una costante che emerge da tutto questo è la preferenza per i luoghi di costruzione - o di distruzione, a volte - dove le superfici ordinarie della vita vengono assemblate o demolite. (I Black Bloc, come vedremo, adorano i cantieri, e adorano trovare utilizzi non convenzionali per le recinzioni industriali, le discariche, eccetera.) Ambienti industriali. L'idea sembra essere, per esprimerla nei corretti termini situazionisti, quella di andare a guardare dietro le quinte dello spettacolo e avvicinarsi il più possibile ai luoghi più sporchi e brutti dove lo spettacolo viene prodotto: tutto ciò al fine di creare il proprio spettacolo, forse, ma collettivamente, in modo trasparente, in maniera partecipata e senza la divisione tra il palco e il dietro le quinte, tra retrobottega e negozio, che è la forma originaria di ogni alienazione. Un anarchico vive in uno squat in una soffitta sopra il laboratorio in cui vengono prodotte le action figures di Guerre stellari: un posto che somiglia per metà a una fabbrica e per metà a un set cinematografico. Tre veterani della Dan vivono in un loft immerso tra i magazzini, pieno di maschere e costumi elaborati. Ogni cosa sulle pareti o in esposizione può essere tirata giù e indossata. Un'altra casa di attivisti sorge in una strada altrimenti abbandonata di Brooklyn tra una segheria e un parcheggio municipale per gli scuolabus: luoghi di cui solitamente non ricordiamo neppure l'esistenza. La maggior parte delle stanze del Charas o del Chashama sono teatri in cui non c'è un palcoscenico delimitato: ogni luogo è palcoscenico e dietro le quinte allo stesso tempo.

Colin Campbell (1987) ha detto una volta che uno dei motivi per cui i bohémien hanno sempre odiato la borghesia è che i primi si vedono come persone che hanno rinunciato alle comodità per inseguire i piaceri, mentre i borghesi sono persone che hanno fatto l'esatto opposto. C'è un fondo di verità, per quanto approssimativa. Campbell sostiene anche che i bohémien sono di fatto l'avanguardia del consumismo, perché esplorano nuove forme di piacere che potranno essere mercificate nella generazione successiva; e qui credo che non colga il punto. Il punto è che questo piacere si situa, specificamente, all'inizio della creazione: il piacere di distruggere gli stessi confini tracciati da categorie come produzione e consumo. Il piacere nella produzione non è mai comodo. Ma spesso, proprio per questo, è più entusiasmante.

Conclusione, con alcune note sugli effetti ideologici delle regolamentazioni governative

Il movimento anticapitalista globale che debuttò negli Stati Uniti a Seattle alla fine del 1999 emerse in una congiuntura storica molto particolare. Era l'epoca del «consenso di Washington», un momento di completa egemonia ideologica del capitalismo. Durante la Guerra fredda, erano solo gli oppositori del capitalismo a chiamarla così; i fautori del capitalismo preferivano parlare di «democrazia» o «libertà», o «iniziativa privata». Solo negli anni Ottanta il capitalismo ha osato pronunciare il suo nome; dieci anni dopo, all'indomani del collasso dell'Unione Sovietica, aveva accumulato un tale potere ideologico che i suoi esponenti sostenevano che una versione vigorosa del capitalismo liberista fosse l'unico modello economico possibile per qualsiasi contesto, e lo sarebbe rimasto per il resto della storia umana. Che il successivo grande movimento sociale globale si sia definito anticapitalista era inevitabile; per la prima generazione di giovani cresciuti in un mondo senza alternative, il capitalismo era letteralmente tutto ciò contro cui ci si potesse ribellare. Nella misura in cui è diventato un movimento rivoluzionario non è stato, dal punto di vista demografico, fondamentalmente diverso dai movimenti rivoluzionari del passato. Di conseguenza ha dovuto affrontare molti degli stessi dilemmi, e prima di proseguire vorrei riassumerli.

Questi dilemmi, a mio avviso, si presentano anche nei momenti di insurrezione spontanea, ma tendono a diventare ancor più rilevanti quanto più a lungo si protrae la lotta rivoluzionaria.

In ogni movimento rivoluzionario tenderà a esserci una tensione tra coloro che dispongono di più risorse per condurre atti di ribellione e coloro che hanno più motivi per ribellarsi.

Spesso, di conseguenza, la composizione dei gruppi rivoluzionari tende a combinare i figli in ascesa della classe lavoratrice o di famiglie svantaggiate, e i figli in discesa (spesso volontariamente) delle élite, poiché questi due gruppi hanno la maggiore probabilità di produrre individui che al contempo desiderano vedere un cambiamento radicale e possiedono le risorse sociali, culturali ed economiche per riuscire a portare avanti con efficacia una lotta a lungo termine.

Tutto ciò tende a esacerbare un'altra tensione, più concettuale, interna a ogni movimento rivoluzionario: fino a che punto è ispirato non semplicemente da un rifiuto della struttura di un dato ordine sociale - ovvero la distribuzione delle cose che la gente vuole o di cui ha bisogno (ricchezza, onore, sicurezza, cibo, ecc.), e ciò che deve fare per ottenerle - ma da un rifiuto delle norme che definiscono cosa la gente dovrebbe volere. Ciò significa che le tensioni sorgono tanto più, quanto più il movimento è basato su un generale rifiuto degli standard di valore

esistenti. A sua volta si può definire l'alienazione come l'esperienza soggettiva di questa situazione: ciò che una persona prova quando la sua concezione del valore - di ciò che ritiene appropriato desiderare dalla vita, di ciò che dovrebbe essere importante o prezioso in essa - è radicalmente fuori sincrono rispetto agli standard sociali prevalenti. Il problema qui è sempre la tensione tra questo tipo di politica dell'alienazione e i problemi più immediati dell'oppressione: l'esclusione radicale dalle necessità basilari, da quei mezzi di sussistenza che in certo grado devono essere garantiti per poter perseguire altre forme di valore.

Negli Stati Uniti, questi problemi si complicano infinitamente, e diventano spesso esplosivi, in quanto influenzati da questioni razziali.

Chi ha partecipato a questo movimento è stato dapprima liquidato come utopista ingenuo o pazzo vero e proprio. E ci può anche stare, benché questa volta la reazione sia stata particolarmente decisa e prolungata, soprattutto negli Stati Uniti. Alla luce del collasso del «socialismo reale» e del fatto che così tanti rivoluzionari si considerano anarchici, non ci si dovrebbe stupire. Eppure credo che faremmo bene a riflettere su cosa sia a far sembrare l'anarchismo, e più in generale i sogni rivoluzionari, così irrealistici agli occhi dei non anarchici. L'effetto ideologico opera in maniera molto più subdola di quanto si possa sospettare.

L'ideologia, si dice spesso, è massimamente efficace

quando fa sembrare naturali e inevitabili certe forme di organizzazione della società, che invece potrebbero benissimo essere regolate diversamente. Quando il mercato, o lo Stato, o la famiglia patriarcale sembrano così ovvi che chiunque suggerisca un'alternativa appare - precisamente come i nostri rivoluzionari - nel migliore dei casi un sognatore irrealistico e nel peggiore un pazzo, abbiamo a che fare con un classico effetto ideologico. Ed è certamente vero che al capitalismo questo gioco è sempre riuscito benissimo, soprattutto perché si autodefinisce non in termini di lavoro salariato, o di rapporti di produzione, e neppure di capitale, ma semplicemente come una combinazione di diritti di proprietà privata e scambio interessato. Entrambe queste istanze possono poi essere postulate come fenomeni universali, anzi naturali; combinano il desiderio - plausibilmente naturale - di possedere cose e quella che in una celebre frase Adam Smith (1776) definì la «naturale propensione [umana] a mercanteggiare, contrattare e barattare una cosa con un'altra». I cartellini da timbrare e la responsabilità limitata possono così essere visti come emanazioni più complesse di quella base onnipresente. La forza esercitata da questa visione si può intuire dalla retorica tipica della fase successiva al crollo dell'Unione Sovietica, quando gli analisti sembrarono spostarsi, nel giro di pochi mesi, dalla convinzione che un'economia pianificata non sarebbe mai riuscita a entrare nell'era informatica, a sostenere che un'economia che non fosse basata sulla motivazione del

profitto «semplicemente non poteva funzionare», in quanto contraria alle naturali propensioni dell'uomo; e a questo punto viene da chiedersi come abbia fatto l'Unione Sovietica a resistere per settantadue anni.

In base a questa logica, l'anarchismo - in quanto forma di comunismo libertario - non è soltanto irrealistico, ma una contraddizione in termini. Il comunismo può assumere soltanto la forma del controllo statale. Poiché ogni economia liberista assumerà sempre la forma di un mercato, ogni tentativo di creare alternative collettiviste fallirà, in quanto contrario alla natura umana, oppure dovrà essere imposto dallo Stato. Si dà per scontato che Stato e mercato siano principi antitetici. Questa posizione risale almeno all'Ottocento - quando si chiamava liberalismo e non neoliberalismo - da autori come Herbert Spencer, il quale sosteneva che lo Stato si sarebbe infine dissolto, rimpiazzato da relazioni contrattuali libere basate sui principi del mercato. Emile Durkheim (1893) ha identificato molto tempo fa la fallacia implicita in questa affermazione. Le previsioni di Spencer non erano minimamente sostenute dall'evidenza empirica. Anzi, si scopriva che con l'aumento delle relazioni contrattuali libere lo Stato acquisiva nuovo potere anziché perderne, perché era necessario elaborare un'infinità di nuove leggi e di meccanismi amministrativi per monitorarne l'applicazione: quello che Durkheim chiamava «l'elemento non contrattuale nel contratto». Le moderne forze di polizia sono anzi nate precisamente all'apice del «free contract» (Neocleous 2000), e si

occupavano primariamente di tutelare la proprietà privata, di sopprimere le forme tradizionali di mobilitazione di strada e le modalità disordinate di socializzazione proletaria, e persino di regolamentare il mercato del lavoro.

Quando si vanno a ricercare le cause dei problemi pratici incontrati dagli anarchici che vogliono creare «una nuova società nel guscio della vecchia», si trova precisamente questo. Certamente c'è sempre chi si lamenta delle «questioni di responsabilità», come amano dire gli attivisti: come accertarsi che i volontari si presentino davvero per i turni, o che gli attivisti facciano davvero le cose che si sono offerti di fare alla riunione. Ma non ho mai sentito parlare di un progetto - una libreria cooperativa, un'officina di riparazione biciclette - che sia fallito per questo motivo. Anzi, l'unica realtà davvero messa in luce dall'esperienza immediata e quotidiana delle persone che cercano di creare alternative è fino a che punto quasi tutto, in America, è gravato da infinite e intricate regolamentazioni del governo. La forza coercitiva dello Stato è ovunque. E si esercita soprattutto sugli oggetti di elevato valore economico, ingombranti e pesanti, quelli cioè più difficili da nascondere: le automobili, le barche, gli immobili, i macchinari.

Vediamone un rapido esempio.

A un certo punto, nel 2002, qualcuno donò un'automobile alla Nyc Dan. Era una vecchia macchina che al donatore non serviva più, perciò la consegnò lasciando tutti i documenti in regola nel cassetto del cruscotto. Scoprimmo ben presto che una «macchina della

Dan» era in sostanza un'impossibilità giuridica. Agli occhi della legge un'auto deve avere un proprietario. Normalmente si presume che quel proprietario sia un individuo, non una collettività. È naturalmente possibile che una collettività possieda un'auto, ma prima quell'entità collettiva deve essere riconosciuta dallo Stato. Ciò significa che, se non è il governo stesso a possedere l'auto (o un governo estero), la collettività deve costituirsi in una qualche forma di impresa commerciale. Si può immaginare la Dan come una sorta di impresa non-profit, ma in realtà per essere legalmente riconosciuti come non-profit bisogna compilare un mucchio di scartoffie. Inoltre occorre avere - o quantomeno fingere di avere - una certa forma di organizzazione, con un direttore e vari soggetti responsabili disposti a firmare le suddette scartoffie. I governi quasi sempre chiedono ai gruppi con cui interagiscono di organizzarsi in modo gerarchico. L'Imc per esempio ha spesso questo problema. Non è neppure necessario avere a che fare direttamente con il governo; basta dover interagire regolarmente con organizzazioni che operano entro l'economia formale (che lo Stato monitora e regola). In questo modo si entra immediatamente in un mondo nel quale si dà per scontato che in tutte le organizzazioni esistano certi ruoli: un presidente, un consiglio di amministrazione, un direttore responsabile. Lo stesso vale, in realtà, per qualsiasi transazione finanziaria che non sia condotta in contanti. Affinché un donatore potesse intestare un assegno alla Dan, per esempio, il gruppo avrebbe

dovuto avere un'organizzazione completamente diversa, almeno sulla carta. In ogni caso, le reti aperte di attivisti non possono legalmente possedere automobili.

Naturalmente si può fingere. È quel che fa l'Imc, ed è in sostanza quel che abbiamo fatto noi con la macchina: tecnicamente il titolo di proprietà è stato trasferito non alla Dan, ma a uno dei suoi membri, Moose, che quindi è diventato la persona di riferimento del «gruppo di lavoro automobilistico della Dan». Ma questo ha complicato molto la gestione collettiva dell'automobile. In teoria il gruppo di lavoro comprendeva altre due persone, ma tutti sapevano che, se Moose non era alla guida e l'auto veniva fermata dalla polizia, si sarebbero dovuti compilare dei moduli; e se la macchina veniva portata via dal carro attrezzi (cosa che accadde ben presto, perché il proprietario precedente non aveva pagato alcune multe), solo Moose poteva andarla a recuperare. Quindi doveva anticipare tutti i pagamenti, e noi, benché lo aiutassimo a trovare i soldi, tendevamo a considerarla sempre di più come la sua macchina.

Devo sottolineare che niente di ciò sarebbe accaduto se qualcuno avesse donato alla Dan una palma in vaso o una bicicletta. O anche un computer costoso. Senza dubbio esistono leggi e normative analoghe riguardo alla proprietà e alla cessione di libri, computer e vegetali, ma sono fatte valere così raramente che nessuno di noi ha idea di cosa dicano, e c'è un motivo molto semplice: libri, computer e palme in vaso sono relativamente piccoli e facili da nascondere, quindi il governo non ha modo di

regolamentarne efficacemente il possesso. Il fatto che un'automobile sia grande, pesante e difficile da nascondere (almeno se la si utilizza) significa che può essere costantemente monitorata da un ramo dello Stato il cui lavoro consiste precisamente nel monitorare le auto - la loro velocità, posizione, stato di immatricolazione, se il conducente ha la patente ecc. - e far rispettare le tante e dettagliate leggi che regolano questa materia; leggi che, ripeto, presuppongono una serie di cose su quali gruppi sociali possono e non possono avere rappresentanza giuridica. Queste regole sono fatte rispettare con la minaccia della forza. Rappresentanti armati dello Stato possono fermare la vostra auto in qualsiasi momento e controllare i documenti, e gli occupanti del veicolo faranno meglio a non rispondere a tono. Se vi sequestrano l'auto, e voi semplicemente cercate di riprendervela senza pagare la multa, i rappresentanti dello Stato vi fermeranno con la forza. Il fatto che la macchina della Dan sia diventata un problema immediato, e dopo vari mesi sia stata abbandonata, non dimostra che i collettivi egualitari non sappiano gestire la proprietà privata (la storia umana è piena di esempi in cui collettivi egualitari hanno gestito con successo proprietà private), ma è soprattutto una testimonianza dell'efficacia immediata della violenza dello Stato nell'imporre una certa visione delle possibilità umane.

Quel che vale per un'automobile o una barca, ovviamente, vale ancor di più per un edificio. Ci sono infinite regolamentazioni sulla gestione e la manutenzione

degli immobili. Gli squatter lamentano sempre che la prima cosa che fanno i rappresentanti della città, quando gli squatter riescono a ottenere il titolo giuridico di proprietà del loro edificio, è inviare ispettori a richiedere ogni possibile riparazione per mantenere agibile l'edificio: richieste che, come fanno osservare gli stessi squatter, gli ispettori non avanzano mai ai proprietari assenti, per quanto i loro inquilini supplichino di imporgliele. Una parte di questo lavoro può essere svolto, e di solito è svolto, ricorrendo all'economia alternativa; tra gli squatter ci sono sempre idraulici ed elettricisti disponibili a offrire i loro servizi. Alcuni materiali si possono riciclare o trovare, ma non tutti. Il risultato, come ho già detto nel caso dell'Abc No Rio, è che ci si ritrova immersi nell'economia formale in modo traumatico, e si è costretti a dedicare molto tempo ed energie per organizzare concerti di beneficenza e raccolte di fondi, per vendere magliette o raccogliere denaro in altro modo. Ma, ripeto, questo non è in nessun senso un effetto degli imperativi economici: è un effetto delle minacce di violenza. Se non si obbedisce arrivano uomini armati a espellerti dall'edificio. Se vendi una maglietta, invece, lo devi fare in base a certi requisiti legali, perché ci sono da pagare le imposte sulla vendita. Se si vogliono richiedere sovvenzioni, bisogna registrarsi come non-profit.

Quel che più mi preme sottolineare qui è l'effetto ideologico. Lo chiamerò «effetto di realtà». Le regolamentazioni del governo, in sostanza, impongono un certo modello di società in cui gli attori individuali o le

aziende gerarchicamente organizzate perseguono il profitto, e chiunque voglia organizzarsi diversamente - in base a un qualsiasi concetto di bene comune - o deve far parte dell'apparato statale o registrarsi presso quell'apparato come impresa non-profit. In teoria, ogni aspetto di una «società civile» è regolamentato in questo modo. Sostanzialmente le uniche aree interamente estranee a questa regolamentazione spalleggiata dalla forza sono quelle della comunicazione: la libertà di parola, il dibattito durante le riunioni, gli scambi su internet e così via.²⁴ Appena si entra nel mondo degli oggetti materiali le regolamentazioni abbondano. E più gli oggetti sono grandi, pesanti e visibili, più quelle regolamentazioni vengono fatte rispettare. L'ovvio risultato è che alla gente resta la sensazione che il radicalismo politico sia irrealistico: un mondo onirico ed effimero che si dissolve al primo contatto con la realtà materiale. Appena si entra nel «mondo reale», il mondo delle cose grandi e pesanti come gli immobili e i macchinari, tutto sembra dimostrarsi irrealistico. In realtà è solo perché le cose fisiche ingombranti tendono a essere oggetto di minacce di forza fisica, che si basano su una certa ideologia delle interazioni tra le persone, in mancanza delle quali le cose fisiche verranno loro sottratte. Gli oggetti la cui realtà fisica è più ovvia e palese sono gli oggetti più ammantati di forza e astrazione.

Per anticipare un'argomentazione che svolgerà nella conclusione di questo libro: consideriamo per un momento alcune accezioni della parola «reale». Si può parlare delle

forme di proprietà più facili da regolamentare - le più grandi, le più difficili da nascondere, e quindi le più efficacemente soggette alla minaccia della violenza - come d i real estate o real property (beni immobili), in contrapposizione ai beni mobili. La proprietà privata «reale» non è certo più empiricamente reale dei beni mobili: anzi, nella misura in cui coinvolge astrazioni complesse come i diritti di sopraelevazione, si potrebbe dire che lo sia decisamente di meno rispetto per esempio a un pomodoro.²⁵ Ma si può anche parlare di «Realpolitik» o di «realismo» politico. Nelle relazioni internazionali, per esempio, essere «realisti» (al contrario degli «istituzionalisti») significa procedere dall'assunto che le nazioni non esiteranno a usare la forza per perseguire i propri interessi. Di nuovo, questo non ha niente a che fare con il riconoscimento di quella che ci piace considerare la realtà empirica: le «nazioni» dotate di «interessi» collettivi sono costrutti puramente teorici. Diventano «reali» quando minacciano di mobilitare l'esercito. La «realtà» che si riconosce quando si è «realisti» è puramente quella della violenza. Eppure è precisamente questo ripiegamento degli effetti della violenza nella palese solidità dell'oggetto a produrre l'effetto di realtà di cui parlo, e a far sembrare così irrealistiche le alternative sociali. Astrazioni come la Legge e lo Stato aderiscono, tramite la minaccia della forza, soprattutto agli oggetti più grandi e pesanti: le cose che appaiono più empiricamente «reali».

Tutto ciò può aiutarci a comprendere l'amore degli

anarchici per le ambientazioni industriali, i cantieri, gli spazi dietro le quinte e luoghi simili. Quello che viene «détourné» qui – per richiamare, distorcendola, l'idea situazionista – è precisamente quell'effetto di realtà, e credo che l'obiettivo sia proporre un altro, in cui la realtà ultima non sia la capacità di usare la violenza, il potere di distruggere, ma piuttosto il potere stesso della creatività.

Tornerò su questo tema nella conclusione.

¹ Acquisì una sezione messicana, Amor y Rabia. Ma anche i suoi membri erano in maggioranza provenienti dalla classe media.

² Student Liberation Activist Movement.

³ Nel gergo degli attivisti, le manifestazioni vengono abbreviate indicando l'iniziale del mese e il giorno della protesta. Quindi «A16» corrisponde a «April 16», «J20» a «June 20» ecc. [N.d.R.]

⁴ Furono arrestati in base a una sconosciuta «legge sulle maschere» di inizio Ottocento, che in origine serviva a fermare i rapinatori irlandesi, e che rendeva illegale coprire il volto in pubblico in gruppi di oltre tre persone. Il Bloc lo sapeva, ma gli era stato fatto credere che se sulle maschere ci fossero stati degli slogan non sarebbero stati perseguibili.

⁵ È interessante che siano queste ultime categorie a venir tradizionalmente etichettate come «anarchici».

6 Tutto ciò suona un po' come la famosa idea politologica del «terzo intermedio» della popolazione, che può identificare i propri interessi con il terzo più ricco sopra di sé, creando una maggioranza conservatrice, o con il terzo più povero sotto di sé, creando una maggioranza progressista. Ritengo che la tendenza a ridurre la stratificazione sociale a una semplice questione di ricchezza (o financo di potere) sia lievemente ingannevole, e che sia più sensato iniziare dai termini che ho cominciato a sviluppare nelle pagine precedenti, studiando la relazione tra coloro che si ribellano soprattutto all'oppressione e coloro che si ribellano soprattutto all'alienazione. Svilupperò ulteriormente questa argomentazione tra poco. Per ora, tuttavia, prima di passare più nel dettaglio alla cultura attivista, è opportuno che io risponda alla frequente accusa che gli stessi attivisti - e soprattutto quelli nel movimento antiglobalizzazione - siano in generale figli di una classe privilegiata.

7 Nel gergo degli attivisti le convention vengono abbreviate in R2K e D2K o, nella loro forma combinata, in R2 D2. Purtroppo non sono riuscito a rintracciare i veri nomi degli autori di queste affermazioni, e perciò devo fare affidamento sulla mia memoria, senza dubbio lacunosa.

8 Riprenderemo alcune di queste domande nel capitolo 5.

9 Leggiamo il seguente elogio del cibarsi di spazzatura: «Predicando la salvezza attraverso la spazzatura, mi

opponevo a una vita di condizionamenti altoborghesi. “Morirai se mangi quella roba!” dicono loro. I morti viventi della “forza lavoro” che elargiscono consigli salutisti! In base a quale logica il cibo diventa letale appena entra nella pattumiera od oltrepassa la porta sul retro? Cibo che un momento prima era sugli scaffali. Era una fede ingenua nella purezza del cibo acquistato nei negozi, e la ferma certezza che la spazzatura fosse veleno. Era quasi divertente. Be’, non sapevo bene dove avessero imparato le loro superstizioni sui rifiuti, ma ne pagavano il prezzo ogni giorno dalle nove alle cinque. Era triste, era un condizionamento radicato in profondità. Un condizionamento che andava a unico beneficio delle multinazionali, a spese dei milioni di schiene spezzate e vite sprecate di chi lavora per mangiare» (CrimethInc 2001, p. 26).

10 Benché alcuni anarchici siano interessati a chi conduce esperimenti di vita rurale in queste direzioni.

11 Conosco un certo numero di giovani uomini che hanno ammesso - vantandosene, persino - di aver praticato la prostituzione in alcuni periodi, ma molte meno giovani donne, anche se, dalla metà del primo decennio del Duemila in poi, il ruolo della sex worker si è diffuso maggiormente.

12 Alcuni di loro certamente sono così, compresi tutti i personaggi del romanzo di CrimethInc. Spesso chi avanza

queste accuse non è consapevole dell'esistenza di anarchici realmente senz'atetto.

13 Nel periodo in cui ero docente a Yale, mi sono stupito di essere criticato assai di rado per questo: quando accadeva era sempre per e-mail, da parte di persone che non conoscevo e con cui non lavoravo direttamente. Com'è ovvio, a Yale la storia era un po' diversa.

14 Gli anarchici hanno l'interessante tendenza a essere attratti dalla pianificazione urbanistica.

15 Mi si dice che in realtà l'acronimo sarebbe Woof, World Wide Opportunities on Organic Farms, e che deriva da una rete formale in Canada. Ma può essere usato anche, in modo più informale, come verbo.

16 Ci sono eccezioni, ovviamente, ma sono davvero poche.

17 La maggior parte degli hippie degli anni Sessanta che non abbandonavano del tutto il proprio stile di vita tendevano a dedicarsi alla produzione artigianale su scala ristretta, se non all'agricoltura, e poi alla conceria e all'oreficeria; di fatto sono diventati le persone che un tempo erano stati i membri più «naturali» dell'anarchismo, gli artigiani indipendenti e i piccoli coltivatori che Marx derideva chiamandoli «piccoloborghesi».

18 Per una valida critica alla logica della resistenza cfr. l'introduzione a Fletcher 2007.

19 Il termine sembra risalire al critico rock Robert Christgau (es. Christgau 2000).

20 Espulsero uno dei membri, un architetto, solo perché conosceva una persona che aveva progettato un vero edificio.

21 Ovviamente c'è anche un elemento di lotta di classe, su cui alle autorità piace giocare... così come c'è alle scuole medie.

22 Oggi Blackout non esiste più.

23 Le due frasi tradotte in italiano diventano «Come fa Chuck a essere così fortunato?» e «Chi cazzo è Chuck?», che però perdono i giochi di parole sulla rima. [N.d.R.]

24 Walter Benjamin (1978) era molto preoccupato per le leggi sulla diffamazione poiché la libertà di parola era l'unico ambito in cui fino ad allora la violenza statale non si fosse mai insinuata.

25 Il termine «reale», inoltre, deriva etimologicamente non dal latino «res» ma da «regalem», e quindi dallo spagnolo «real»: «reale» nel senso di appartenente a un re, e pertanto sottoposto alla giurisdizione dello Stato.

Prove di rivoluzione

Una catena ininterrotta di piccole assemblee può portare a convergenze di massa e le convergenze di massa possono portare ad azioni di massa. Queste assemblee sono importanti. In un certo senso sono ancor più importanti delle azioni stesse, perché le azioni comportano scontri con fazioni ostili, mentre le assemblee sono zone nitide di esperimento sociale, spazi in cui gli attivisti possono comportarsi tra loro nel modo in cui vorrebbero che le persone si trattassero a vicenda, e iniziare a costruire una parte della società che desiderano offrire agli altri.

Qui di seguito riproduco la trascrizione del primo addestramento di consenso/facilitazione cui ho partecipato, tenutosi per alcuni membri della Dan, la New York City Direct Action Network («Rete di azione diretta di New York»), nella primavera del 2000. Seguono alcune riflessioni su come si è giunti a formulare gli ideali di comportamento che sono alla base del consenso.

Fin qui la prima metà del capitolo, che analizza il funzionamento del consenso in linea di principio. La seconda metà del capitolo parla dei problemi: difficoltà nelle

dinamiche razziali e di genere, tensioni correlate alle classi sociali e altri fattori che quasi sempre generano inquietudini nei gruppi di attivisti. Il processo di formazione del consenso opera in base a una generosità di spirito istituzionalizzata. In un'assemblea con altri attivisti, si ha la responsabilità di concedere agli altri il beneficio del dubbio riguardo alla sincerità e le buone intenzioni. Nella maggior parte dei casi questo principio riesce effettivamente a creare comportamenti sinceri e ben intenzionati. Dove fallisce è precisamente là dove incontra quelle che gli attivisti chiamerebbero «forme profondamente interiorizzate di oppressione». Razzismo, sessismo, pregiudizio di classe, omofobia: tutte forme di violenza viste come mali assoluti, ma al contempo così introiettate che semplicemente non si può chiedere alle persone di monitorarsi da sole. Quel che è peggio, i pregiudizi tendono a sovrapporsi tra loro rendendo molto difficile combatterli tutti allo stesso tempo. Il fulcro dell'ultima parte del capitolo, dunque, è un lungo case study tratto da una vera assemblea della Dan, che illustra le difficoltà che sorgono da questi problemi entro il contesto di un grande gruppo che opera in modo consensuale. La trattazione si incentra sull'impegno dell'assemblea femminile della Dan per implementare meccanismi di controllo dei comportamenti sessisti, ma allo stesso tempo sulla strenua opposizione ai loro sforzi da parte di Dennis, un attivista della Dan appartenente alla classe operaia e non del tutto sano di mente. Termino il capitolo con alcune osservazioni sui problemi a volte ancor più gravi che sorgono

quando i gruppi basati su principi di autonomia e democrazia diretta devono interagire in modo continuativo con altri gruppi che sono organizzati secondo principi più gerarchici.

Il retroterra

I GRUPPI DI AFFINITÀ

Inizio con i gruppi di affinità perché possono essere considerati le particelle elementari dell'associazione volontaria. In sostanza sono piccoli gruppi di persone che ritengono di avere qualcosa di importante in comune e decidono di collaborare a un progetto collettivo. Il termine deriva dallo spagnolo grupos de afinidad che a sua volta originariamente si riferiva a raggruppamenti di amici (un sinonimo diffuso era tertulias, gruppi di amici che bevevano insieme o giovani che si incontravano nei caffè), ma che negli anni Venti divenne l'unità organizzativa basilare della confederazione anarchica spagnola, la Fai. Quando sorsero i primi gruppi basati sul consenso su larga scala, durante le campagne antinucleari dei primi anni Ottanta, i gruppi di affinità non smisero di rappresentarne l'unità di base.

Spiega il manuale di addestramento alla disobbedienza civile di Act Up:

I gruppi di affinità sono sistemi di sostegno autosufficiente composti da cinque-quindici persone. Più gruppi di affinità possono collaborare in vista di un obiettivo comune in una grande azione, oppure un gruppo di affinità può ideare e condurre un'azione in modo autonomo. A volte i gruppi di affinità restano uniti per un lungo periodo di tempo, come gruppi di sostegno politico

e/o di studio, e solo occasionalmente partecipano alle azioni.¹

Durante un'azione, ciascun gruppo di affinità deve assegnare un certo numero di ruoli:

Entro un gruppo di affinità (Ga) c'è una vasta gamma di ruoli che i membri possono svolgere. Molti di questi ruoli sono determinati dall'obiettivo o ragion d'essere del Ga, e possono comprendere un portavoce per i media, che interagisce con le testate giornalistiche, un facilitatore di decisioni rapide, un addetto al soccorso delle persone ferite, un portavoce che spieghi le idee e le decisioni del gruppo ad altri Ga, un osservatore legale e un operatore di sostegno per gli arresti.²

La versione base che ho imparato negli addestramenti della Dan stabiliva come minimo la presenza di: (1) un facilitatore per organizzare i processi decisionali di gruppo; (2) qualcuno che avesse un minimo di competenze mediche; (3) qualcuno che avesse competenze legali. Il responsabile legale solitamente fa tutto il possibile per non farsi arrestare, in modo da poter aiutare tutti gli altri. È lui inoltre a tenere aggiornata la lista di chi ha bisogno, nel caso venga arrestato, che qualcuno dia da mangiare al suo gatto, che qualcuno menta al suo datore di lavoro e così via. Inoltre può servire qualcuno che gestisca le scorte, la comunicazione o altre necessità. E infine è necessario un

portavoce.

Il portavoce parla a nome del gruppo, per esempio nelle grandi assemblee in cui i gruppi di affinità formano clusters (raggruppamenti) più grandi, oppure, naturalmente, negli spokescouncils (consigli dei portavoce). Questi eventi, che si tengono prima delle grandi azioni, possono coinvolgere migliaia di persone: troppe per far prendere la parola a tutti. Un portavoce (spoke), tuttavia, non è un rappresentante. Normalmente i portavoce non hanno il potere di decidere per conto del gruppo, ma si limitano a veicolare le informazioni; quindi nello spokescouncil i «portavoce autorizzati» siedono in un grande circolo al centro, mentre il resto del gruppo di affinità resta a portata d'orecchio, discute e fornisce istruzioni allo spoke. In linea di principio i portavoce sono letteralmente gli spokes (raggi) di una grande ruota.

Quando i gruppi di affinità restano attivi tra un'azione e l'altra, diventa difficile distinguerli dai «collettivi»: gruppi minimali che operano secondo principi egualitari. Esistono certamente gruppi che svolgono entrambi i ruoli: per gran parte dell'anno operano come collettivi che si occupano di media, o gruppi di sostegno, o pamphlettisti o progetti femministi, e poi si presentano alle azioni in veste di gruppi di affinità. Ci sono poi i gruppi di affinità che esistono solo in quanto reti di amicizia per gran parte dell'anno, ma possono essere mobilitati per eventi importanti. C'erano due gruppi di affinità di questo tipo nella New York Dan: i Flying Squirrels for Freedom e il Subway Liberation Front; tre, se

contiamo anche Harper's Ferry, che però era più legato all'Iww di New York.

In questo capitolo non parlerò molto delle assemblee di questi gruppi relativamente piccoli e intimi, spesso visti come più informali e «organici» rispetto a gruppi come la Dan. Ma non insisterò più di tanto neppure sugli spokescouncils. Piuttosto mi concentrerò sulla Dan, un tentativo di creare una struttura più permanente in base agli stessi principi. Fin dal suo inizio la Dan è stata segnata dalle perplessità su come riuscire nell'impresa. Doveva assumere la forma di uno spokescouncil permanente per i collettivi e gruppi di affinità esistenti (il «modello della convergenza»), oppure doveva aprire a tutti le sue assemblee, e avere gruppi di lavoro autonomi? Era una rete di gruppi o un gruppo per conto proprio? Nessuna di queste domande ha trovato una risposta definitiva. La Dan è sempre rimasta un po' entrambe le cose, e quindi la sua struttura ha sempre costituito un problema.

ASCESA E CADUTA DELLA CONTINENTAL DAN

A un primo sguardo, il tentativo di creare una Rete di azione diretta su scala continentale appare un chiaro fallimento. L'idea di una rete continentale di gruppi di azione diretta sorse nel contesto dell'ondata di entusiasmo seguita allo straordinario successo delle azioni contro il Wto a Seattle, nel novembre 1999. Nel corso dell'anno successivo la rete crebbe a un buon ritmo, ma ben presto,

dopo una scoraggiante serie di azioni coronate da minor successo, iniziò a perdere molti dei più entusiasti tra i primi membri; e nel giro di qualche anno si era di fatto dissolta. Questo è il modo più lineare di raccontare la storia: ma ce n'è un altro. Quando ho avuto i primi contatti con la Dan, quasi tutti sottolineavano di non aspettarsi che il gruppo continuasse a esistere in eterno. Di per sé la Dan non intendeva scatenare la rivoluzione: quasi tutti insistevano anzi che la Dan esisteva per diffondere una certa visione della democrazia diretta, per offrire un modello dei processi decisionali egualitari, che potevano essere adottati da chiunque fosse interessato a opporsi direttamente allo Stato e al capitalismo. Una volta riuscita in quest'impresa, la Dan non avrebbe più avuto ragione di esistere. In un certo senso è andata precisamente così, e molto più in fretta di quanto chiunque si aspettasse. Nel giro di due o tre anni la Dan, come entità formale, non esisteva più, ma in un altro senso era ovunque: perché delle varianti del suo modello organizzativo si erano più o meno diffuse universalmente, almeno tra i gruppi orientati all'azione diretta.

L'idea originaria della Dan sorse durante un Ruckus Camp - un campo di addestramento per gli attivisti - nel 1999, e nacque per coordinare quello che allora si chiamava N30, cioè l'insieme delle azioni contro la conferenza ministeriale del Wto in programma a Seattle il 30 novembre 1999. La Ruckus Society, che organizza questi campi, è una Ong, ma è molto insolita: è specializzata nell'addestramento dei giovani nelle tecniche di disobbedienza civile non

violenta e di azione diretta.³ Organizza campi prima delle principali mobilitazioni, solitamente in qualche foresta sperduta e incontaminata, con corsi sull'affissione di striscioni o su come emanciparsi dal razzismo inconscio.

Durante quel campo emerse l'idea di una rete decentralizzata che coordinasse i vari gruppi di affinità che avrebbero partecipato all'N30 secondo i principi della democrazia diretta. Il modello funzionò così bene che ancor prima dell'azione alcuni suggerivano di tenerlo in vita in qualche forma anche dopo, ma all'indomani delle proteste l'impresa si dimostrò difficile perché molte delle figure chiave del movimento erano in carcere. Chi era libero mise insieme un «Corpo provvisorio», con l'incarico di «collaborare con i gruppi locali per i prossimi tre mesi allo sviluppo della proposta di una futura Dan continentale, che operi secondo i principi della non gerarchia, della decentralizzazione, dell'autonomia locale e della democrazia diretta».⁴ Era composta da dodici portavoce regionali che tornarono a casa, si consultarono con i rispettivi gruppi locali, organizzarono videoconferenze settimanali, e infine tornarono a Seattle a fine febbraio del 2000 per redigere una bozza di atto costitutivo della Cdan.⁵

All'inizio la domanda fondamentale fu se dovesse trattarsi di uno strumento di comunicazione o di un vero e proprio organismo decisore. Molti pensavano che quest'ultima opzione minasse l'autonomia dei gruppi locali;

altri insistevano che, come diceva la pagina web della Cdan, «dobbiamo imperniare tutti i nostri sforzi sulla costruzione di un modello di organizzazione realmente decentralizzata, confederata, basata sulla democrazia diretta»; e che era particolarmente importante dimostrarne la fattibilità su scala continentale. Questa fu la posizione che uscì vincitrice, con la clausola che tutte le iniziative dovevano provenire dai gruppi locali, ciascuno dei quali era libero di tirarsi fuori in ogni momento. Quindi la Cdan doveva funzionare come una sorta di consiglio dei portavoce. Il che a sua volta sollevava la questione dei principi di unità, perché tecnicamente i membri di un gruppo potevano bloccare le proposte sulla base di quei principi. Qui i portavoce stilano una lista essenzialmente modellata sui «punti chiave» di People's Global Action (Pga), e, come quelli, attentamente formulati per incarnare i principi dell'anarchismo senza però riferirsi a una particolare ideologia politica. L'idea era di lasciare le cose il più aperte possibile, per tutelare la vasta coalizione tra anarchici (soprattutto quelli della varietà che ho definito «con la a minuscola»), ambientalisti, attivisti delle Ong e del lavoro che si era dimostrata così efficace a Seattle. Il tutto quindi fu mantenuto intenzionalmente stringato:

Missione della Continental Dan

Siamo una rete continentale che si impegna a rovesciare la globalizzazione delle multinazionali e ogni forma di oppressione. Apparteniamo a un movimento in crescita,

unito dalla comune preoccupazione per la giustizia, la libertà, la pace e la sostenibilità di ogni vita, e da un impegno nell'azione diretta come mezzo per realizzare cambiamenti radicali e visionari.

Principi di unità della Continental Dan

La Dan adotta i seguenti Principi di Unità ispirati a, e derivati da, quelli della People's Global Action Network internazionale:

- Rifiuto delle politiche e delle istituzioni neoliberiste che promuovono una globalizzazione che devasta la società e l'ambiente.
- Un atteggiamento ostile verso le istituzioni antidemocratiche come governi e grandi aziende, in cui l'unico vero decisore è il capitale.
- Una chiamata all'azione diretta non violenta, alla disobbedienza civile e alla costruzione di alternative locali da parte delle diverse popolazioni.
- Una filosofia organizzativa basata sulla decentralizzazione, sulla democrazia diretta e sull'autonomia locale.
- Il rifiuto di ogni forma di gerarchia, oppressione e sfruttamento.
- L'impegno per la solidarietà a livello locale e internazionale, per costruire un movimento popolare che promuova il cambiamento sociale radicale e la giustizia globale.

La Pga tuttavia era una rete a maglie molto larghe. Doveva esserlo per forza, essendo composta da gruppi che non solo erano sparpagliati su tutto il pianeta, ma erano di dimensioni estremamente variabili, dai piccoli collettivi di squatter di Barcellona a organizzazioni come il Krrs con dieci milioni di membri. La Pga, di per sé, era poco più che una serie di principi, e una rete per lo più informale di comunicazione. La Dan, essendo composta da unità di dimensioni e natura più o meno uniformi, poteva puntare a essere qualcosa di più.

Il problema è che non fu mai chiaro cosa ci fosse da coordinare a livello continentale. Spargere la voce sulle mobilitazioni di massa, o distribuire immagini e volantini, si poteva fare facilmente via internet; i trasporti e la pianificazione dei grandi raduni si potevano organizzare tramite reti informali che esistevano già; la dozzina circa di portavoce che partecipavano alle conferenze bisettimanali della Cdan capirono ben presto che, tranne quando nuovi gruppi volevano unirsi alla rete, in realtà non c'erano decisioni da prendere. La Cdan era un esperimento organizzativo fondamentalmente fine a se stesso. O, per dirla meno brutalmente, il suo scopo era dare un nome e un'identità condivisa a reti informali che avrebbero funzionato altrettanto bene anche senza. E ben presto fu chiaro che quel nome poteva essere controproducente.

Certo, il nome «Dan» aveva assorbito gran parte del prestigio legato alle azioni compiute a Seattle. Ma anche questo generò qualche problema. La Dan di Seattle aveva

coordinato una complessa serie di barricate e lockdown coinvolgendo cinque o seimila attivisti, i quali avevano tutti sottoscritto un codice di condotta non violenta, diffuso in lungo e in largo nei consigli dei portavoce e nei punti di aggregazione. Anche a Seattle, tuttavia, c'era chi non condivideva quella definizione di non violenza, e c'era chi obiettava all'idea che un gruppo rivendicasse l'autorità di imporre un codice di condotta. Varie centinaia di anarchici, provenienti soprattutto dai collettivi e dai gruppi di affinità della West Coast che avevano svolto azioni di tree sitting e altre campagne ambientaliste in quella regione, si rifiutarono di partecipare ai consigli dei portavoce della Dan e andarono a formare il nucleo dei celebri Black Bloc di Seattle. Il secondo giorno di azione, dopo che l'incontro ministeriale era stato di fatto interrotto e la polizia aveva iniziato ad attaccare le barricate dei manifestanti, i Black Bloc avviarono una campagna di distruzione mirata di proprietà private. Furono spaccate le vetrine di Starbucks e Citibank, il negozio Niketown fu invaso. Le immagini si diffusero in tutto il mondo. Sui media, nell'istante in cui le vetrine iniziavano a rompersi, i lockdown e le barricate scomparvero quasi del tutto, sicché le azioni dei Black Bloc - iniziate solo molto dopo che la polizia aveva iniziato a picchiare e a sparare lacrimogeni e spray al peperoncino contro i gruppi di affinità della Dan - divennero la giustificazione retroattiva di tutto ciò che la polizia aveva fatto in precedenza. I portavoce della Dan, indignati, parlando con la stampa prendevano le distanze dai Black

Bloc e ne condannavano apertamente il «vandalismo». Alcuni affermavano persino di aver additato alla polizia i Black Bloc da arrestare.

Come si può immaginare, la situazione condusse a ogni genere di recriminazione e risentimento tra gli attivisti.

In quella che è ormai la versione ufficiale dell'evento raccontata dai media i Black Bloc divennero «gli anarchici», una frangia «violenta» proveniente da Eugene, nell'Oregon, che si prefiggeva la distruzione completa della civiltà tecnologica. La Dan e gruppi simili quasi scomparvero, fondendosi in una folla di «dimostranti non violenti» che presumibilmente marciavano con gli striscioni. Tutto ciò oscurò quella che era in realtà una disputa tra anarchici sulla definizione della non violenza. I Black Bloc proponevano di fatto che la «violenza» fosse definita come l'azione di «causare danni o infliggere sofferenze a creature viventi». In base a questo criterio, fare a pezzi una caffetteria indipendente poteva definirsi un'azione violenta, perché minava la fonte di reddito del proprietario, mentre fare a pezzi uno Starbucks non rientrava nella definizione e dunque era lecito. In parecchi proposero questa distinzione in modo esplicito. Molti, dall'altra parte, comprese figure di fama nazionale come Medea Benjamin o Global Exchange e anarchici pagani come Starhawk, si opposero a quella logica o la definirono una distinzione irrilevante: la distruzione di proprietà privata è vista dall'opinione pubblica come un'azione violenta, dà alla polizia una scusa per aggredire tutti indiscriminatamente, e

permette ai media di focalizzarsi incessantemente sulle immagini violente, ignorando il vero messaggio dei manifestanti. I difensori delle tattiche dei Black Bloc ribattevano che non era un gioco a somma zero: se non fossero state distrutte proprietà private i media non avrebbero parlato affatto dell'evento. I portavoce della Dan di Seattle accusarono i Black Bloc di violare il principio di solidarietà rifiutandosi di partecipare alle assemblee o di attenersi al codice di condotta condiviso. Gli attivisti Black Bloc dicevano di non aver mai aderito a quel codice di condotta, e accusavano i pacifisti della scandalosa mancanza di solidarietà dimostrata nell'averli denunciati alla polizia.

Le argomentazioni sulla distruzione di proprietà, a loro volta, si sostituirono a una serie di altre diatribe, soprattutto quelle riguardanti l'autonomia organizzativa. Lo si vede chiaramente osservando cos'è successo all'interno della stessa Dan. Le sedi locali della Dan in diverse città furono presto classificate secondo due tendenze generali: antimultinazionali o anticapitaliste. Le prime tendevano a essere di orientamento più riformista, più vicine alla tradizione della disobbedienza civile e restie a impiegare gli stili più militanti di azione diretta, più interessate a dialogare con le classi medie su concetti come il commercio equo e il consumismo verde. Le seconde erano più esplicitamente anarchiche e rivoluzionarie. Gli esempi più evidenti della prima tendenza erano la Dan di Seattle e quella di Los Angeles: entrambe continuarono a essere

dominate da attivisti delle Ong o, ad ogni modo, includevano molte persone che si situavano a metà tra le Ong e il mondo dell'anarchismo. Di conseguenza tendevano ad avere un atteggiamento ostile nei confronti delle tattiche militanti, temendo che alienassero potenziali alleati come i sindacati o le comunità di colore. Spesso, anzi, adottavano misure concrete per tenere lontani i Black Bloc dalle proprie azioni. Un certo numero di gruppi alleati che non appartenevano formalmente alla rete Dan, come Mobilization for Global Justice (MobGlob) a Washington o la New England Global Action Network (Negan) avevano una composizione analoga e un atteggiamento simile. La grande maggioranza dei gruppi che appartenevano alla rete Dan, tuttavia - tra cui la Nyc Dan, il Philadelphia Direct Action Group (Pdag), le Dan di San Francisco e della contea di Humboldt, la Dan di Chicago e molte altre - erano apertamente anticapitalisti. Avevano pochi membri provenienti dalle Ong ed erano composti invece soprattutto da attivisti indipendenti e membri dei collettivi anarchici locali, benché quasi sempre anarchici con la a minuscola. Nella maggior parte dei casi, queste realtà locali anticapitaliste finivano per accettare la definizione di non violenza dei Black Bloc di Seattle e spesso lavoravano a stretto contatto con collettivi schierati a favore delle loro tattiche.

Sulla East Coast in particolare, molte delle tensioni sorte a Seattle furono ricomposte nel corso delle successive tre grandi mobilitazioni. Durante le barricate del 16 aprile per il

summit del Fmi e della Banca Mondiale a Washington, organizzate dalla Dan, si formò un enorme Black Bloc («Blocco rivoluzionario anticapitalista») composto da quasi duemila persone. I membri del Bloc non parteciparono al consiglio dei portavoce della Dan, ma nei loro incontri raggiunsero il consenso sulla linea politica di evitare la distruzione di proprietà private e sostenere i lockdown della Dan.⁶ Il Bloc passò gran parte del tempo a costruire barricate e a scontrarsi con la polizia. Durante le azioni contro la convention repubblicana di Philadelphia, il 1° agosto, ci fu almeno un tacito coordinamento: il Bloc (per l'occasione ribattezzato «Blocco rivoluzionario antiautoritario») accettò di sviare l'attenzione della polizia spostandosi entro una zona della città mentre in un'altra zona si svolgevano i lockdown organizzati dalla Dan e da una coalizione di altri gruppi. Le prime proteste a gennaio del 2001 divennero un'altra pietra miliare. Dopo aver scoperto che la Justice Action Network (Jan), un gruppo locale di Washington messo insieme in tutta fretta per le manifestazioni, non prevedeva di compiere alcuna azione diretta, la maggior parte dei membri delle sedi Dan di New York e Philadelphia finirono per abbandonare gli ex alleati e unirsi al Blocco rivoluzionario antiautoritario, che forzò le barricate intorno al percorso della parata presidenziale e fermò temporaneamente il corteo di Bush, in quella che poi fu chiamata la «Battaglia del Naval Memorial».

Qualcosa di analogo succedeva sulla West Coast. Mentre gruppi come Global Exchange e la Ruckus Society -

essenzialmente Ong che (come Greenpeace in un'epoca precedente) erano disposte a impiegare l'azione diretta quando la ritenevano appropriata dal punto di vista tattico - continuavano a isolarsi condannando pubblicamente la distruzione della proprietà privata in quanto «violenza» (una posizione che, se non altro, erano costretti ad assumere per non alienarsi la base dei finanziatori), Starhawk e altri gruppi legati al Pagan Cluster, un raggruppamento autonomo, strinsero gradualmente una tacita alleanza con i Black Bloc locali. All'epoca degli eventi in Québec, all'inizio del 2001, le Dan antimultinazionali erano praticamente scomparse. Eppure, agli occhi di quasi tutti gli anarchici vicini ai Black Bloc, il nome «Dan» era inestricabilmente legato a chi condannava la distruzione della proprietà privata a Seattle. Qualsiasi posizione assumessero gli attivisti della Dan, il loro nome era visto nel migliore dei casi con sospetto, spesso con ostilità, sia nella scena squatter più radicale sia tra coloro che da tempo lavoravano con gli infoshop e Food Not Bombs o progetti simili, e che, non di rado, vedevano gli attivisti Dan come neofiti confidenti dei mass media - «con i loro cellulari e i computer portatili» come disse uno di questi critici - che si facevano largo a gomitate in una scena già consolidata.⁷

Era questo, ritengo, il vero pericolo del tentativo di dare un nome alle reti informali. Negli ambienti dell'azione diretta, i gruppi con un nome hanno la tendenza a evocare associazioni di idee negative; molti vedono qualsiasi sforzo di formalizzazione di reti o coalizioni come tentativi di

creare una struttura di leadership di fatto, di mettere certi individui nella posizione di «parlare a nome del gruppo» e assumersi il merito delle azioni o dei risultati altrui. Anche chi non vede le cose in questo modo tende ad adottare un principio di responsabilità morale, in cui è estremamente difficile per i gruppi accumulare crediti ed è molto facile accumulare debiti. La stessa cosa è successa quando la Dan ha cercato di stringere alleanze con gruppi radicali nelle comunità di colore: comportamenti irrispettosi, offensivi o razzisti da parte di singoli membri tendevano a essere ricordati con astio e attribuiti all'intera Dan, mentre vistosi atti di solidarietà e sacrificio tendevano a essere ricordati come le azioni di singoli individui. Con il tempo, perciò, il nome divenne uno svantaggio. Poiché non c'erano molti motivi per mantenere in piedi la rete, a fine 2001 la Cdan di fatto si dissolse. Molte Dan locali avrebbero fatto la stessa fine poco dopo, oppure, più spesso, si sarebbero ritrasformate nelle reti sostanzialmente informali da cui erano sorte.

PIÙ NEL DETTAGLIO: LA DAN DI NEW YORK

Per gran parte degli anni Ottanta e Novanta, l'energia più intensa nell'ambiente dell'azione diretta a New York si è focalizzata sulla crisi dell'Aids. Al termine della presidenza Reagan, Act Up teneva assemblee settimanali con centinaia di partecipanti ed era coinvolta in una vasta gamma di azioni in tutta la città: proteste, sit-in, lockdown, affissione di striscioni eccetera. Negli anni Novanta New York assisté

anche a uno dei più grandi raggruppamenti nazionali di Love and Rage, un progetto di rete anarchica rivoluzionaria nazionale, coagulata intorno a una rivista settimanale che portava lo stesso nome. Come tanti altri gruppi di questo tipo, Love and Rage cadde preda di conflitti interni e infine, nel 1998, si dissolse a causa di un dibattito sul privilegio bianco.

All'inizio del 2000 Act Up era ormai l'ombra di se stessa e Love and Rage non esisteva più.⁸ Le persone che si erano riunite a formare il nucleo della Dan provenivano soprattutto da gruppi nuovi come Reclaim the Streets (Rts), il Lower East Side Collective e, in certa misura, il New York Industrial Workers of the World (Iww). Il primo era un collettivo poco coeso, ispirato a un famoso gruppo omonimo attivo a Londra, affiliato alla Pga. Nel Regno Unito, Rts nacque dall'incontro fra le campagne contro la costruzione di autostrade e la scena rave, ed era famoso per l'organizzazione di grandi feste di strada, barricate sulle autostrade e altre iniziative fondate sul principio generale del riappropriarsi degli spazi pubblici. A New York Rts era nato nel 1997 dal Lower East Side Collective, aveva la sua base nei circoli di artisti e bohémien nel quartiere di Williamsburg a Brooklyn, e aveva già organizzato varie piccole feste di strada non autorizzate. Rts a sua volta si sovrapponeva parzialmente a Times Up!, un gruppo che organizzava mensilmente Critical Mass in bicicletta. Il Lower East Side Collective era stato particolarmente attivo nella difesa dei giardini condivisi e in altre campagne contro la

gentrificazione. I Wobblies erano più proletari come origini e orientamento e miravano a organizzare i luoghi di lavoro, benché, in confronto alla West Coast, fossero relativamente nuovi arrivati, all'epoca ancora impegnati in una campagna destinata al fallimento per sindacalizzare la catena di librerie Borders Books.⁹

In altri termini, le persone che andarono a formare il nucleo della Nyc Dan non provenivano né dalle Ong che fino a quel momento si erano preoccupate soprattutto del neoliberismo globale, né dalla rete di istituzioni esplicitamente anarchiche centrate sulla scena squatter (su Blackout Books, Food Not Bombs ecc.) che esisteva a New York almeno dall'epoca degli scontri di Tompkins Square, alla fine degli anni Ottanta. Questo non vuol dire che i rappresentanti delle une e delle altre non fossero interessati al progetto, soprattutto all'inizio. La circolare originaria, inviata sulle mailing list di tutti gli attivisti newyorkesi, diceva:

Unitevi alla Nyc Direct Action Network!

31 gennaio 2000, 20.45 Pst.

[ecco un annuncio email da copiare e inoltrare alle vostre liste]

SI PREGA DI DIFFONDERE IL PIÙ POSSIBILE

Dopo il successo delle contestazioni contro il Wto a Seattle, una coalizione variegata di gruppi attivisti newyorkesi si sta radunando con finalità di mutuo sostegno. Stiamo

creando una rete per sostenere i rispettivi movimenti e facilitare le mobilitazioni di massa su un'ampia gamma di temi, a iniziare dalle azioni del 16-17 aprile contro la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale...

Le prime assemblee furono affollatissime: vi presero parte quasi tutti i gruppi e i collettivi radicali. L'idea iniziale era che la Dan dovesse agire come una sorta di vasto gruppo-ombrello, riunendo gruppi come Food Not Bombs e gruppi radicali di attivismo queer. Uno dei primi grandi dibattiti, non a caso, fu quello sull'opportunità di gestire la stessa Dan attraverso i consigli dei portavoce. Poiché non era un'organizzazione ma una rete, Brooke e altri attivisti proposero che le assemblee generali della Dan comprendessero solo i portavoce autorizzati dei gruppi di lavoro e dei collettivi. Altri ritenevano che la Dan non sarebbe riuscita ad assolvere una delle sue funzioni principali: dare ai nuovi arrivati la possibilità di entrare nella scena attivista e inserirsi in collettivi e gruppi di lavoro. Bob, che aveva una lunga esperienza in Act Up, propose invece una variazione della «riunione di massa» o «assemblea generale» di Act Up; come scrisse all'epoca in un'email:

Questo modello ha funzionato bene anche alla fine degli anni Ottanta, quando le nostre assemblee settimanali contavano cinquecento o ottocento partecipanti. I segreti del successo, secondo me, sono tre:

1. gruppi di lavoro energici che elaborano la maggior parte delle strategie, e devono presentarle al gruppo solo per

ottenere un ampio sostegno politico (o un rifiuto, o modifiche e aggiunte);

2. intensa facilitazione nelle assemblee di massa;

3. rispettare i vincoli di tempo fissati per le assemblee.

E ovviamente uno spirito di fiducia e buona volontà sulle decisioni consensuali.

Infine fu scelto questo modello, e qualcosa di simile fu adottato in quasi tutte le altre città in cui esistevano reti Dan. Funzionò piuttosto bene per le due tipologie di attività più consone alla Dan - contribuire alla progettazione di mobilitazioni di massa e diffondere un certo modello di processo democratico - ma fece sì che la Nyc Dan somigliasse sempre meno a una rete e sempre più a un'organizzazione. In realtà somigliò sempre a entrambe le cose. La partecipazione era aperta: chiunque poteva presentarsi a un'assemblea generale della Dan, assemblee che si tenevano ogni domenica al Charas; da lì, i nuovi arrivati potevano essere instradati verso i gruppi di lavoro che più riflettevano i loro interessi. La lista completa dei gruppi di lavoro variava con il tempo, ma alcuni di essi erano:

ASPETTI PRATICI - si occupava di tutto il necessario per le assemblee

FINANZE - amministrava la cassa, organizzava le raccolte fondi

COMUNICAZIONE - gestiva la pagina web e la mailing list

DIVULGAZIONE - preparava dépliant, manifesti, propaganda

ASPETTI LEGALI - offriva consulenza su questioni giuridiche legate alle contestazioni

CONTINENTAL DAN - un team di portavoce a rotazione che partecipavano alla videoconferenza bisettimanale e svolgevano il ripetitivo compito di scrivere e riscrivere lo statuto

GRUPPO DI LAVORO PER LA SOLIDARIETÀ SINDACALE - composto da un nucleo di una dozzina di attivisti che si incontravano all'Abc No Rio. Il Dan Labor, com'era chiamato, si impegnava per portare avanti l'alleanza forgiata a Seattle tra «Turtles and Teamsters» (gli ambientalisti difensori delle tartarughe e i membri della International Brotherhood of Teamsters, il grande sindacato degli autotrasportatori) fornendo sostegno agli scioperi e ad altre campagne sindacali. Ce n'erano molte di occasioni, perché ciò che un sindacato può o non può fare è severamente regolato alla legge. Per esempio i sindacati non possono minacciare boicottaggi secondari o fare picchetti contro i fornitori e gli appaltatori delle aziende prese di mira, ma non c'è modo di impedire a un gruppo totalmente indipendente come il Dan Labor di fare la stessa cosa. Inoltre la Dan sosteneva gli scioperanti, per esempio fornendo pupazzi e teatro di strada per i comizi, le marce e i picchetti. Alcuni membri attivi erano anche

coinvolti nell'Iww o nell'Iso; quasi tutti erano parte della classe lavoratrice.

GRUPPO DI LAVORO SU POLIZIA E CARCERI - un gruppo di dimensioni analoghe, che operava soprattutto in sostegno delle campagne avviate da organizzazioni legate alle comunità e ai gruppi di attivisti in tutta la città, composti soprattutto da persone di colore, e che si battevano contro la violenza della polizia e contro quello che gli attivisti chiamavano il «Complesso carcerario industriale». Il gruppo era interamente composto da bianchi, e come il Dan Labor si prefiggeva di rafforzare con le proprie risorse campagne avviate da altri; in questo caso, sfruttavano il fatto che gli attivisti bianchi potevano impiegare tattiche di azione diretta con molti meno rischi di arresto rispetto ai loro alleati, a causa del razzismo sistemico contro cui si battevano.

C'erano poi altri gruppi centrati su singole campagne - il gruppo World Bank Bonds o la campagna contro gli alimenti geneticamente modificati - ma erano relativamente piccoli o di breve durata. Infine, in ogni dato momento era in corso una serie di altre campagne, a iniziare dal tentativo di fermare gli incontri Fmi/Banca mondiale nell'aprile 2000, la ragion d'essere originaria della Nyc Dan. L'A16 («April 16», cioè il giorno della protesta) fu visto come un successo parziale: non fu una vittoria spettacolare e schiacciante come era stata Seattle, i summit non furono interrotti. Ma fu una mobilitazione di grande efficacia, che lasciò a tutti

la sensazione che il movimento fosse incisivo e in crescita, che si stessero stringendo alleanze, e inoltre riuscì a portare alla ribalta negli Stati Uniti il ruolo delle istituzioni finanziarie internazionali, della cui esistenza finora molti americani non erano neppure consapevoli.

Le cose si complicarono quando la Cdan decise, poco dopo, di pianificare azioni simmetriche a Los Angeles e a Philadelphia contro le convention nazionali dei Democratici e dei Repubblicani. Bisognava forgiare alleanze, e la Dan scoprì presto che gli alleati che si era scelta (lo Student Liberation Action Movement, con sede all'Hunter College, e la Mumia Coalition) avevano idee molto diverse sull'obiettivo politico delle azioni. La Cdan aveva originariamente concepito l'idea di iniziative simultanee contro le due convention, allo scopo di sottolineare la natura intrinsecamente antidemocratica del sistema elettorale americano - di mettere in questione, in realtà, la stessa definizione di «democrazia» -, ma i suoi alleati avevano obiettivi più immediati. Alla fine, dopo molte tensioni e lotte intestine, la Nyc Dan convenne che le azioni di Philadelphia sarebbero state tese a focalizzare l'attenzione pubblica sul complesso carcerario industriale negli Stati Uniti. Gli alleati della Dan inoltre non volevano organizzarsi sotto il nome di Dan, in quanto gruppo a larga maggioranza bianca, quindi in teoria le azioni contro la convention repubblicana a Philadelphia furono condotte da un'entità di nuova creazione battezzata «Coalizione del 1° agosto», il giorno fissato per agire. Le azioni vere e proprie

furono un successo parziale, e in termini mediatici furono un mezzo disastro. Se a Seattle e a Washington era stato quasi impossibile far capire ai media generalisti perché stessimo manifestando, le azioni erano però riuscite a mettere in questione l'esistenza stessa di istituzioni - il Wto, il Fmi, la Banca mondiale - sconosciute alla maggior parte degli americani. In realtà era stato sufficiente indicarle col dito; a Philadelphia neanche quello funzionò. Nonostante gli sforzi di una squadra molto esperta di relazioni con i media, non riuscimmo neppure a far scrivere ai giornalisti espressioni come «complesso carcerario industriale». Un buon numero di attivisti si allontanò dal movimento dopo Philadelphia a causa di questioni razziali.

Anche il Québec generò problemi; le azioni vere e proprie furono un successo spettacolare, ma pochi newyorkesi vi parteciparono e Akwesasne fu un disastro che generò ogni sorta di recriminazioni su cosa era andato storto. A quel punto la Dan non era più una rete, ma un gruppo che promuoveva coalizioni. Poi arrivò l'11 settembre, che ovviamente scosse la comunità degli attivisti a New York più che altrove: gli attivisti dovettero fare i conti con lo stesso lutto e la stessa paranoia degli altri newyorkesi, con l'ulteriore timore che le loro associazioni fossero sistematicamente soppresse da nuove leggi per la sicurezza nazionale. All'epoca delle azioni organizzate contro il Forum economico mondiale, che si tenne al Waldorf Astoria di Midtown Manhattan qualche mese dopo, c'erano di fatto due diverse coalizioni, promosse in gran parte da membri

della Dan: una chiamata Another World Is Possible (Awip), che organizzò la marcia, e la Anti-Capitalist Convergence (Acc), il gruppo più radicale che pianificò le azioni dirette, poi in gran parte abortite. A quel punto la Dan, che si era molto ridimensionata, era diventata fondamentalmente un nucleo di attivisti capaci di aggregare coalizioni più ampie, e non aspirava neppure a essere una rete attiva in ogni iniziativa dei movimenti a New York. Ben presto si ritrovò in crisi terminale e dovette interrogarsi sulla propria identità. La Dan era un gruppo? Era una rete più ristretta? Doveva tornare alla visione originaria? C'erano alcuni gruppi - la Clac di Montréal (Christian Labour Association of Canada, un sindacato), per esempio - che superarono la crisi tornando al modello del consiglio dei portavoce, inizialmente rifiutato dalla Dan. Molti membri della Nyc Dan spingevano per qualcosa del genere, ma alla fine le loro argomentazioni non fecero presa, anche perché in quella fase il vero nucleo della Dan non erano i gruppi di lavoro ma la Dan General, che divenne un punto di riferimento per le risorse legali e organizzative, le relazioni con i media ecc. Alla fine del 2002, prima il gruppo Polizia e Carceri e poi il Dan Labor andarono in crisi e si dissolsero; all'inizio dell'anno successivo la stessa Dan formalmente non esisteva più, benché negli anni seguenti sarebbero state essenzialmente le stesse persone a coordinare quasi tutte le più radicali coalizioni pacifiste, i gruppi internazionali di solidarietà e i gruppi di protesta radicale. La Dan, come modello, si era effettivamente diffusa ovunque.

Il processo

CONSENSO E FACILITAZIONE

Volgo ora l'attenzione ad alcuni elementi chiave di ordine etnografico: le dinamiche di incontro, il consenso e l'arte della facilitazione. Come promesso, inizierò dal primo addestramento alla facilitazione cui ho partecipato di persona, nella primavera del 2000. Era un addestramento organizzato dalla Dan: poiché c'era una rotazione continua tra i facilitatori della Dan, si riteneva che chiunque vi appartenesse doveva quanto meno essere in grado di svolgere quel ruolo. Il gruppo era composto da tre addestratori: Mac e Lesley, i due nativi di Toronto che erano nella Nyc Dan fin dalla sua nascita, e Jim, un attivista sulla quarantina che all'epoca lavorava con la Hudson Valley Dan, oltre a una dozzina di attivisti da addestrare. Eravamo tutte reclute arrivate da relativamente poco tempo: c'era Chris, un chitarrista punk diciassettenne, e Nat, una donna sulla settantina attiva da anni in gruppi marxisti, e che si era avvicinata a quelli anarchici solo ultimamente. Tutti avevano un minimo di esperienza nel processo di consenso e un minimo di familiarità con i suoi aspetti teorici.

Addestramento alla facilitazione, Charas El Bohio Community Center

Iniziamo sedendoci in circolo: tutti, i tre addestratori e gli otto o nove allievi, riassumono la propria esperienza del

consenso, che va dall'aver lavorato nelle cooperative agricole o nelle librerie di cooperativa, fino all'addestramento per l'azione diretta all'A16 e all'osservazione dei consigli dei portavoce a Seattle. Non si può mai sapere, osserva Jim, quando ci si ritroverà in una situazione che richiede di saper facilitare: soprattutto nei gruppi più ristretti. Alcune persone sono naturalmente portate alla facilitazione, ma chiunque può imparare e, se non altro, è ingiusto pretendere che debbano farlo sempre le stesse persone.

Lesley illustra il programma, indicando una lavagna fatta con un foglio di carta da macellaio appeso al muro.

Domenica 21 maggio 2000

PROGRAMMA

1. Introduzione ed esperienze (10 minuti)
2. Cosa funziona e cosa no (20 minuti)
3. Cos'è il consenso? (20 minuti)
4. Strumenti di facilitazione (30 minuti)
5. Gioco di ruolo (10 minuti)
6. Programma Dan (20 minuti)
7. Feedback (aperto)

Mac: Pensavo che potremmo iniziare spiegando perché organizziamo l'addestramento in questo modo. Abbiamo basato il nostro approccio su modelli educativi diffusi, in cui l'idea di fondo è tracciare dapprima un'analisi

complessiva del modo in cui tutti vediamo un certo tema - in questo caso il consenso - e poi cercare di tradurre in pratica quell'analisi.

Lesley: O almeno, questa è l'idea. Poi vedremo se funziona davvero.

Mac: Poi c'è il modello di laboratorio, che abbiamo tratto da questo libro... [distribuisce fotocopie]. In realtà non l'abbiamo mai fatto prima d'ora, quindi è un esperimento. Se non funziona, proveremo qualcos'altro.

COSA FUNZIONA E COSA NO

Jim: D'accordo, iniziamo chiedendo a tutti di raccontarci episodi particolarmente efficaci di processo decisionale consensuale a cui hanno assistito: momenti, approcci o tecniche che secondo loro funzionano molto bene, e i motivi per cui gli sono piaciute. In seguito passeremo a quelle che hanno funzionato meno bene.

Neala: Mi piace molto quando all'inizio di un'assemblea ci si prende un po' di tempo per conoscersi. In molte assemblee si passa direttamente al sodo e non c'è modo di mettere le persone a proprio agio, di creare un senso di serenità, di sviluppare una mentalità di gruppo.

Jim: Quindi dici che bisognerebbe rompere il ghiaccio?

Christa: Sì, e lo si può fare con un esercizio di ascolto in cui ci si divide in coppie e uno dei due parla per un minuto di qualcosa su cui ha riflettuto molto durante la giornata, e l'altro deve tacere e ascoltare, e poi ci si dà il cambio. O anche qualcosa di sciocco, tipo che una persona

dopo l'altra dice quale animale vorrebbe essere.

Sara: O se le persone non si conoscono tra loro, spiegano perché hanno deciso di venire all'assemblea.

Neala: E cosa vorrebbero che venisse fuori dall'assemblea.

[Lesley ha un foglio bianco con scritto «Funziona/Non funziona» e un pennarello che sta scuotendo in aria. Si ferma e scrive «rompere il ghiaccio».]

Sara: Mi piacciono molto le sessioni di brainstorming... come si chiamano? «La tecnica popcorn»: è quando dedichi dieci minuti a lanciare idee, a dire qualsiasi cosa ti passi per la testa, anche se è stupida o ridicola, e nessuno ha diritto di commentare o criticare, ma può solo ribattere con altre idee. È stato in quei momenti che ho avuto l'impressione di ragionare con una mentalità di gruppo... be', soprattutto quando, dopo la sessione di brainstorming, riesci a mettere insieme una proposta che unisce tutte le idee migliori.

Mark: Rientrare le proposte. Non so dirvi quante volte ho assistito a una discussione per dieci o quindici minuti e poi si è scoperto che le persone litigavano solo perché non avevano capito bene la presentazione. La gente solleva ogni sorta di obiezioni che poi si rivelano irrilevanti quando si va a rileggere l'esatto contenuto della proposta.

Lesley: [pennarello in mano, fronte aggrottata]: Questo mi sembra più adatto alla colonna «Non funziona», che ne dite?

Christa: Perché non lo mettiamo in entrambe? «Perdere il filo della proposta» da una parte, «Rienunciare» dall'altra. [Lo fa.]

Walter: Credo sia molto utile quando il facilitatore interviene per ricordare a tutti le cose che hanno in comune: i principi ispiratori del gruppo, o i motivi per cui stiamo cercando un accordo. Varie volte ho assistito a momenti in cui tutti litigavano su qualche dettaglio, o si finiva per fare stupide gare a chi ce l'ha più lungo; un facilitatore davvero bravo può inserirsi nella discussione e rammentare pacatamente a tutti perché sono lì, finché la diatriba si sgonfia.

Megan: O più in generale, quando il facilitatore riesce ad accertarsi che tutti restino in modalità «risoluzione di problemi» anziché in modalità «dibattito». Forse questo dovresti scriverlo.

George: E già che ci siamo: il facilitatore ricorda di chiarire quando parla in quanto facilitatore e quando invece esprime la sua opinione. Credo sia importante avere una formula del tipo: «Ora vi dico come la penso», per indicare che in quel momento la persona è un membro del gruppo e non il moderatore.

Mac: E anche quello andrebbe ridotto al minimo. Nella Dan diciamo sempre alle persone che se presentano una proposta al gruppo non possono essere facilitatori a quell'assemblea.

Christa: Forse anche questo dovrebbe andare nella

colonna «Non funziona»: quando i facilitatori esprimono la loro opinione...

George: ... o non chiariscono che non la stanno esprimendo in quanto facilitatori.

Lesley: La scriverò di nuovo da entrambi i lati.

Jim: Stavo pensando che forse non ha senso occuparci prima dei processi che funzionano e poi degli altri... Forse dovremmo procedere in parallelo, visto che è quel che stiamo già facendo, in ogni caso.

[Ben presto ci ritroviamo con una lunga lista su due colonne, e un elenco di potenziali problemi - mancanza di limiti temporali, persone cui piace ascoltarsi parlare, facilitazione non obiettiva, discussioni teoriche su cosa fare basate su ipotesi che poi non si realizzano, vibrazioni negative, crisi di fiducia - e un certo numero di ulteriori buone idee per il processo decisionale, dalla tutela della parità di genere tra i partecipanti all'importanza che ci sia qualcuno ad accogliere e orientare le persone nuove che non comprendono il processo.]

COS'È IL CONSENSO?

Mac: Be', la discussione è stata utile: uno dei motivi per cui ci piace iniziare in questo modo è che ci dà buone idee su come migliorare il nostro processo decisionale nella Dan.

Ora perciò parleremo un po' del consenso, di cosa lo rende diverso da altre forme di processo decisionale, in particolare il voto e la regola della maggioranza. Inizierò

con quella che per me è la differenza principale, il consenso come processo. Votare è soltanto un modo di prendere decisioni. Il fatto che si concludano le cose con una votazione non implica necessariamente alcunché a proposito del processo che conduce alla votazione, benché solitamente sia un dibattito formale, che adotta le regole espresse nel Robert's Rules of Order. Il consenso non è solo un modo per giungere a una decisione, e neppure in prima istanza un modo per giungere a una decisione. È un processo. Un modo di interagire che pone l'enfasi sul rispetto reciproco e sulla creatività, e che cerca di accertarsi che nessuno sia in grado di imporre la sua volontà agli altri e che tutte le voci possano essere ascoltate. Non è neppure necessariamente il modo più efficiente di arrivare a una decisione. Penso, e immagino che lo pensiamo quasi tutti dato che siamo coinvolti nella Dan, che sia il processo con maggiori probabilità di produrre la decisione più saggia; ma in realtà direi che, anche se a volte non va così, è più importante raggiungere la decisione attraverso un processo realmente egualitario che non individuare ogni volta il corso d'azione ottimale. Solitamente, in ogni caso, le decisioni si possono rimettere in questione in un secondo momento. E a volte direi che forse è meglio non prendere affatto una decisione.

Ora, ci sono tanti stili di consenso quanti sono i gruppi. I gruppi come la Dan usano un processo abbastanza formale, benché alcuni gruppi ne usino uno molto più formale del nostro; altri, più piccoli, adottano processi

molto più informali.

Jim: Tuttavia il grado di formalità non dipende soltanto dalle dimensioni del gruppo, ma anche da una questione di familiarità. Ho visto gruppi molto grandi, di persone che si conoscono da anni e sono abituate al processo, che di solito rinunciano completamente alle formalità.

Lesley: Inoltre, non stiamo dicendo che il consenso sia sempre e necessariamente il modo migliore di fare le cose. A volte la cosa più importante è l'efficienza: se per esempio la polizia ti sta caricando e devi decidere cosa fare. O quando ci sono molte persone che lavorano e non hanno tempo di partecipare a lunghe assemblee. O quando lavori con alleati che hanno tradizioni molto diverse. Vari gruppi composti da persone di colore nutrono molti sospetti sul consenso, perché lo vedono come una cosa da hippie bianchi di sinistra, e in una situazione del genere sarebbe molto arrogante affermare che è l'unica soluzione possibile.

Mac: E ci sono situazioni in cui il consenso semplicemente non funziona. Quando lavoravamo con i senzatetto a Toronto ci abbiamo provato ripetutamente. Le assemblee erano interminabili, ciascuno si alzava in piedi e teneva un discorso, e gli altri interrompevano e litigavano tra loro...

George: [ride] Sembra un gruppo di marxisti di mezz'età.

Megan: Oppure, a dire il vero, la maggior parte degli

anarchici sopra i quaranta o i cinquant'anni.

Sara: Oh mio dio, la scorsa settimana ero al Brecht Forum a un'assemblea del Libertarian Book Club e quasi tutti i presenti erano anarchici di una certa età. Ed era incredibile: quei tizi avevano mai sentito parlare del processo? O di un livello minimo di rispetto per gli altri esseri umani? Salivano in piedi sulle sedie e si interrompevano l'un l'altro, e a un certo punto giuro che due di loro si stavano letteralmente gridando addosso.

David: Già, quindi ora capisci perché mi sono tenuto lontano dalla politica anarchica per i miei primi trentotto anni di vita.

Mac: Comunque, alla fine a Toronto ci siamo arresi e abbiamo adottato un processo diverso.

Lesley: Allora, cosa vuoi che scriva? «Processo versus decisione»?

Mac: Sì, va bene. Comunque, scusate, ho monopolizzato la discussione. Qualcun altro vuole intervenire?

Chris: Be', suppongo che l'idea di fondo del consenso sia che è un sistema per cercare un terreno comune. Si parte dall'assunto che tutti i presenti abbiano punti di vista diversi, e non si cerca di cambiarli, ma solo di cercare un terreno comune.

Neala: Inoltre dovrebbe essere un processo in cui ciascuno ha pari opportunità di partecipare alla decisione finale: a differenza del voto di maggioranza, dove resta sempre una minoranza alienata che ha votato contro la

proposta ma deve convivere lo stesso. Ciascuno ha voce in capitolo, ciascuno può suggerire modifiche.

[Lesley sta scrivendo.]

Jessica: Credo però che sia più di questo. A volte, alle assemblee, c'è una proposta che non mi piace tanto, ma nel corso della discussione mi accorgo che tutti gli altri la considerano una buona idea. Ho scoperto che è quasi piacevole lasciarsi andare, capire che quello che penso io non è poi tanto importante, perché nutro molto rispetto per quelle persone e mi fido di loro. Può essere una bella sensazione. Ma ovviamente lo è solo perché so che è stata una mia decisione, che avrei potuto bloccare la proposta se l'avessi voluto davvero. Ho scelto io di non prendermi troppo sul serio.

Lesley: Allora, cosa devo scrivere?

Jessica: Forse... be', «egoismo». «Il consenso indebolisce l'egoismo», qualcosa del genere.

Mac: Ottimo. Cos'altro?

Nat: Per me la cosa più bella del consenso è che tutti hanno il cervello acceso. Non mi addormento più alle assemblee, perché so che in ogni momento le mie opinioni possono influenzare ciò che succede.

Sara: E poi sei tenuto ad ascoltare quello che dicono gli altri.

David: In realtà, è una delle cose che più mi piacciono del processo di consenso. Con il metodo della maggioranza cerchi sempre di far passare per sbagliata l'idea

dell'avversario, quindi l'incentivo è a far sembrare gli argomenti degli altri più stupidi di quanto non siano. Nel consenso, invece, cerchi un compromesso o una sintesi, quindi l'incentivo è a cercare sempre la parte migliore degli argomenti altrui.

Chris: Io scriverei «creatività». Alcuni dei migliori esempi di consenso che io abbia mai visto sono quelli che sembrano una guerra di tutti contro tutti, in cui ci sono due diverse proposte e nessuna speranza di riconciliarle, si ha l'impressione che il gruppo sia diviso in due e tutti iniziano a puntare i piedi... e poi, all'improvviso, una persona se ne esce con un'idea completamente diversa e tutti dicono subito: «Oh, va bene, allora facciamo così».

Mac: In realtà è un punto molto importante, perché è un fraintendimento diffuso che il consenso sia soprattutto una questione di compromesso; quindi i critici diranno che il processo di consenso serve a prendere decisioni annacquate, indebolite. Non è così. A volte sì, è questione di compromesso, ma è anche questione di restare il più possibile aperti alla creatività collettiva, quindi a volte invece di cercare un compromesso si può avanzare una proposta completamente nuova.

Megan: E poi si può arrivare a decisioni tanto radicali quanto il gruppo che le prende...

[... e così via. Alla fine abbiamo passato un paio di minuti a parlare delle difficoltà e dei pericoli, soprattutto quelli del «consenso tramite attrito», quando una

minoranza agguerrita cerca di prendere per sfinito tutti gli altri, ma la maggior parte di questi problemi erano già stati enunciati nella sezione «Non funziona».]

STORIA

Mac: Sarò breve. Ovviamente ci sono molte comunità di nativi americani che prendono decisioni in maniera consensuale da migliaia di anni; negli Stati Uniti però il processo di consenso risale di fatto ai quaccheri: è stato adottato dagli attivisti solo con il movimento pacifista e antinucleare degli anni Settanta, in cui erano coinvolti molti quaccheri. Alcune sezioni del movimento per i diritti civili usavano il metodo del consenso, come il Sccc, ma altre, come il Southern Christian Leadership Council, non lo usavano. La Sds e altri soggetti attivi nel movimento pacifista degli anni Sessanta usavano il consenso entro certi limiti.

Negli anni Settanta le femministe hanno trasformato e sviluppato l'idea: molti gruppi femministi hanno adottato il consenso come un antidoto agli stili di leadership più fastidiosamente machisti degli anni Sessanta, ed è stato allora che ha preso forma il processo consensuale che usiamo oggi. In seguito è stato adottato nelle campagne contro il nucleare negli anni Settanta e Ottanta e ancor più nel movimento ambientalista, soprattutto nei gruppi radicali come Earth First!, e da lì è arrivato fino alla Dan.

Il movimento operaio non usa il consenso, ma le Robert's Rules of Order. La solidarietà tra i lavoratori è un

elemento importante della Dan, ma a volte nasce uno scontro tra culture. In realtà, a volte abbiamo gli stessi problemi nel gruppo Polizia & Carceri, perché molti dei gruppi con cui lavoriamo sono organizzati in modo completamente diverso.

Nat: Allora, una cosa che mi chiedo da sempre è: facciamo le cose in questo modo perché crediamo che sia il metodo più efficace, oppure l'idea è che le cose andranno così in futuro, che stiamo iniziando adesso a realizzare i nostri sogni?

Jim: Be', idealmente dovrebbero essere vere entrambe le cose.

Sara: Ma tu dici che il movimento operaio non ha adottato il metodo del consenso. Ci sono stati tentativi di applicare queste idee all'organizzazione nei luoghi di lavoro, qualcosa in più che pianificare azioni, o piccole cooperative, e cose del genere?

Jim: Qualcosa c'è stato, sì. L'Iww ha condotto qualche esperimento di collettivizzazione, imprese gestite dai lavoratori che... sono quasi sicuro operassero in base a un qualche processo di consenso. E in realtà ci sono parecchie non profit, o anche aziende capitaliste, che usano quotidianamente un processo consensuale di qualche tipo. Ho visto una lista da qualche parte: è sorprendentemente lunga, devo dire. Il Servizio forestale degli Stati Uniti, la Saturn e la Harley-Davidson, e naturalmente quasi tutte le grandi aziende giapponesi, operano in base al consenso.

Ma esempi come questi chiariscono anche che esistono vari tipi di consenso: si adotta un processo che sembra molto egualitario all'interno di un'organizzazione profondamente gerarchica e verticistica, e il processo stesso diventa una forma di coercizione o di oppressione, perché ti costringe continuamente a fingerti d'accordo con decisioni nelle quali non hai avuto davvero voce in capitolo.

TERMINOLOGIA

I termini chiave, stando al nuovo foglio appeso alla parete, sono:

«PROPOSTE»

«EMENDAMENTI AMICHEVOLI»

«LO STARE DA PARTE E I BLOCCHI»

«CONSENSO MODIFICATO»

Lesley: Allora, immagino che conosciate tutti la struttura di un'assemblea della Dan. Solitamente ci sono due facilitatori, un uomo e una donna, che si danno il cambio: in ogni momento uno di loro conduce la discussione vera e propria, mentre l'altro gestisce la successione degli oratori. È un compito importante, perché non vogliamo che una persona debba restare con la mano alzata per dieci minuti finché non gli viene data la parola. Vogliamo poter incrociare il suo sguardo, annuire o inviare un altro segnale d'intesa, e poi mettere quella persona in lista, anche se non sappiamo come si chiama: quindi magari

daremo la parola alla «donna con la camicia verde» o all'«uomo vestito di rosso in prima fila». In questo caso è importante essere coerenti: quando non ricordo un nome uso sempre il colore della maglia. Ovviamente non direte «la tizia grassa in prima fila» o «il tizio con l'enorme anello al naso», ma vi stupireste di scoprire quanto le persone possano sentirsi alienate, o... prese di mira, da un'osservazione sul loro aspetto. Quindi accertatevi di essere coerenti.

Passiamo ora alle proposte. Una proposta è il suggerimento di un'azione da intraprendere, che qualcuno avanza al gruppo. Una proposta può essere presentata da una singola persona o da un gruppo; nella Dan di solito le proposte importanti sono presentate all'assemblea generale dai rappresentanti di un gruppo di lavoro. Ma non è necessario che sia così: chiunque può proporre qualcosa.

Sara: Una proposta dev'essere messa per iscritto?

Lesley: No. Chiediamo ai gruppi di lavoro di metterle per iscritto, ma spesso non se ne ricordano: e le proposte dei singoli non sono quasi mai scritte.

Qualcuno: Una proposta deve per forza riguardare un'azione da intraprendere?

Lesley: Bella domanda. Be', immagino che dipenda da come si definisce la parola. Per esempio, quando un gruppo si riunisce per la prima volta, deve raggiungere il consenso sui principi di unità. Oppure sul sostegno a

un'azione altrui, o sul testo dei materiali informativi da diffondere. Ma in generale è qualcosa che si vuole fare. L'unica cosa per la quale non si usa mai il consenso sono le definizioni: per esempio, se l'intervento americano in Somalia vada considerato un esempio di imperialismo o no. Non si cerca di definire la realtà. Si cerca di decidere cosa fare.

David: Così non ci si troverà mai in una situazione come quella dell'Iso - o forse era la sede britannica, la Swp - dove ho sentito di recente che tutti gli antropologi sono stati espulsi perché non condividevano la linea del partito, il fatto che gli esseri umani fossero diventati davvero umani solo nel Neolitico (non so se è vero).

Mac: Già, l'intento è proprio evitare che saltino fuori certe stronzate. L'unico momento in cui parliamo di questioni del genere - «Siamo un'organizzazione anticapitalista?» oppure «Ci opponiamo a ogni forma di gerarchia?» - è nel mission statement o nei principi di unità. E sono momenti importanti perché sono la base su cui si avanza ogni blocco. Ma cerchiamo anche di limitarci ai punti che abbiano qualche rilevanza per l'azione.

Lesley: Allora, parlando in generale: una proposta è un suggerimento per un'azione che viene presentato a un gruppo. Come facilitatori, la prima cosa che dovete fare quando qualcuno fa una proposta è sollecitare richieste di chiarimento: accertarsi che tutti abbiano capito bene la proposta. Poi chiedete se qualcuno ha dubbi: i problemi che quel corso d'azione potrebbe causare, i motivi per cui

potrebbe non essere la strada migliore da imboccare (come facilitatori, scoprirete che a volte non è semplice distinguere tra le richieste di chiarimento e i dubbi). A volte, a questo punto, diventa evidente che c'è una forte opposizione alla proposta, e la persona che l'ha presentata può decidere di ritirarla. In alternativa, altri possono proporre uno o più emendamenti amichevoli che rispondono ai dubbi, e che - se la persona che ha avanzato la proposta li accetta - entrano a far parte della proposta.

Jim: È bene avere un verbalizzatore: una persona che metta tutto per iscritto, per quando si dovrà avanzare di nuovo la proposta nella sua forma emendata.

Lesley: Oppure qualcuno può decidere di avanzare una proposta alternativa. Oppure ci si può ritrovare con un mucchio di proposte alternative. Quando sono più di due o tre le cose si complicano parecchio.

Mac: Esistono tecniche per disfarsi di proposte fastidiose che non piacciono a nessuno. Per esempio, in Polizia & Carceri, a volte diciamo: «Forse dovremmo formare un gruppo di lavoro per discuterne», e facciamo passare un foglio di iscrizione per il gruppo di lavoro. Ovviamente a quel punto nessuno si iscrive.

Lesley: Ma questo è il ruolo principale del facilitatore: accompagnare il gruppo, chiarire quali sono le proposte, quali problemi o dubbi sorgono, se c'è bisogno di aggiungere o cambiare qualcosa. La faccenda può complicarsi molto se c'è più di una proposta in esame. C'è

una serie di strumenti che si possono usare in questo caso. Si può chiedere a tutti, a giro, di esprimere un'opinione sul tema. Oppure si può tentare con un voto informale non vincolante, per alzata di mano. Non equivale a una votazione vera e propria, perché non è realmente un modo per giungere a una decisione, ma può dare un'idea dell'umore prevalente nell'assemblea; e spesso, se scopri che una proposta ha un sostegno molto forte e l'altra quasi nessuno, non ti serve sapere altro. Oppure puoi chiedere a ciascuno, a turno: «Nutri ancora seri dubbi sulla proposta numero 1?».

Jim: Attenzione, le proposte non si escludono necessariamente a vicenda.

Lesley: Già, bisogna sempre incoraggiare tutti a non pensare in modo dualistico, sottolineare che stiamo dicendo tutti la stessa cosa. Anche nelle questioni molto concrete è compito del facilitatore cercare un terreno comune: «Mi sembra che siamo d'accordo sul fatto che non dovremmo compiere azioni troppo militanti prima di martedì, e percepisco anche molti dubbi sul rischio di mettere in pericolo la comunità circostante. Ora, qualcuno ritiene che non dovremmo svolgere alcuna azione militante, neppure martedì?».

Jim: Oppure si può fare il contrario. Se si continua a ribadire le proposte, a volte si scopre che persone diverse interpretano le stesse parole in modo diverso, e hanno idee molto diverse su cosa sta succedendo.

Lesley: Infine, auspicabilmente, si riduce il tutto a un'unica proposta e si inizia la ricerca vera e propria del consenso. A questo punto si chiede se qualcuno intende stare da parte o se ci sono blocchi. Ora, per quanto riguarda lo «stare da parte», ci sono diverse interpretazioni del suo significato. Una è che di fatto la persona stia dicendo: «Non intendo partecipare personalmente a questa azione, ma non è un problema per me se il resto del gruppo partecipa». Un'altra è che la persona sia contraria all'idea, ma non lo ritiene un ostacolo tale da spingerla a lasciare il gruppo. È un modo per far presente una piccola obiezione, ed è importante che una volta giunti al consenso si dia a tutte le persone che sono state da parte la possibilità di spiegare i motivi del loro dissenso, e di metterli a verbale se lo vogliono.

Se ci sono molte persone che stanno da parte, mettiamo cinque o sei in un gruppo di venti, allora è un problema grave. Significa che il processo si è interrotto a metà, perché quelle persone avrebbero dovuto avere la possibilità di rendere note le proprie obiezioni in una fase precedente.

Passando ai blocchi: è bello sapere che si può bloccare una proposta, che se sei così convinto di qualcosa puoi interrompere la discussione di una proposta; ma in fondo è una misura di sicurezza. Se la usi la situazione si fa spiacevole, perché in sostanza stai dicendo: «Questa proposta viola i principi basilari dell'organizzazione e io non posso consentirlo».

Mac: Ovviamente è cruciale anche perché senza il potere di blocco non c'è consenso. Per questo abbiamo cercato di implementare nella Continental Dan un meccanismo per il blocco, anche se è difficile capire come usarlo in una grande struttura federativa.

Lesley: Non va usato con leggerezza. Solitamente, il blocco comporta il rischio di isolarsi, perché gli altri saranno tentati di assillare la persona che ha chiamato il blocco; è importante tenerlo presente, come facilitatori, e assicurarsi che quella persona sia trattata con rispetto.

Jim: Una volta, a una convention anarchica, ho visto una persona che è l'incubo peggiore di ogni facilitatore: un tizio che bloccava tutto perché era contrario al consenso in linea di principio. Se fossi stato il facilitatore, non so bene cosa avrei potuto fare. [Guarda Mac]

Mac: Be', un blocco deve basarsi sui principi fondanti o sulla ragion d'essere del gruppo, quindi potresti contrastarlo su queste basi. Se il gruppo è basato sul consenso, è difficile capire come tu possa bloccare perché non ti piace il consenso. Sarebbe un esempio da manuale di blocco non basato su principi.

Jim: Sì, ma allora non è un principio basilare del processo decisionale consensuale anche il fatto che non si possono mettere in questione le motivazioni degli altri attivisti? Devi concedere loro il beneficio del dubbio riguardo l'integrità e le buone intenzioni. Quindi come lo contrasti su questo terreno?

Mac: Be', quando parli di «blocco non basato su principi», penso significhi non radicato nei principi di unità del gruppo. Non stai dicendo che quella persona sia priva di principi. Mi sembra che tu abbia di fronte una persona che enuncia le sue motivazioni in totale sincerità e ispirandosi ai suoi principi, non soltanto ai principi del gruppo. Il che solleva la domanda: cosa ci fa quella persona all'assemblea? Io gli direi: perché non entri in un gruppo i cui principi ti convincono? E se un gruppo così non esiste, perché non lo crei?

Christa: Ma pensavo che il blocco servisse a dire: «Questo tema è così importante per me che sono disposto a lasciare il gruppo pur di difenderlo». Non necessariamente, quindi, una questione relativa ai principi fondanti.

Mac: Be', non dev'esserlo necessariamente, ma è vero che alcuni lo interpretano così.

Chris: All'A16, nel mio gruppo di affinità, qualcuno ha proposto di erigere un posto di blocco con materiali presi da un cantiere lì vicino, e qualcuno ha bloccato la proposta perché pensava che non avessimo il diritto di prendere roba non nostra e che non c'entrava niente con il Fmi o la Banca mondiale. Ma il nostro gruppo di affinità non aveva principi di unità formali. Quindi in che senso sarebbe giustificato?

Lesley: Be', di solito l'idea è: o dici che una proposta viola i tuoi principi fondanti, oppure che viola la ragion

d'essere o gli obiettivi del gruppo. Quindi c'è margine di manovra. Ma in generale non è il caso di essere troppo legalisti su questo tipo di cose. O magari è meglio dire che, se la gente inizia a essere troppo legalista, di solito vuol dire che c'è un problema reale nel gruppo.

Megan: A un certo punto all'A16 eravamo davanti al carcere per una manifestazione di solidarietà, saremo stati una sessantina. Ci aspettavamo che i nostri avvocati potessero incontrare le persone arrestate, ma i poliziotti non li hanno fatti entrare. Alcuni di noi volevano fare una protesta molto forte e improntata a un atteggiamento di sfida. C'era molta gente con pupazzi e tamburi che voleva fare un lungo corteo tutt'intorno al carcere. Ma qualcuno ha fatto osservare che lì dentro non c'erano solo attivisti, ma anche altri carcerati le cui famiglie volevano entrare. Ci siamo messi in circolo e abbiamo cercato di decidere il da farsi. Se facevamo scoppiare un tafferuglio o tentavamo un lockdown, tutte quelle persone non sarebbero riuscite a entrare. Qualcuno ha avanzato un blocco contro qualsiasi azione tanto rumorosa da creare problemi agli altri visitatori. Allora alcuni degli attivisti con i pupazzi hanno annunciato: «Qui non troviamo consenso, quindi creeremo un nuovo gruppo di affinità per le persone che vogliono ancora fare il corteo».

Mac: Be', sì, si possono trovare... soluzioni creative a un'impasse di questo genere.

Christa: Allora, hanno fatto il corteo?

Megan: In realtà non so bene come sia andata a finire, perché di lì a poco me ne sono andata. Credo abbiano fatto un corteo, ma molto più piccolo del previsto. Inoltre, penso che il problema principale fosse che la persona che aveva avanzato il blocco era una nuova arrivata, la maggior parte degli altri non la conosceva, e questo ha complicato le cose.

Lesley: Ecco un'altra cosa di cui i facilitatori devono occuparsi: perché se c'è una persona nuova, se non intervieni tu, spesso non verrà presa sul serio.

Sara: Si può mai arrivare al punto di mettere apertamente in questione le motivazioni della persona che avanza il blocco? Per esempio, tu non potevi sapere con certezza che quella donna non fosse una poliziotta.

Mac: Be', immagino che in questo caso si potesse, ma starei molto attento a ipotizzare esplicitamente che una persona sia un infiltrato della polizia.

Lesley: In realtà direi di no. Non si possono mettere in questione le motivazioni di una persona, è una basilare questione di principio. Ma si può obiettare al suo modo di pensare. Oppure, come facilitatori, potete cercare di contestualizzare il problema, di chiedere alla persona: «Di cosa hai bisogno perché la proposta diventi accettabile per te?» E questo solo se sei sicuro che la persona sia pronta a bloccare. E se blocca davvero, allora a volte è una buona idea chiedergli di unirsi al gruppo di lavoro che ha avanzato originariamente la proposta, o comunque di

collaborare con chiunque sia stato, per vedere se riescono a proporre un'alternativa accettabile per loro.

Il che ci conduce a un altro concetto, il consenso modificato. La Dan non ha ancora deciso se è un ripiego praticabile, ma...

Neala: Aspetta un attimo, pensavo che avesse deciso.

Mac: Be', sì, tecnicamente credo che sia nei nostri principi, ma non abbiamo mai chiarito cosa significherebbe all'atto pratico.

Lesley: Il consenso modificato sarebbe, per esempio, se ci sono solo uno o due blocchi, ma altri ritengono assolutamente necessario forzare la questione, allora si può passare a un voto ponderato: per esempio una maggioranza di due terzi, o del 70/80 per cento. A volte non si raggiunge neppure quel tipo di maggioranza, perché il fatto che una sola persona fosse così convinta delle sue idee da avanzare un blocco basterà a convincere molte altre persone a cambiare idea e a votare contro la proposta. Tuttavia, ci sono altre forme di consenso non unanime: per esempio l'unanimità meno uno, in cui se c'è un singolo dissenziente si va a vedere se c'è almeno un altro membro del gruppo disposto a sostenere la sua posizione. Alcuni gruppi usano l'unanimità meno due o meno tre, e così via. Comunque il punto cruciale è che questa è un'extrema ratio: si adotta solo dopo aver fatto tutto il possibile per raggiungere il consenso. Ho partecipato a molti gruppi con l'opzione del consenso modificato, ma

neppure una volta abbiamo dovuto usarlo, e questo mi rende molto felice perché è un'idea che mi mette davvero a disagio. Nessuno è mai riuscito a spiegarmi come quest'idea si armonizzi con il principio del consenso.

Jim: I gruppi che davvero tendono a usare di più il consenso modificato sono quelli molto grandi, come i consigli dei portavoce, in cui le persone non si conoscono bene l'un l'altra e a volte non c'è tempo per consentire a una persona di dirottare l'intero processo.

George: Non era andata così in una sede Dan sulla West Coast, quando alcuni tizi dell'Iso hanno bloccato tutto perché volevano dimostrare che il consenso non funziona? Come in quella convention di anarchici di cui parlava Jim.

Jim: Oh, non lo sapevo.

Mac [sospira]: Sì, era la Dan di San Francisco. Si è rischiato di far sciogliere il gruppo. Quelli dell'Iso erano solo in tre, ma hanno cercato di sabotare sistematicamente il processo per forzare la gente a passare al voto di maggioranza.

David: Com'è andata a finire, poi?

Mac: Be', un giorno quelli dell'Iso non si sono presentati a un'assemblea, quindi tutti hanno immediatamente approvato la proposta di far operare il gruppo con l'unanimità meno tre.

STRUMENTI E REGOLE

Jim: Abbiamo pensato di concludere con alcuni strumenti e risorse per i facilitatori, che forse vorrete usare e forse no. Il primo è il timekeeper. Quando fissate l'ordine del giorno, vi conviene essere tutti d'accordo su quanto tempo dedicare a ogni voce, ma non ha senso farlo se poi non c'è qualcuno che tiene il tempo, avverte quando è scaduto e gestisce eventuali proroghe. Personalmente preferisco tenere il tempo da solo, ma alcuni usano un timekeeper o chiedono al cofacilitatore di occuparsene.

Poi c'è il verbalizzatore, che ritengo molto importante. Soprattutto prima di una grande azione, quando ci sono moltissime informazioni di cui tenere traccia, non si può pretendere che tutti i presenti prendano appunti. In passato dimenticavo spesso di prevedere una persona che stilasse il verbale, e a volte me ne pentivo perché le diverse persone ricordavano di aver preso decisioni differenti. Nelle grandi assemblee formali della Dan, è bene assicurarsi quantomeno che siano messe per iscritto tutte le proposte, il consenso raggiunto, tutti gli emendamenti amichevoli e così via. È utile inoltre conservare un archivio permanente delle decisioni importanti in un luogo accessibile a tutti, per esempio una pagina web, affinché diventi la memoria istituzionale del gruppo. Altrimenti c'è il rischio che si crei una struttura di potere tacita, per cui alcune persone hanno accesso immediato a quelle informazioni solo perché sono nel gruppo da molto tempo, o perché ne tengono traccia. Così quelle persone possono interrompere una discussione e dire: «Aspettate un

attimo! Abbiamo già deliberato su questo punto un anno fa», e gli altri non lo sanno. Uno degli elementi chiave che troverete in un gruppo egualitario è che l'accesso alle informazioni pone le basi per l'emergere di strutture di potere, quindi dovete fare tutto il possibile per fermare sul nascere questo genere di cose. Cos'altro?

L'acqua. Avere con sé una bottiglietta d'acqua durante un'assemblea è di grande aiuto, e non solo per i facilitatori. Se vi accorgete di avere la gola secca e di bere molto, è un segnale che state parlando troppo.

Lesley: Anche il cibo. Non è una cattiva idea tenere qualcosa da mangiare in un angolo della stanza, soprattutto se si prevede che l'assemblea durerà per ore. E bisogna accertarsi che altri fattori non impediscano la partecipazione alle assemblee: come la mancanza di babysitter o di interpreti.

Mac: Abbiamo già parlato delle votazioni informali. Se avete varie proposte in ballo, è utile sondare le impressioni di tutti. Inoltre, se la discussione non può riguardare una questione di principio, se si tratta per esempio di «dobbiamo fissare la prossima assemblea per martedì oppure per mercoledì?», a volte una votazione per alzata di mano è sufficiente. E... cos'altro?

Jessica: Che ne dite dei gesti delle mani? Nella cooperativa di cui facevo parte a Oberlin avevamo una serie di gesti: il facilitatore poteva chiedere l'opinione di tutti riguardo una proposta e noi potevamo rispondere con

il pollice alzato, il pollice verso o il pollice orizzontale se eravamo indecisi.

Mac: Ciascuno ne usa di diversi. Nella Dan come sapete facciamo il «twinkle», cioè agitiamo le dita in aria per esprimere forte sostegno o approvazione di una proposta o dell'affermazione di qualcun altro; ma alcuni trovano questo gesto un po' californiano e fricchettone.

Jessica: All'Oberlin si usava «bussare», con la mano a pugno.

Mac: Ce n'è un milione. Alcuni usano le dita a diavoleto: sai, come quando fai le corna dietro la testa di qualcuno in una foto, se hai sei anni e ti sembra una cosa intelligente da fare?

Lesley: Ma ce ne sono alcuni standard che tornano utili. Molti gruppi usano un gesto per indicare la «risposta diretta»: se una persona fa un'affermazione e voi avete informazioni fattuali rilevanti - ma rilevanti davvero, del tipo «no, quell'evento è stato annullato» - o se un partecipante vi fa una domanda e volete rispondere. Bisogna starci molto attenti, per evitare di andare fuori tema, e che due persone monopolizzino la conversazione facendo sentire tagliati fuori gli altri. Solitamente è meglio attenersi ai turni di parola, anche se la conversazione diventa fastidiosamente tortuosa, piuttosto che dare modo a una persona egocentrica di monopolizzare la conversazione. Poi si può fare un triangolo con le dita, che significa «osservazione procedurale». È un altro modo per

saltare la fila, ma solo per i commenti rivolti direttamente al facilitatore, per esempio: «Non dovevamo proseguire la discussione dell'altra proposta?» oppure «Non avevamo già deciso su questo punto la settimana scorsa?».

Christa: Ho una domanda sulla tecnica di far parlare tutti, in circolo, uno dopo l'altro: la trovate efficace? E quando la usate?

Lesley: Bisogna stare attenti: è un buon modo per spronare a parlare le persone timide o insicure, ma porta via molto tempo. Si devono per forza fissare limiti temporali: anche se si concede un solo minuto a ogni parlante, se all'assemblea ci sono sessanta persone va via un'ora. Quindi funziona meglio con i piccoli gruppi. D'altro canto, in un piccolo gruppo, e per questioni molto importanti, si possono persino tentare due giri di interventi, per vedere se le idee evolvono ascoltando le opinioni degli altri. In un gruppo grande è meglio attenersi al buon vecchio trucco del «sentiamo quelli che non hanno ancora parlato». È utile perché, per esempio, se la conversazione è interamente dominata dagli uomini bianchi e nessuna delle donne o delle persone di colore prende la parola, se lo si fa osservare può suonare condiscendente: «Sentiamo qualche donna, per cambiare», o «sentiamo qualche afroamericano». Ma chiedere di parlare a chi non ha ancora parlato può avere lo stesso effetto.

George: E la questione del «sentire»?

Lesley: In che senso?

George: Sai, quando il facilitatore dice: «Sento molta energia riguardo all'idea tal dei tali».

Lesley: Be', di solito è un modo per cercare di sondare l'atmosfera emotiva della sala, per suggerire che sta emergendo un consenso nel gruppo, almeno riguardo a certi aspetti di una proposta. Ovviamente è solo un suggerimento. In parte è un modo di testare le acque, perché a volte se dici: «Percepisco molto sostegno per l'idea di un corteo di qualche tipo», allora qualcuno dirà immediatamente: «No, in realtà non penso proprio che dovremmo fare un corteo».

Jim: Stiamo per finire il tempo, quindi vorrei esaminare rapidamente un altro paio di tecniche. Sulla West Coast usano spesso un «osservatore empatico», una persona che monitora l'atmosfera emotiva del gruppo. Se la gente si annoia, o è tesa, o arrabbiata, o qualcuno si sente alienato o escluso, o anche se fa troppo caldo o non c'è abbastanza luce, allora questa figura interviene. Qui è di solito il facilitatore a doversi occupare di queste cose, e non è facile perché deve gestire molte altre responsabilità. Ma la cosa più importante è poter intervenire se l'atmosfera inizia a farsi troppo tesa e ostile. Spesso basta fare una pausa, lasciare che la gente si alzi, si sgranchisca i muscoli, esca a fumare una sigaretta o a prendere dell'acqua, e al ritorno di solito l'atmosfera è diversa, e quelli che prima sembravano problemi gravi ora sembrano sciocchi o poco importanti. Alcuni facilitatori consigliano persino lo yoga o

esercizi di respirazione.

Lesley: Oppure i massaggi alla schiena di gruppo, un grande classico.

Mac: E poi c'è l'idea del comitato di riconciliazione. Se c'è un blocco, a volte si fa una pausa e se ne approfitta per parlare con i diretti interessati, la persona che avanza la proposta e la persona che ha annunciato il blocco, e magari un altro paio di persone di cui entrambi si fidano, e si prova a farli uscire insieme dalla stanza per discuterne e poi tornare all'assemblea con una nuova proposta.

Neala: Sai, non avrei nulla in contrario a sgranchirmi un po' i muscoli, ora.

E ci siamo sgranchiti. In seguito abbiamo fatto un gioco di ruolo, usando quella che – come avrei poi imparato – è la classica metodologia del gioco di ruolo usata negli addestramenti al consenso quando il tempo stringe: dodici persone che devono ordinare la pizza. Se c'è tempo si possono aggiungere complicazioni di ogni genere: vari partecipanti ricevono di nascosto biglietti che li informano che adorano le acciughe, che sono vegetariani ecc. L'obiettivo è vedere se il facilitatore riesce a superare queste difficoltà in un tempo limitato: in questo caso due minuti, ed è stato un po' ridicolo.

Negli addestramenti cui ho partecipato da allora in poi – e che quasi sempre ho contribuito a organizzare, pur non essendo mai l'organizzatore principale – i giochi di ruolo portavano via sempre più tempo e diventavano sempre più

elaborati. In un'occasione, otto persone con diverse idee politiche - marxisti dottrinari, anarchici militanti, ambientalisti riformisti - ma un solo striscione, dovevano decidere uno slogan da scriverci (se non sbaglio decidemmo per: «Bruciate le banche, non gli alberi»); in seguito facemmo un esercizio in cui cercavamo di marciare in una chiesa assediata a Betlemme e soldati israeliani armati di tutto punto ci intimavano di allontanarci: una situazione che uno degli organizzatori aveva vissuto di recente (scoprimmo che l'approccio più efficace consisteva nell'inviare un piccolo gruppo a negoziare mentre gli altri cercavano di entrare per vie traverse). Il più interessante fu forse quello, svolto durante un altro addestramento, in cui venti attivisti assunsero il ruolo di giornalisti dell'Imc nel mezzo di una grande azione. Una di loro fingeva di essere appena arrivata con una videocassetta da lei girata, in cui il capo della polizia uccideva a sangue freddo un attivista; ne esisteva solo una copia, l'edificio era circondato e la polizia stava per fare irruzione. Quell'esercizio serviva a illustrare i limiti del consenso.

Jim ha dedicato un po' di tempo a spiegare l'importanza per un facilitatore di mantenere la freddezza, di stare calmo e prepararsi in anticipo. «Prima di un'azione mi prendo sempre una mezz'ora in cui mi rilasso e non penso a niente. Una passeggiata sulla spiaggia o nel parco sarebbe l'ideale, se possibile.» Poi siamo passati a parlare della struttura di un'assemblea della Dan, con l'aiuto di uno schema appena disegnato in inchiostro indelebile e

plastificato affinché i facilitatori potessero scriverci con il pennarello da lavagna e poi cancellare per l'assemblea successiva.

Mac ha spiegato che alla precedente assemblea della Dan avevamo infine raggiunto il consenso su una struttura di base per le assemblee, che aveva più o meno quest'aspetto:

- 1 .ORIENTAMENTO (dura di solito dieci o quindici minuti, calcolando i ritardatari. In questa fase rompiamo il ghiaccio, generalmente facciamo un esercizio di ascolto, parliamo degli obiettivi dell'assemblea)
- 2 .PRESENTAZIONI (ciascuno dice chi è e in quali altri progetti o gruppi di lavoro è attivo)
- 3 .REVISIONE E MODIFICHE ALL'ORDINE DEL GIORNO (in cui si possono aggiungere voci alla lista)
- 4 .ANNUNCI SU EVENTI DI EMERGENZA (non più di dieci minuti)
- 5 .RESOCONTI DEI GRUPPI DI LAVORO (dieci minuti: qui si fanno passare i fogli di iscrizione al proprio gruppo di lavoro o a progetti ed eventi)
- 6 .ORDINARIA AMMINISTRAZIONE
 - a. Proposte avanzate dai gruppi di lavoro interni (dieci minuti l'una)
 - b. Novità (al massimo sessanta minuti in totale)
 - c. Istruzione del gruppo (non l'abbiamo ancora mai fatto, ma è utile se c'è un video da proiettare o un

oratore venuto da fuori)

7 . FISSAZIONE DELLA PROSSIMA ASSEMBLEA (nominare il nuovo facilitatore eccetera)

8. ANNUNCI FINALI

Dopo alcune discussioni minori (ricordate di chiedere a chi ha annunci da fare quanto tempo gli servirà; se i resoconti dei gruppi di lavoro diventano discussioni protratte, tagliatele e passate alle novità ecc.):

Jim: Il lavoro di un facilitatore può essere molto snervante. Vi sembrerà di dover costringere la gente a fare cose che non vuol fare. Ma dovete sempre ricordare che non è una relazione di ostilità. Se voi siete il facilitatore, il gruppo è vostro alleato. Vuole che abbiate successo.

Lesley: È meglio lasciare che sia il gruppo a fissare l'ordine del giorno e in particolare a decidere quanto tempo dedicare ai diversi punti. Più lo fate e meno gli dispiacerà quando direte «D'accordo, il tempo è scaduto».

Gruppi diversi richiedono diversi stili di facilitazione. Se i partecipanti sono troppo passivi, pacati e cordiali, allora voi dovete ergervi a leader. Altrimenti finiranno tutti per acconsentire passivamente a decisioni di cui poi si lamenteranno tutti, e inizieranno a sentirsi scavalcati. In questi casi, dovete accertarvi che nessuno lasci inespresse le obiezioni. Cercate di far parlare tutti. Inoltre, per i gruppi più grandi serve spesso un approccio più diretto e interventista, uno stile di facilitazione più aggressivo.

Anzi, sentirete spesso definire certi attivisti «facilitatori forti» in questo senso: capaci di interventi aggressivi, soprattutto nei grandi gruppi. È considerata una qualità molto positiva. Ed è interessante che, nella mia esperienza, i facilitatori forti siano quasi sempre donne. Forse è anche perché gli uomini che si comportano in questo modo tendono a irritare gli altri. Ma è anche risaputo che molti dei facilitatori più bravi sono donne.

Il consenso definito tramite i suoi opposti

LA DEMOCRAZIA

Il processo decisionale consensuale è stato a lungo identificato con il pacifismo. I gruppi che pongono una forte enfasi sulla non violenza ne rivendicano ancora spesso lo sviluppo, vedendolo come l'unica forma di processo decisionale pienamente coerente con gli ideali pacifisti. In questo le loro motivazioni sono le stesse degli anarchici: se una persona si rifiuta di usare la forza fisica per costringere altri ad accettare una decisione del gruppo, allora tutti devono acconsentire, almeno a qualche livello.¹⁰

È per questo che Lesley trovava problematico il consenso modificato. Se l'idea stessa del consenso è che nessuna opinione resta inascoltata, che a nessuno verrà mai detto. «Scusa, so che detesti questa idea, ma abbiamo votato e tu hai perso e ora non ci importa più cosa pensi», allora non importa se nel caso del consenso modificato la maggioranza è del 70, dell'80 o anche del 95 per cento: ad alcune persone verrà comunque intimato di tacere e obbedire. Chi ritiene che il consenso modificato sia necessario in certi casi - e direi che ormai è la stragrande maggioranza degli anarchici - solitamente fa osservare che, come sottolineava Mac, a differenza di una votazione il consenso non è solo un modo per decidere, ma è un processo. Arrivare alla decisione è solo l'ultima tappa. Se si rispetta il processo, lo

«spirito del consenso» come lo chiama qualcuno, la forma esatta di quell'ultima tappa non è la cosa più importante. In ogni caso, non è vero che la minoranza venga obbligata. Nessuno è mai costretto a prendere parte a un'azione, e i facilitatori ricordano spesso a tutti di stare attenti a non esercitare la minima pressione morale in questi casi. Anche se la decisione influisce sulla struttura del gruppo, nessuno li obbliga a restare.

Nel mio primo anno alla Dan mi sono sforzato molto di comprendere cosa fosse esattamente lo «spirito del consenso». Evidentemente non riguardava solo i processi decisionali, e neppure il comportamento durante le assemblee. Era più un tentativo - ispirato da riflessioni sulla struttura e il flusso delle assemblee - di iniziare a reimmaginare il modo in cui le persone possono vivere insieme, di iniziare - per quanto lentamente, per quanto faticosamente - a costruire uno stile di vita realmente democratico. Il classico esempio dell'ordinare una pizza (non so dirvi quante volte l'ho visto usare negli addestramenti) potrebbe essere considerato, a modo suo, un'accusa rivolta al cuore della società democratica che l'America afferma di essere. Quanto spesso l'americano medio si siede accanto ad altre persone, anche solo un gruppo di quattro o cinque, e cerca di prendere una decisione collettiva in cui tutti abbiano pari voce in capitolo? È vero che i bambini lo fanno spesso durante il gioco, ma per gli adulti l'esperienza della democrazia è solitamente limitata alle decisioni riguardo ai ristoranti o al cinema. Per

gli studenti universitari, in effetti, probabilmente accade più spesso al momento di ordinare una pizza; per le persone più anziane accade quando si tratta di scegliere un ristorante.

Le concezioni popolari della democrazia negli Stati Uniti contemporanei¹¹ appaiono centrate su due concetti: «scelta» e «opinione». Due parole che, significativamente, non vengono quasi mai usate nei processi decisionali basati sul consenso.

La democrazia, si sente sempre ripetere, significa che le persone hanno il diritto di scegliere. Scelgono tra diversi partiti o candidati, o di votare sì o no a un referendum. Quasi sempre però quelle persone non hanno contribuito a selezionare le opzioni tra cui scelgono. È questa concezione della scelta, naturalmente, che permette di considerare equivalenti la democrazia e il mercato: anche la scelta del consumatore consiste nel vagliare una gamma di opzioni progettate da qualcun altro.

Mi sembra che il concetto di «opinione» - le opinioni personali, l'opinione pubblica - derivi analogamente dall'assenza di qualsiasi esperienza concreta di un processo decisionale partecipativo. Nelle scuole americane ai ragazzi si chiede sempre di esprimere le loro opinioni: è un retaggio della tradizione di Dewey, un tentativo consapevole di infondere nei ragazzi uno spirito democratico. Il problema è che di solito queste opinioni non hanno effetto. Agli allievi si può chiedere di decidere, e dire, cosa ne pensano della politica estera degli Stati Uniti o dell'organizzazione delle

lezioni di ginnastica, ma gli alunni sono perfettamente consapevoli che queste opinioni non influenzeranno gli effettivi decisori, neppure all'interno della scuola. E va così per tutto il resto della vita. Ed è questo, io credo, che tende a dare a tante «opinioni personali» espresse in America quella loro strana autosufficienza, il loro frequente carattere di arbitrarietà, chiusura, intolleranza: proprio le caratteristiche che spingono molti a ritenere impossibile una democrazia partecipativa. La frase «ciascuno ha diritto alla sua opinione» è solitamente usata per liquidare la questione: tutti hanno diritto alla loro opinione perché le opinioni non importano. Le persone che esercitano il potere non hanno opinioni: agiscono.

Se capiamo questo, capiremo anche il perché di alcune grosse lacune nella teoria politica. Come ha osservato Bernard Manin (1994), i teorici, da Rousseau a Rawls, ipotizzano sempre che i cittadini abbiano una serie di interessi preesistenti (principalmente di natura materiale, si presume di solito) e interpretano la deliberazione politica – quello che un anarchico chiamerebbe «il processo» – come il mezzo con cui i cittadini competono, scendono a compromessi, si destreggiano e, in generale, cercano di ottenere ciò che sanno già di volere. L'idea di «opinione» si inserisce perfettamente in questa logica, in cui si ritiene che anche le opinioni siano preesistenti, e che al massimo possano essere manipolate o influenzate. Ma possono essere viste in questo modo soltanto se non si verifica concretamente alcuna deliberazione, a parte forse le

conversazioni nei bar o a cena. Se osserviamo l'effettivo funzionamento dei processi di deliberazione, è del tutto impossibile ritenere che gli attori portino con sé in un qualche teatro del discorso politico «opinioni» o «interessi» preesistenti. Nel processo deliberativo - in qualsiasi deliberazione politica, in realtà, benché il processo del consenso sia pensato per enfatizzare questo aspetto - tutti cambiano idea in continuazione, venendo a conoscenza di nuove informazioni, identificandosi con diverse prospettive, reinquadrando i problemi, misurando e soppesando le considerazioni in modi diversi. («Be', a rischio di contraddirmi, vorrei provare un approccio diverso» ha annunciato Alexis durante un dibattito interno a Ya Basta! «Perché no?» ha risposto Moose: «Accidenti, io mi sono già contraddetto almeno tre volte in questa assemblea.»)

Il divario che separa le concezioni diffuse in America della democrazia e della prassi anarchica è così vasto che alcuni anarchici rifiutano la parola «democrazia», preferendo limitarne l'uso al governo rappresentativo e al sistema della maggioranza. La democrazia, sostengono costoro, è una forma di governo. Loro vogliono creare un'altra cosa: l'anarchia. I primitivisti e gli antiorganizzatori più radicali sono quelli più portati a pensarla così, e non a caso sono quelli che hanno più probabilità di rifiutare esperimenti come la Dan definendoli a loro volta oppressivi; ma sembrano una netta minoranza, almeno tra gli anarchici con la a minuscola. La maggior parte degli anarchici impegnati nella creazione di vaste alleanze riconoscono che,

nelle parole del collettivo CrimethInc (2003), «Quasi tutti odiano il governo e amano la democrazia. L'anarchia è proprio questo: democrazia senza governo».

Il consenso definito tramite i suoi opposti

TRE PUNTI DI CONTRASTO

Nei primi mesi che ho trascorso nella Dan sono rimasto molto colpito dalle affinità tra il suo processo decisionale e il modo in cui venivano prese le decisioni collettive nelle comunità rurali del Madagascar, dove avevo compiuto i miei primi studi antropologici tra il 1989 e il 1991. La differenza principale era che il processo usato in Dan era molto più formalizzato e autocosciente. Nella lingua Malagasy non c'era una parola per indicare il «processo di consenso»; semplicemente, era così che si prendevano le decisioni, e così si erano sempre prese. Nella misura in cui poteva essere descritto, era come se l'approccio malagasiano ai processi decisionali fosse in conflitto, sotto questo profilo, con quelli tipici di istituzioni considerate essenzialmente straniere, come scuole, aziende estere o uffici governativi.

Ideali di questo tipo, tuttavia, sono sempre in certa misura definiti per contrasto: diventa tanto più necessario quando si crea qualcosa di nuovo in opposizione diretta alle norme sociali prevalenti. Per la maggior parte delle persone coinvolte nella Dan, ho scoperto, il consenso finiva per significare non agire come si agisce sul posto di lavoro, non agire come un membro di un gruppo marxista settario, e non partecipare al genere di dibattiti che è prevalente su internet.

Per chiarire:

1. Il mondo del lavoro

Questo punto è autoevidente. Qualsiasi attivista che abbia esperienza di lavoro in azienda - ed è la stragrande maggioranza - saprà spiegare nel dettaglio la differenza profonda tra gli stili di interazione umana tipici degli ambienti di lavoro e quelli tipici dei progetti di attivismo. Chi è nuovo dell'ambiente tende a parlare in continuazione del senso di liberazione, solidarietà, libertà e fiducia che vi ha trovato. Ho sentito alcuni parlare di sintomi fisici improvvisamente spariti - asma, cefalee croniche, cose del genere - o di una guarigione immediata dalla depressione cronica.

La differenza rispetto al mondo del lavoro non stupisce: dopotutto il lavoro è il luogo in cui la maggioranza degli adulti passa il maggior numero di ore di veglia, e in cui fa esperienza più frequentemente di una gerarchia; e in particolare, è il luogo in cui si deve interagire con persone che hanno il potere di dare ordini. Per il resto, gli adulti hanno spesso a che fare con gli ordini, o con le persone che possono trattarli con impunità, attraverso le interazioni con i burocrati o la polizia: personaggi con i quali evitano di avere a che fare per quanto possibile. Se per molti il proprio impiego è anche fonte di cooperazione e mutuo sostegno, soprattutto tra pari grado, l'arbitrarietà dei superiori è, per la maggioranza degli anarchici, l'esempio più immediato di tutto ciò che il processo decisionale anarchico non dovrebbe mai essere.

Nella Dan le accuse di comportamento autoritario o

prepotente sorgevano soprattutto quando gli attivisti erano impegnati in ruoli troppo simili a quelli cui erano abituati nel mondo delle aziende. Era una trappola, perché era difficile da evitare. Se una persona ha molta esperienza nelle tecniche di relazioni pubbliche, o nell'editing video, contribuire al movimento con le proprie competenze sembra la cosa più logica da fare. Ma spesso si dimostra estremamente difficile, per chi è abituato a sfruttare quelle competenze nelle aziende, affrancarsi dall'abitudine di trattare come subordinati le persone meno esperte. Ne ho conosciuti alcuni che evitano coscientemente di svolgere un lavoro troppo simile a quello che svolgono nel settore formale, proprio per questo motivo.

2. Gruppi settari

Il tempo dedicato dagli anarchici a lamentarsi dei gruppi marxisti settari è sconcertante: tanto più per gli anarchici coinvolti in gruppi come la Dan, che lavorano spesso in grandi coalizioni e il cui contatto con i marxisti non si limita alla semplice interazione durante le feste, i cortei o l'occasionale condivisione di una cella in carcere; devono collaborare in maniera continuativa con i membri di quei gruppi. Inoltre, ogni grande gruppo anarchico probabilmente includerà almeno una o due persone precedentemente coinvolte in gruppi settari marxisti, e poi uscite o espulse da essi. Questo tende a provocare sentimenti personali molto intensi e una conoscenza approfondita del funzionamento

di quei gruppi. «Ci sono rimasta per due anni» dice Marina, parlando dell'Iso. «No, il linguaggio da setta religiosa è intenzionale. È così che ne parliamo, funziona davvero così.»

Ovviamente, i membri di gruppi come l'International Socialist Organization (Iso), il Revolutionary Communist Party (Rcp), il Workers' World Party (Wwp) o persino la Spartacist Youth League (Syl) non si definiscono «settari», e tantomeno membri delle organizzazioni di copertura. Uso il termine «settario» perché scrivo dal punto di vista degli anarchici, che tendono a usarlo in un'accezione molto generica, in pratica a indicare qualsiasi organizzazione politica dotata di un leader intellettuale e di una linea di partito. Riassumo così lo stereotipo, senza alcuna pretesa di accuratezza in un senso o nell'altro:

I gruppi settari sono invariabilmente organizzati come partiti politici, anche se composti da quindici persone che non hanno mai neppure pensato di presentare un candidato per una carica pubblica. Sono organizzati in maniera gerarchica, con un leader carismatico (sempre maschio) che è anche il Grande Teorico del gruppo. Questo leader è considerato il fondatore della sua scuola di teoria marxista, dal momento che, in linea di principio, il gruppo si considera emergere da una certa interpretazione teorica del mondo, anziché dall'interpretazione teorica che emerge dal gruppo (i gruppi maoisti, per esempio, si distinguono da quelli

trotskisti soprattutto perché accettano anche i contadini e non solo i proletari come classe potenzialmente rivoluzionaria. Questo è vero anche nei Paesi in cui i contadini non esistono). Il comitato centrale del gruppo applica questa teoria per elaborare un'analisi approfondita della situazione mondiale, prendendo posizione sulle principali questioni politiche d'attualità, e spesso su questioni che si potrebbero considerare solo tangenzialmente legate alla politica. In teoria, per esempio, la posizione del Rcp è che le relazioni omosessuali tra donne possono rappresentare una forma legittima di resistenza al patriarcato, ma quelle tra uomini sono una devianza borghese. Non è proibito agli uomini gay iscriversi al partito, ma chi dissente pubblicamente da questa posizione, così mi è stato detto, subisce pressioni e alla fine viene espulso.

Il partito prende inoltre posizione su quasi tutti i conflitti politici in atto nel mondo (per esempio: sosteniamo l'autonomia o l'indipendenza della regione basca rispetto alla Spagna? Qual è la nostra posizione sugli accordi di Kyoto?), proprio come un aspirante governo, ed esprime giudizi su eventi passati come l'invasione sovietica dell'Ungheria, o se il governo cinese ha fatto bene a sopprimere le proteste democratiche in piazza Tienanmen. Queste posizioni tendono a essere espresse soprattutto tramite il giornale di partito. È preciso dovere di ogni iscritto al partito vendere più copie possibile di questi giornali, con finalità di propaganda e di raccolta fondi. La

dedizione e la lealtà dell'iscritto si misurano spesso da quanti giornali è riuscito a vendere in un mese. Per un anarchico, il modo più semplice di identificare un settario durante una dimostrazione è individuare la pila di giornali che porta sottobraccio. Infine, se i gruppi settari si impegnano regolarmente in campagne organizzate da altri, o promuovono personalmente coalizioni molto più ampie, lo fanno sempre con l'obiettivo di assumere il controllo della coalizione o quantomeno di usarla per promuovere i propri fini strategici, a prescindere da come sono stati concepiti.

Emergono qui diverse caratteristiche. La prima: questi gruppi si autodefiniscono sempre come progetti intellettuali. Emergono da una certa definizione della realtà. È per questo che i dissidenti sono così difficili da tollerare, e una forte divergenza teorica, se non viene ricomposta, inevitabilmente conduce a una rottura e alla creazione di un nuovo gruppo. Di qui anche l'enfasi sulla propaganda: il fatto che le coalizioni siano considerate strumenti per diffondere le idee, l'importanza del giornale di partito. L'obiettivo ultimo è portare le masse a un certo livello di coscienza; dopodiché si potrà fare la rivoluzione. Infine, etichettare il gruppo come progetto intellettuale può giustificare strutture interne gerarchiche che sarebbero molto difficili da giustificare altrimenti: se davvero il Leader è l'unico capace di una corretta analisi teorica della situazione mondiale, la sua autorità non si può certo mettere in questione.

Per molti versi, i gruppi basati sul consenso sono l'esatto opposto di tutto ciò. Partono dall'assunto che una molteplicità di punti di vista sia una ricchezza di per sé, che nessuno possa davvero convertire completamente un'altra persona al suo punto di vista, e che probabilmente non è il caso di provarci. Il dibattito verte non su definizioni ma su questioni immediate di azione nel presente, e l'enfasi sul mantenimento delle strutture egualitarie ne consegue direttamente. La differenza è più evidente, forse, quando arriva il momento di redigere mission statement o principi di unità. Immediatamente dopo l'11 settembre 2001, per esempio, gli attivisti di New York si riunirono per decidere il da farsi. Uno dei gruppi, dominato da marxisti e veterani degli anni Sessanta, prese a incontrarsi al Brecht Forum; un altro gruppo, composto da attivisti più giovani e improntato a un anarchismo più variegato, iniziò a incontrarsi al Charas. Entrambi si immersero subito in un aspro dibattito sui rispettivi principi di unità. Il gruppo del Brecht Forum cominciò a discutere la sua posizione su ciò che gli Stati Uniti dovevano fare in Afghanistan, su questioni di legalità internazionale, sul ruolo delle Nazioni Unite, ma anche sulla possibilità che il loro gruppo si definisse «antimperialista». Nel secondo gruppo questi temi non furono mai discussi. Quasi subito però ci si smarrì in dibattiti sul processo democratico interno al gruppo e sui meccanismi per combattere il razzismo interno.

Non è che i gruppi settari non siano ossessionati dall'azione: lo sono. Ma il loro approccio è completamente

diverso: tendono a partire da una visione strategica, e poi a pensare nei termini dei mezzi più efficienti per realizzarla. Il risultato è (anche qui parlo dal punto di vista degli anarchici) una sorta di utilitarismo smodato e senz'anima, un mondo fatto di calcoli razionali dei mezzi e dei fini. Spesso conduce al sacrificio quasi completo della realizzazione personale o della costruzione di comunità in favore di una disciplina quasi militare che a volte appare indistinguibile dalla razionalità capitalista cui afferma di opporsi. L'immagine del ragazzino pulito dell'Iso, con la sua camicia button-down, che si presenta a un corteo altrui per vendere giornali è diventata, per molti membri della Dan, l'incarnazione emblematica di questo spirito. Com'è potuto accadere che la zelante applicazione di aggressive tecniche di marketing sia diventata una delle unità di misura della lealtà verso un'organizzazione anticapitalista? Al contrario, gli anarchici insistono che l'azione rivoluzionaria debba essere anche un'espressione del sé, e che debba basarsi su un'etica profondamente diversa da quella tipica del capitalismo.

Infine c'è la questione della disciplina di partito, e di quella che potremmo chiamare la risultante etica del sé. Molti anarchici dicono che non si può mai sapere cosa pensi ogni singolo membro di un gruppo settario. Certo, l'iscritto a un partito può essere perfettamente in grado di esprimere disaccordo, o anche di beffarsi di certi aspetti della linea di partito, soprattutto dopo aver bevuto qualche birra. Ma non si può mai essere certi di come interpretarlo. Non si è mai

sicuri di parlare con l'individuo e non piuttosto con il membro del partito, non si sa mai fino a che punto le due cose coincidano, fino a che punto possano esserci dubbi interiori, fino a che punto l'espressione di dubbi interiori possa essere una mossa strategica. Non si sa se la persona che sta flirtando con noi ci trova attraenti oppure lo fa perché qualcun altro, qualcuno che noi non conosciamo, ha visto in noi una possibile recluta. Queste cose, semplicemente, non si possono sapere. Sono proprio temi come questi che spingono molti anarchici a ritenere questi gruppi poco più che sette religiose, o a diffondere dicerie sulle loro politiche sessuali interne (per esempio, che le relazioni sentimentali siano permesse solo fra membri, o persino che siano i superiori a formare le coppie, che le donne del gruppo debbano essere sessualmente disponibili al Leader e così via); dicerie che ho sentito ripetere a proposito di molti gruppi di questo tipo e che, naturalmente, non c'è modo di confermare. In molti casi queste voci sono quasi certamente false. Tendono però a somigliare molto a quelle che circondano i gruppi religiosi anch'essi denominati «sette», e già questo è significativo.

Per certi versi è esattamente ciò che ci si aspetterebbe dall'unione di un intenso impegno personale e di una struttura organizzativa verticistica e relativamente formale. I gruppi e le reti anarchiche, invece, tendono a basarsi su intrecci di relazioni altamente personali. Consentono pochissimi meccanismi impersonali e puramente formali, tranne forse per il ruolo del facilitatore. Di conseguenza

hanno sviluppato - di nuovo, spesso in opposizione consapevole ai settari - un ideale di trasparenza morale e un'etica della solidarietà. L'ideale della trasparenza ovviamente non è altro che un ideale; nessuno lo immagina pienamente attingibile. Ciò malgrado, uno degli obiettivi dell'organizzazione antiautoritaria è creare un ambiente in cui, come minimo, si possa essere sinceri sulle proprie motivazioni o imperativi, poiché non c'è un motivo concreto per non esserlo.¹² La «solidarietà», a sua volta, significa una libera scelta di rimettersi alle motivazioni o agli imperativi degli altri. La descrizione offerta da Jessica, del piacere che si prova a decidere liberamente di ritenere irrilevante la propria opinione, può essere vista come un equivalente intellettuale di questa solidarietà. Come direbbe ogni anarchico, se viene applicata una pressione morale non è vera solidarietà. È per questo che i sindacati anarchici spagnoli all'inizio del secolo insistevano che chiunque votasse contro uno sciopero non era tenuto a rispettare il picchetto (e di conseguenza tendevano a ottenere un'adesione del 100 per cento), ed è per questo che chi oggi pratica la solidarietà carceraria, in cui gli attivisti sabotano il sistema carcerario rifiutandosi di dire il proprio nome, ribadisce sempre che se qualcuno ha motivi personali per scegliere di non praticarla, nessuno penserà male di lui per questo. Se c'è pressione, dunque, non è vera solidarietà. Ma non è solidarietà neppure se una persona si considera impegnata soprattutto nel perseguire i propri interessi. Malcolm, una delle colonne portanti del gruppo Dan Labor,

litigava in continuazione con i membri dell'Iso che occasionalmente partecipavano al gruppo di lavoro, accusandoli di non praticare affatto la solidarietà. «È vero» ci ha raccontato una sera in un bar. «Se leggete lo statuto dell'Iso c'è scritto che, in caso di conflitto, gli imperativi organizzativi del partito devono sempre avere la precedenza sugli interessi dei vostri alleati, della vostra causa o coalizione. Se aiutate gli altri solo per perseguire i vostri obiettivi, non state praticando la solidarietà. Si infuriano sempre quando glielo faccio notare.»

3. Internet

Normalmente, quando si dà avvio a un nuovo gruppo, una nuova rete o coalizione, la prima cosa da fare è organizzare un'assemblea. Il nuovo gruppo fissa un processo decisionale e approva una serie di principi di unità, oltre a scegliere una data e un luogo per le assemblee future. A volte scelgono anche un nome, ma spesso questo viene dopo. Tuttavia, il vero segno dell'esistenza di un gruppo è la creazione di un sito web e di una mailing list. I siti web richiedono molta manutenzione. Se un gruppo si scioglie il sito resta lì, a volte per anni, senza aggiornamenti; le mailing list invece richiedono pochissima manutenzione, quindi si ha spesso l'impressione che una volta avviate non spariscano mai. I gruppi possono smettere di incontrarsi e di fatto non esistere più, ma la lista continuerà per anni ad annunciare eventi e a ospitare piccole discussioni. Quando chiedevo di questi

gruppi - per esempio il Connecticut Global Action Network, o la Texas Dan - di solito mi si rispondeva: «Be', in pratica è diventato una mailing list».

Fin dall'indomani di Seattle, quando Naomi Klein (2001) affermò che l'organizzazione reticolare decentralizzata dei nuovi gruppi di attivisti riecheggiava la struttura e lo spirito di internet, sono stati versati fiumi d'inchiostro sulla relazione tra le modalità organizzative degli anarchici e le nuove tecnologie informatiche. Certamente i legami esistono. Molte delle nuove reti e alleanze, come la Pga o Indymedia, sarebbero state impensabili senza internet. Allo stesso tempo, l'influenza di internet è stata molto più complessa di come la si rappresenta di solito. Tanto per cominciare, tutti coloro con cui ho parlato mi hanno confermato che, benché internet sia uno strumento utile per diffondere le informazioni, non lo si può usare per prendere decisioni. Considerando l'importanza del processo decisionale, è una limitazione di estrema gravità. Nelle mailing list degli attivisti si adotta uno stile di dibattito che per definizione non può condurre a decisioni collettive, e che per molti incarna tutto ciò che il processo decisionale orientato al consenso non dovrebbe essere.

«Il problema dell'email» mi ha detto una volta Enos «è che somiglia molto al parlato. Ti svegli una mattina, non hai ancora preso il caffè, leggi qualcosa che ti irrita e rispondi a tono. E magari dieci minuti dopo ci ripensi, ma è troppo tardi: non puoi rimangiartelo. È già stato diffuso su mille computer, e anche se un minuto dopo invii un messaggio di

scuse o cerchi di far cancellare, qualcuno a Cleveland potrà trovarlo sul suo hard disk tra cinque anni e arrabbiarsi con te. È come se stessi borbottando mentre bevi il caffè, solo che finisce inciso sulla parete di una piramide egiziana.» Per molti attivisti le mailing list sembrano fondere gli aspetti peggiori del parlato e dello scritto: l'episodicità sfrenata dell'uno e la permanenza dell'altro. E qualsiasi siano le ragioni, il dibattito sulle mailing list tende a tutto ciò che le assemblee consensuali cercano di evitare: l'esibizionismo, la spavalderia, il sarcasmo, gli insulti, le pesanti accuse di sessismo, razzismo, stupidità, riformismo, ipocrisia. Dopo aver monitorato mailing list di attivisti per anni, posso affermare che è quasi impossibile trovare una discussione su un argomento che scalda gli animi che non degeneri in una flame war, solitamente basata su uno stile di dibattito - una sorta di finto razionalismo macho e pugilistico - che non si incontra mai nelle assemblee informali faccia a faccia, almeno tra attivisti che ritengono di avere qualcosa in comune.¹³ Senza meccanismi per disinnescare questi conflitti (niente facilitatori, niente gesti e linguaggio del corpo, e soprattutto nessun modo per capire se l'intero uditorio è annoiato o infastidito) i conflitti tendono ad aggravarsi. Come le attiviste donne non cessano di far notare, il dibattito che ne risulta tende a essere condotto quasi interamente da maschi. In parte è a causa del tono del dibattito, e in parte perché il mezzo apparentemente impersonale consente ai partecipanti maschi di tornare a forme di sessismo che mai impiegherebbero di persona: per

esempio rispondere sistematicamente alle utenti femmine non con controargomentazioni, ma con condiscendenza o ipotesi sulle qualità personali dell'utente. Quelle poche attiviste donne che frequentano i forum tendono a farlo perché amano rispondere a tono e sono ancor più litigiose degli uomini, se possibile. In ogni caso, i dibattiti sulla mailing list della Dan esplodevano per un giorno o due e quasi sempre finivano quando una delle donne di spicco della Dan interveniva per rimarcare la natura sessista della discussione, l'assenza di voci femminili, e intimava agli uomini di darci un taglio.¹⁴

Torniamo così alla domanda posta nella sezione sul settarismo: se un movimento non emerge dalla teoria, o dal dibattito intellettuale, o da una precedente analisi della situazione mondiale, allora da cosa emerge?

INTERPRETAZIONI CHE EMERGONO DALLA PRATICA

Vorrei tracciare una mappa delle caratteristiche salienti del processo decisionale basato sul consenso.

In primo luogo, il consenso è un modo per arrivare a decisioni coerenti in una società che non impiega la violenza sistematica per imporre le scelte. È un tentativo di trovare una formula morale che promuova allo stesso tempo l'autonomia individuale e l'impegno per la comunità. In un certo senso - malgrado il rifiuto esplicito del genere di marxismo teorico che è tipico di tanti gruppi settari - questo

è perfettamente coerente con altri filoni del pensiero marxista. Non è una coincidenza, a mio avviso, che il teorico marxista più ammirato dagli anarchici americani di oggi non sia Antonio Negri ma John Holloway, quasi sconosciuto nei circoli accademici americani ma le cui opere – in particolare *Cambiare il mondo senza prendere il potere* (2002) – si trovano in quasi tutti gli infoshop anarchici del Nordamerica.

Holloway sostiene che l'idea stessa che un partito politico possa disporre dell'interpretazione corretta e «scientifica» del mondo fa violenza a tutto ciò che di veramente rivoluzionario c'era nelle idee di Marx. Adottando una distinzione tratta sia dal filone femminista radicale (es. Starhawk 1987) sia da quello autonomista italiano (es. Virno e Hardt 1994, Negri 1999) del movimento, tra il potere di agire o di creare e il potere di costringere o subordinare gli altri – spesso espressa come la distinzione tra «potere di» e «potere su» – Holloway distingue due corrispondenti forme di conoscenza. Una è la conoscenza immanente nella prassi, in un progetto attivo di creazione o trasformazione sociale; l'altra, che l'autore chiama «conoscenza a proposito di», pretende di elevarsi sopra quelle forme soggettive di conoscenza per attingere la vera obiettività scientifica. Nella sua finzione di dominio e trascendenza, la sua tendenza a ridurre un mondo di processi a oggetti fissi e identici a se stessi che possono poi diventare argomento di conoscenza estesa, la «conoscenza a proposito di» è il complemento perfetto del «potere su».

Come Marx ha efficacemente dimostrato, i potenti cercano sempre di ridurre processi articolati di azione e creazione a oggetti fissi di cui rivendicare la proprietà. Il capitale stesso ne è l'esempio ultimo. La loro «scienza» diventa il mezzo con cui compiere quest'impresa.

Come tutte le grandi formulazioni di questo genere, anche quella di Holloway pecca senza dubbio di eccessivo schematismo. Tuttavia ritengo che vi sia in essa qualcosa di profondamente vero: e di importante per i nostri scopi, se non altro perché la sua analisi emerge precisamente dalla tradizione intellettuale-pratica da cui è emerso lo stesso processo di consenso. Si può iniziare allora sostenendo che il consenso sia un approccio che rimpiazza l'ideologia, la «conoscenza a proposito di», con forme di conoscenza immanenti alla prassi. Come ho scritto altrove (2002, 2003), la sua prassi è tutt'uno con la sua ideologia. Ho anche osservato che, a differenza dei gruppi settari, i gruppi basati sul consenso tendono a evitare i dibattiti sulle definizioni, e tanto più evitano di basare su di esse la propria identità: cercano piuttosto di ricondurre tutto all'azione. Dunque il mio primo suggerimento è di guardare alla questione come se fossimo di fronte a un'ontologia politica basata sull'assunto che le azioni, e non gli oggetti, sono la realtà primaria.

Da qui, credo che il resto segua naturalmente:

1. Qualsiasi gruppo di consenso - che sia un minuscolo gruppo di affinità o una vasta rete - si basa su principi

fondanti. Questi principi tendono a riferirsi a ciò che il gruppo fa o spera di ottenere (i suoi «obiettivi o ragioni d'essere») e al modo in cui si organizza per ottenerlo. In altri termini, il gruppo stesso è un progetto d'azione. In altri addestramenti al consenso, i facilitatori esperti mi ribadivano che ogni qual volta sembra esserci un problema irrisolvibile o una differenza di opinioni irricongiungibile, l'approccio migliore è sempre rammentare ai membri la ragion d'essere del gruppo. «Di qualsiasi genere di progetto comune si tratti, anche solo cinque studenti che vivono nella stessa casa, bisogna iniziare sempre mettendo tutti d'accordo su qualcosa che vogliono realizzare insieme. Perché quando si comincia a litigare sui piatti sporchi, il modo migliore per evitare che tutti si azzannino alla gola sarà sempre quello di ritornare ai punti che si hanno in comune.» Ovviamente anche i blocchi devono basarsi su quei principi: si può fermare un certo corso d'azione soltanto affermando che contraddice quei fini più generali.

2. L'assunto della diversità. Una volta che la focalizzazione si sposta sull'azione comune, anziché ricercare l'accordo sulla natura di una Verità più elevata o una serie di definizioni o un'analisi corretta, diventa più facile vedere come una diversità di prospettive possa rappresentare un punto di forza anziché una debolezza. Il fatto che gli esseri umani vivano in mondi incommensurabili ha raramente

impedito loro di perseguire con efficacia progetti comuni. Può sembrare contraddittorio - un filosofo direbbe che se le persone vivono in mondi incommensurabili non possono perseguire gli stessi fini perché non possono trovare un accordo su quali siano quei fini - ma questo è il genere di obiezione che emerge da un mondo che inizia con forme platoniche e cerca, a partire da quelle e attraverso il ragionamento, di arrivare a spiegare la realtà empirica. Ovvero, come direbbe Holloway, un mondo che inizia dalla «conoscenza a proposito di». Il fatto è che tutti i punti di vista sono per certi versi incommensurabili, eppure le persone collaborano ugualmente. Per tornare all'esempio della scelta del ristorante, gli economisti sanno che anche i calcoli più elementari, come «qual è il ristorante migliore a parità di spesa?» non possono essere formalizzati, perché riguardano tratti incommensurabili: qualitativo contro quantitativo, cardinale contro ordinale. Dal punto di vista matematico, questi calcoli sono del tutto impossibili. Il che non impedisce alle persone normali di svolgerli in continuazione. Tutte le decisioni prese nel mondo reale sono di fatto una serie di compromessi teoricamente impossibili fra termini incommensurabili. Questo è vero anche se è una sola persona a prendere la decisione: e tanto più quando le persone sono molte. Quindi, da un lato, la diversità è inevitabile.¹⁵ Gli osservatori accademici, messi di fronte a un punto di vista che

rigetta ogni idea di verità trascendente e che celebra la differenza, tendono a vedervi una forma di «postmodernismo». La maggior parte degli attivisti che non sono a loro volta studiosi non amano questi termini; se non altro perché sembra sciocco affibbiare un'etichetta ideologica a un atteggiamento antideologico.¹⁶ È più probabile che vedano le loro azioni come un ritorno ai principi della semplice moralità e del buonsenso; di tornare, se proprio dobbiamo usare questo termine, a un mondo in cui molto di ciò che chiamiamo «modernità» non è mai accaduto.

Dai miei primi appunti sul campo:

Quaderni, luglio 2000

Adottare un approccio basato sul consenso tende a fare di ogni cosa un compromesso, e promuove una particolare visione della verità, che non è pienamente relativistica, forse, ma se mai rispecchia la consapevolezza che la verità è una sorta di mosaico. Il processo decisionale evidentemente influenza l'atteggiamento intellettuale complessivo. Tutte le affermazioni sono collettive, il che a volte può renderle blande, ma mai retrograde. Restano sempre vaste zone di ambiguità. Per esempio: il problema principale è il capitalismo o la mancanza di democrazia? Vogliamo uno Stato? Certamente, tutto ciò ha molto a che fare con la varietà di posizioni entro la Dan, ma è anche vero che la

Dan ricerca attivamente quella varietà. Se chiedete a un membro del nucleo della Dan che genere di istituzioni economiche immagina per una società futura, probabilmente vi dirà che non spetta a lui decidere: cerca di creare le istituzioni democratiche che consentiranno alla gente di deciderlo da sola. Anche quando si arriva all'anarchismo: benché la maggior parte dei partecipanti sembri anarchica, ci sono alcuni marxisti, riformisti liberali, persino volontari delle Ong. Niente di ciò è considerato un problema, a quanto mi è dato vedere, a meno che quelle persone mostrino di parlare non a nome proprio ma a nome di un'organizzazione. Lo slogan potrebbe essere: «Purché tu sia disposto ad agire come un anarchico oggi, la tua visione a lungo termine è più o meno un problema tuo».

3. L'etica della solidarietà, come abbiamo visto, unisce l'enfasi sull'autonomia individuale e all'impegno per gli altri. L'assunto qui è che la libertà individuale non è l'assenza di impegni e obblighi, ma piuttosto la libertà di decidere da sé in quali progetti e comunità impegnarsi.

Questo è, perlomeno, il modo in cui ci si potrebbe avvicinare all'idea dal punto di vista dell'individuo. Dal punto di vista del gruppo, si può sostenere che l'etica della solidarietà nasca da un principio centrale dell'anarchismo: che come coloro che sono trattati da bambini tenderanno a comportarsi da bambini, così il modo migliore per limitare i comportamenti egoistici, meschini, ipocriti e sleali sia sfidare le persone a

comportarsi in modo maturo. Dando a ogni membro del gruppo il diritto di blocco, si obbliga ciascuno di loro alla consapevolezza di poter gettare il gruppo intero nel caos in ogni momento. Questo, unito al rifiuto di applicare pressione morale, rende estremamente difficile per chiunque interpretare il ruolo della vittima o dirsi che sta solo facendo quel che è necessario per vincere un gioco politico predeterminato.¹⁷ È un po' come consegnare una bomba a mano a tutti quelli che entrano nella stanza, solo per dimostrare loro che sappiamo che non la useranno. Eppure è sorprendentemente efficace.

Qui i principi dell'autonomia del gruppo e dell'autonomia morale del singolo si rinforzano a vicenda. I gruppi anarchici, per esempio, tendono a provare molto disagio di fronte all'idea dei finanziamenti esterni. Più di una volta ho visto gruppi in crisi di fronte a poche centinaia di dollari offerti da un outsider, anche se si trattava di un dono gratuito. Queste offerte sono spesso rifiutate per paura che un gruppo che inizia ad accettare finanziamenti esterni possa finire per darsi dei vincoli, per paura di alienare i potenziali finanziatori. L'ideale in questi gruppi è sempre creare una situazione in cui nulla si interponga tra il proprio senso morale e la capacità di agire di conseguenza; in cui non c'è motivo di non dire esattamente quel che si pensa, o di non fare ciò che si crede giusto; e in cui non c'è bisogno di stratagemmi.

Un'altra definizione possibile sarebbe: l'obiettivo è creare un ambiente in cui, se una persona si comporta con generosità o con impertinenza, si può stare relativamente sicuri che sia perché quella persona è davvero generosa o impertinente. Il paradosso è che questo tentativo di creare le condizioni per la trasparenza morale si può portare avanti solo tramite una finzione ininterrotta. Di qui l'insistenza che non si debba mai dubitare delle motivazioni altrui, concedere sempre il beneficio del dubbio agli altri sulla sincerità e le buone intenzioni (a prescindere da ciò che pensiamo di loro come persone). Insistere per trattare tutti come adulti responsabili non garantirà sempre un comportamento maturo, ma nella mia esperienza si dimostra stranamente efficace: e proprio questo fatto tende a stupire quasi tutti al loro primo arrivo in un gruppo anarchico; perché, dopotutto, contraddice direttamente quasi tutto ciò che ci viene insegnato a pensare sulla natura umana. Ed è strettamente correlato al fatto che molti dichiarano di aver cambiato idea sulle possibilità umane dopo queste esperienze.

Tuttavia c'è ancora un corollario molto problematico. Se questa generosità di spirito è uno dei principi essenziali del processo decisionale consensuale, ha però l'effetto di richiedere a questi gruppi, pur con tutta l'apertura delle loro reti, di tracciare una demarcazione netta tra una cerchia ristretta e tutti gli altri. Tornerò in seguito su questo punto.

Problemi

Nonostante tutto questo (o forse a causa di tutto questo) si riscontra di frequente uno schema caratterizzato da una fase di esaltazione seguita da una fase di esaurimento. Le persone che entrano nel mondo delle organizzazioni orizzontali trovano spesso l'esperienza liberatoria, sorprendente, trasformativa: aprono gli occhi su orizzonti nuovi delle possibilità umane. Sei mesi dopo, possono benissimo andarsene disgustate. Oppure i gruppi con cui lavoravano possono sciogliersi tra recriminazioni e amarezze. Le recriminazioni non riguardano però quasi mai il processo in sé. Almeno in America, nove volte su dieci riguardano questioni razziali - e in seconda istanza, questioni di classe e di genere - in particolare quando l'ossessione per il processo di consenso e la democrazia diretta, o persino l'azione diretta, sono a loro volta forme di privilegio bianco.

Queste argomentazioni risalgono almeno agli anni Sessanta, quando gli esponenti dell'emergente movimento Black Power iniziarono a problematizzare il consenso con l'obiettivo di isolare i membri bianchi del Sncc (Polletta 2002). Ancora intorno al 2000 restava l'impressione che il consenso fosse un metodo tipico dei bianchi e del ceto medio; gli addestratori antirazzisti erano soliti ammonire gli attivisti della Dan sull'arroganza di ritenere il proprio approccio moralmente superiore a quelli adottati da altre comunità, per quanto gerarchici potessero sembrare. C'è un innegabile paradosso in tutto questo: perché in molte parti

del mondo la situazione è ribaltata.¹⁸

Queste obiezioni hanno perso una parte del loro valore quando i gruppi delle comunità di colore hanno iniziato ad adottare alcune delle stesse tecniche. Ma chiaramente c'era un fondo di verità. Lo stile di comportamento che ci si aspettava alle assemblee della Dan rifletteva, a mio avviso – o forse è meglio dire: era plasmato da – certe idee molto bianche e molto middle-class della socialità: l'esigenza di sopprimere le emozioni, e soprattutto la litigiosità e la rabbia; l'importanza di mantenere un'apparenza di cortesia reciproca, o più in generale di mantenere le apparenze, e allo stesso tempo di evitare gesti drammatici e teatrali. Quando questi principi venivano applicati o anche solo esplicitati, era spesso tramite un appello al femminismo: soprattutto al rifiuto dell'esibizionismo machista. Ovviamente era un'argomentazione che faceva presa. Certo, nessuno voleva seriamente difendere il diritto a esprimere la rabbia o il diritto al machismo. Eppure sembrava sottile il confine tra la creazione di un ambiente «sicuro» per le donne e l'interpretazione del ruolo stereotipato dell'elegante padrona di casa dell'alta borghesia, da cui ci si attende un impegno incessante per appianare le divergenze d'opinione e per mantenere una facciata di serena rispettabilità affinché il business della socialità prosegua indisturbato. Se non altro, con il tempo, ho visto emergere tendenze preoccupanti. Per esempio, i collettivi anarchici o attivisti espellono a volte i membri che si comportano da agenti di disturbo. Nella mia esperienza, tuttavia, quasi tutti

gli individui espulsi appartenevano alla classe lavoratrice o erano persone di colore. Solitamente, le ragioni precise di un'espulsione - abuso estremo di droghe, comportamenti aggressivi o violenti - sembrano giustificate. Ma a New York devo ancora trovare un esempio specifico di un attivista bianco di origine altoborghese cacciato da un collettivo anarchico, o anche solo etichettato come «wingnut» (pazzo). In particolare, il termine «wingnut» ha una connotazione classista: le persone ricche possono essere definite «eccentriche», ma quasi mai «wingnut». ¹⁹

La Nyc Dan, come ho già detto, era un gruppo a fortissima prevalenza di bianchi, tanto più considerando la demografia di New York. ²⁰ Per il primo anno circa della sua esistenza, il gruppo versò in una crisi continua riguardo a questo problema. È uno schema che si ripete sempre, nella mia esperienza: attivisti quasi tutti bianchi si riuniscono a formare un gruppo, e immediatamente si arrovellano sul fatto di essere tutti bianchi. ²¹ In sostanza sono due gli approcci possibili. Si può optare per un modello di reclutamento, e cercare di incoraggiare gli attivisti di colore a unirsi alla propria rete, o per un modello di alleanze, che parte dal presupposto che gli attivisti di colore preferiscano formare gruppi sulla base di affinità derivate da un'esperienza condivisa di oppressione, e che il ruolo delle organizzazioni di bianchi privilegiati sia di sostenerli in questa lotta. Alla fine, risulta vera quasi sempre la seconda opzione. I dibattiti sulla razza si intrecciano quindi con

quelli sul privilegio, su chi ha i mezzi per dedicarsi al «summit hopping», o sulla tendenza degli attivisti bianchi e benestanti a occuparsi di temi astratti come il Wto invece di collaborare con le comunità «più vessate» dalle politiche neoliberiste in patria. Sono problemi cruciali, ma nella prassi risultano spesso paralizzanti, e hanno condotto alla distruzione di (letteralmente) centinaia di progetti radicali. Tuttavia, a causa della composizione demografica di gruppi come la Dan, erano problemi più di ordine strategico che non relativi alle concrete dinamiche delle assemblee.

Le questioni di genere erano più subdole. Come ho spiegato, il processo di consenso usato da gruppi come la Dan emerge in gran parte dal femminismo, da una ribellione contro le prassi della New Left anni Sessanta. Il cambiamento è palpabile: basta osservare gli stili linguistici e le posture tipiche del radicalismo anni Sessanta - ed esibite ancor oggi dai veterani di quell'epoca - e paragonarli al modo in cui le persone si comportano in gruppi come la Dan. Il linguaggio del corpo sembra essere cambiato completamente. Se prima la norma era farsi avanti e declamare arringhe, se prima sembrava onnipresente la performance della militanza e quella che potremmo chiamare «virilità teorica», oggi si osserva uno sforzo cosciente per tenersi nell'ombra. Gli uomini, soprattutto, tendono ad appoggiarsi all'indietro anziché piegarsi in avanti, soprattutto quando parlano. Fanno continuamente piccoli gesti di simbolica deferenza al gruppo. Ogni accenno di machismo, di oratoria o di superbia viene notato subito, e

criticato in seguito.

E non finisce qui. Il classico stereotipo delle relazioni di genere nei movimenti degli anni Sessanta era che gli uomini pronunciavano discorsi e facevano progetti, le donne si occupavano delle noiose mansioni amministrative e organizzative necessarie per realizzare quei progetti. Poi, una volta terminato il lavoro, gli uomini tornavano al centro della scena: come combattenti di strada, come oratori e persino come scioperanti della fame, protagonisti sul palcoscenico costruito dalle donne. Oggi tutto ciò non è completamente scomparso, e forse non verrà mai estirpato del tutto tra coloro che sono cresciuti nell'America contemporanea. Anzi, questi vizi tendono a riaffiorare anche nei gruppi più contrari agli stereotipi di genere tradizionali. Come ha detto un veterano di Act Up: «Gli uomini gay sognavano in grande, poi le lesbiche andavano là fuori a realizzare i sogni».

D'altro canto, la deenfattizzazione dell'ideologia, dei discorsi e dell'autorità carismatica, e la corrispondente enfasi sull'azione, fa sì che l'intero processo somigli a quello che in passato era considerato «lavoro da donne». Allo stesso tempo, l'assenza di ruoli di leadership formale implica che la propria importanza nell'organizzazione sia direttamente proporzionale alla quantità di lavoro che si è disposti a svolgere. Il risultato era che, nella misura in cui esisteva una tacita struttura di leadership nella Dan, era composta quasi esclusivamente da donne. Se si fosse dovuto menzionare una sola persona che meglio delle altre incarnasse il progetto

Dan, quella era Brooke: una studentessa dell'Institute for Social Ecology e una teorica della democrazia diretta, che aveva poco meno di trent'anni e, provenendo da una famiglia agiata, riusciva a dedicare al gruppo quasi tutto il suo tempo libero. In sostanza Brooke era il gruppo Dettagli pratici; si occupava delle mansioni più noiose, dalla preparazione dei fogli di iscrizione alla scrittura e riscrittura di idee su come avanzare proposte. Era anche il nucleo del gruppo di lavoro della Continental Dan e organizzava le teleconferenze, anche se tecnicamente non rivestiva quasi mai il ruolo di portavoce. Se altri si presentavano a una delle assemblee, Brooke li trattava come pari, ma restava il fatto che lei era sempre lì: era la memoria collettiva, e tutti lo sapevano, quindi se c'erano dubbi su questioni relative alla struttura della Dan si chiedeva sempre a lei. Era lo stesso con quasi tutti i gruppi di lavoro strutturali. Nel primo anno di vita della Dan, per esempio, era una donna (Nicky) a gestire la pagina web, tre donne (Rachel, Vicky, Marina) a costituire il nucleo del gruppo di lavoro sulla legalità, un'altra donna (Zosera) che di fatto costituiva il gruppo finanziario e così via. C'era qualche eccezione: l'amministratore della mailing list era un uomo, e così le due persone al centro del gruppo media, e, solitamente, la persona che compilava l'agenda settimanale degli eventi. Il gruppo di divulgazione era diviso più o meno a metà tra uomini e donne.²² Tuttavia, la tendenza era innegabile.

Così, se ogni tanto qualcuno si lamentava della tacita struttura di leadership, a me le lamentele sembravano un

po' ipocrite. Una delle prime persone che conobbi nella Dan era un ex attivista dell'Iww di nome Sam, che era entrato poco prima di me. Sam non si stancava mai di lamentarsi della «gerarchia», come la chiamava - composta, come rimarcava, per lo più da persone di origini benestanti - e di far notare quelli che per lui erano indizi del fatto che costoro si consideravano parte di un'élite. Non era tutto nella sua immaginazione: anch'io iniziai a notare che, per esempio durante una grande marcia o raduno, quando ciascuno chiedeva agli altri di portare al posto suo qualche cartello o striscione pesante, non ci passava mai per la testa di chiederlo a una delle donne del gruppo Dettagli pratici o del team legale: intuivamo che si considerassero superiori a certe mansioni. E in effetti non le si vedeva mai reggere i cartelli. Col passare del tempo, però, fu sempre più chiaro che il cinismo di Sam era direttamente legato al fatto che lui, personalmente, non faceva mai granché; a parte contribuire alla stesura di comunicati, cercare di spostare la discussione sulle minuzie della teoria anarchica, o partecipare ad accessi dibattiti sulle mailing list. Più di ogni altra cosa, la sua indignazione sembrava causata dal fatto che nella Dan questi comportamenti non bastavano a garantirgli il rispetto del gruppo.

Tutto ciò può far sembrare sorprendente che la Dan versasse in una crisi quasi continua a causa delle questioni di genere. Il problema principale era che pochissime donne partecipavano alle assemblee. Le proporzioni oscillavano nel tempo, ma spesso erano di due a uno per gli uomini; a volte

ancor di più. Prendevo molti appunti in proposito, e notai che la fluttuazione seguiva certe regolarità. In sostanza, le donne tendevano ad allontanarsi dalle assemblee quando non era in programma una grande azione: le assemblee in quei periodi erano meno frequentate, e in certi casi si poteva arrivare anche a quattro uomini per ogni donna. Nei mesi e nelle settimane prima di una grande azione la percentuale delle donne aumentava molto, fin quasi alla parità nell'ultima settimana o due (ma sempre «quasi»: non ho mai osservato una grande assemblea in cui le donne fossero la maggioranza). Durante le azioni sembrava spesso che le donne avessero la maggioranza dei ruoli di spicco: facilitatori, squadre tecniche, portavoce per i media eccetera. Poi, dopo qualche settimana, la maggioranza delle donne spariva, lasciando quasi solo quelle che costituivano il nucleo della Dan: la leadership tacita.

Il motivo sembrava essere che, soprattutto nei periodi di minore attività, le donne vedevano le grandi assemblee come inutili dibattiti dominati da uomini cui piaceva il suono della propria voce. Per gran parte dell'assemblea si discuteva sulla possibilità di sostenere le azioni di qualche altro gruppo, o sulla formulazione di qualche volantino. Magari non c'erano esibizionismo e discorsi altisonanti, ma di fatto era la stessa cosa.

Ben presto affiorò la sensazione che le assemblee della Dan non fossero uno spazio del tutto accogliente per le attiviste. Molte si lamentarono e alcune se ne andarono per la frustrazione. Altre organizzarono un Women's Caucus

(Comitato femminile) per discutere del problema e proporre soluzioni. Dopo essersi incontrate varie volte nel parco di Tompkins Square, le donne del Women's Caucus decisero di proporre che la Dan usasse un «osservatore empatico». È un ruolo piuttosto familiare agli attivisti della West Coast, il cui compito è assistere i facilitatori monitorando l'atmosfera emotiva dell'assemblea; ma in questo caso la vera motivazione era avere qualcuno che monitorasse le dinamiche di genere e denunciasse i comportamenti sessisti. Il resoconto che segue - il nucleo etnografico di questa sezione - è tratto dall'assemblea della Dan del 19 giugno 2000; la seconda assemblea in cui fu discussa la proposta.

LA SAGA DEL TERZO FACILITATORE

Trascrivo qui alcuni frammenti, ricostruiti a partire dai miei appunti, di quella che è stata forse la più litigiosa assemblea della Dan cui abbia mai partecipato. Progettando questo capitolo ero dapprima un po' restio a darle tanto rilievo, perché significa che l'unica assemblea della Dan che trascrivo quasi integralmente è un'assemblea estremamente ostile, piena di accuse di sessismo, pregiudizio di classe, e almeno un partecipante che appare totalmente pazzo. Eppure è efficace nel manifestare le tensioni di cui sto parlando, e potrà dare al lettore un'impressione di come quelle tensioni - nello scenario peggiore - possano dipanarsi in un'assemblea.

L'incontro è iniziato verso le 17, con Lesley e un attivista del gruppo Media di nome Ernest come facilitatori. All'inizio erano presenti una trentina di persone e si è toccato un massimo di circa cinquantacinque. Mike, un dottorando con un cappellino verde che ha iniziato l'assemblea brandendo un'enorme copia dei Grundrisse di Marx, era il verbalizzatore ufficiale. Tim, un attivista transessuale appartenente a un gruppo di nome Church Ladies for Choice, era il timekeeper. Questa particolare assemblea ha visto inoltre la partecipazione di vari ospiti, che purtroppo erano stati inseriti alla fine dell'ordine del giorno: in particolare un sindacalista sulla quarantina di nome Jack Griffin che è venuto accompagnato da una donna e scortato da due membri dell'Iso per chiedere il nostro sostegno a uno sciopero dei dipendenti delle lavanderie a Long Island.²³ Quando sono arrivato e mi sono seduto a terra nel circolo, la discussione era già iniziata. I miei appunti cominciano in maniera piuttosto schematica:

Dan General, Charas El Bohio

Iniziamo rivedendo l'ordine del giorno. Tra le voci ci sono azioni a Windsor (inserite tra le Novità), proposte per un teach-in, e la proposta di Griffin sul sostegno allo sciopero delle lavanderie. Dopo aver fissato limiti di tempo per ciascuna voce, diverse persone alzano la mano per annunciare una serie di eventi di emergenza:

Tim annuncia la settimana Drag March annuale, «per celebrare la cultura drag, qualsiasi cosa sia». Spiega che è

un evento organizzato dalle persone escluse dalla parata del Gay Pride, tra cui il suo gruppo, le Radical Faeries. «Partecipate con qualsiasi stile di drag: realismo multinazionale, giacca e cravatta, giarrettiere, quel che volete. Cerchiamo anche responsabili del servizio d'ordine che indossino lustrini e fiocchi.»

Chris del gruppo Polizia & Carceri annuncia tre importanti manifestazioni nel prossimo futuro.

Cindy di Wetlands annuncia una grande manifestazione davanti al negozio Gap, i cui proprietari sono anche legati alla distruzione di antiche foreste sulla West Coast.

Ana dell'Imc vuol parlare delle azioni da organizzare per il Millennium Summit delle Nazioni Unite. Aggiungiamo cinque-dieci minuti per questa voce al termine delle Novità.

Domenica pomeriggio, 19 giugno 2000

Resoconti dei gruppi di lavoro

DETTAGLI PRATICI

Brooke: Mi limito a segnalare un'istanza di «manipolazione linguistica»...

Lesley: Per chi è nuovo, nel gruppo Dettagli pratici si fa un sacco di...

Brooke: Delle cose noiose...

Lesley: Che però qualcuno deve pur fare. Questioni

strutturali, del tipo: chi tiene il cesto con tutti i moduli di iscrizione, quali sono le regole per la redazione di una proposta. E poi... chi è il prossimo? Il gruppo Finanze?

FINANZE

Rebecca: All'ultimo controllo avevamo novantuno dollari nel cappello.

Jordan: Ci serve davvero qualche idea per raccogliere fondi. Far passare il cappello una volta alla settimana non è un approccio sostenibile a lungo termine.

Ernest: C'è qualcuno qui del gruppo raccolta fondi?

[Sembrirebbe di no; Zosera è in ritardo, nessuno sa se c'è qualcun altro.]

Jordan: Be', in ogni caso, bisogna riflettere su questo problema.

Ernest: E nel frattempo, ora che ci penso, qualcuno qui ha un cappello da prestarci per farlo passare in giro questa settimana? Come minimo vorremmo poter offrire qualcosa al Charas in cambio della stanza. [Qualcuno offre un berretto da baseball, che inizia a venir passato di mano in mano.]

Lesley: Bene, ci sono comunicazioni? [Non qui.] Gruppo legale?

E così è andata avanti. Dopo una comunicazione di Marina del gruppo Legale, e una di Ernest sulle questioni legate ai mass media (Wolfensohn, il direttore della Banca mondiale,

era apparso a una conferenza stampa ad Amsterdam, accusando la Ruckus Society di insegnare ai bambini a preparare le molotov; Ruckus meditava di querelarlo, ma non è chiaro se la legge olandese lo consenta oppure no), Brooke ha aggiornato gli altri sullo stato dei lavori sui principi della Cdan, e Jordan, del gruppo Dan Labor, ha annunciato il loro sostegno allo sciopero del Museum of Modern Art.

Jordan: È un picchetto rumoroso, molto indisciplinato. Abbiamo portato pupazzi e c'era molta gente, abbiamo svolto un ruolo moltopositivo nel radicalizzare le persone, ma allo stesso tempo rispettare le loro posizioni. Due settimane fa siamo riusciti a chiudere la libreria del Moma per tre quarti d'ora con un pezzo di teatro di guerriglia. Nessuno è stato arrestato. La settimana scorsa Andrew è riuscito ad attaccare adesivi dello sciopero addosso a una mezza dozzina di persone a una festa per David Rockefeller. [Ride.] Veniamo sempre minacciati ma mai arrestati.

Ricordate, gente: ci sono persone che combattono il capitalismo giorno dopo giorno, e si chiamano sindacalisti.

Bob: Ricordate che c'è qualche persona nuova oggi. Forse possiamo riassumere il motivo dello sciopero al Moma?

Jordan: Certo. In sostanza ci sono tre questioni: la mancanza di un contratto, i tentativi di far esplodere il sindacato e poi i temi dell'assistenza sanitaria e degli stipendi. Il Dan Labor si incontra ogni martedì all'Abc No

Rio, un ex squat e centro sociale sulla Rivington. Dovreste venire tutti. (Va bene così?)

Proseguiamo con Polizia & Carceri, la Coalizione 1° Agosto che si prepara alle proteste contro la convention repubblicana, e finalmente arriviamo a quella che sappiamo essere la voce più importante all'ordine del giorno: la «proposta di facilitazione». Due donne del Women's Caucus, che siedono nell'angolo a nordovest della stanza, accanto ai facilitatori, la presentano:

Marina: Molte donne della Dan ne hanno discusso in maniera informale, e ci sono state molte rimostranze sugli eventi degli ultimi due mesi. In alcune assemblee la sproporzione tra uomini e donne era di due a uno, tre a uno, persino quattro a uno in favore degli uomini. Nelle ultime due settimane la situazione è migliorata, ma c'è ancora qualcosa di profondamente sbagliato. Quindi abbiamo fatto un po' di brainstorming per creare un clima che le donne trovino più accogliente e confortevole.

Miriam: Un'idea che ci è venuta è la creazione di un Women's Caucus, un comitato femminile che sia più variegato possibile (vogliamo coinvolgere in particolare le persone transgender); che sia uno spazio in cui parlare dei nuovi approcci alla facilitazione, come assicurarsi che ci sia più dialogo sulle questioni di genere e di razza durante le assemblee.

Ecco alcuni suggerimenti: in primo luogo, proponiamo che i facilitatori si abituino a mettere in cima all'elenco

degli oratori persone che appartengono a gruppi sottorappresentati.

Secondo, chiediamo una maggiore enfasi sull'accoglienza e l'incoraggiamento per i nuovi arrivati.

Terzo, proponiamo che la Dan si doti di un «osservatore empatico», una persona che monitori continuamente la distribuzione dei partecipanti alle assemblee in termini etnici e di genere, avvisi se i numeri calano, e usi certi strumenti per intervenire se ci sono problemi gravi.

Lesley: Be', la mia sensibilità empatica mi dice che quest'angolo della sala [accenna al lato nord] parla molto più degli altri.

D'accordo, forse dovremmo analizzare la proposta punto per punto. Qual è la prima parte?

Miriam: Mettere in cima alla lista i gruppi sottorappresentati.

Lesley: Ne vogliamo discutere?

Tim: Sai, a volte basta invitare a parlare le persone che fino a quel momento sono rimaste in silenzio.

Un uomo: Penso che non aiuterà granché.

Lesley: Quindi vuoi mettere a verbale un'obiezione?

Uomo: Sono solo scettico.

Lesley: Altre opinioni? [Silenzio.] Se no, passerei direttamente al consenso. Bene: qualcuno «sta da parte»? [No.] Ci sono blocchi? [No.]

Bob: Ho un'osservazione procedurale. Puoi spiegare

rapidamente questi termini - «stare da parte, blocchi» - per le persone che magari non li conoscono? Abbiamo molte persone nuove stasera.

Lesley: Sì, buona idea. [Spiega.] Bene, è stato facile. Discussione sul punto numero 2?

David: Penso che sia molto importante avere una persona che si occupi dell'accoglienza. Non sapete quanto può essere alienante presentarsi a una di queste assemblee senza essere preparati. E la maggior parte delle persone che viene per curiosità poi non torna più, perché se non conoscono già qualcuno è quasi impossibile che conoscano o si mettano a parlare con qualcuno della Dan.

Marina: Un'altra cosa che pensavamo di fare era distribuire materiali scritti per l'orientamento.

Ernest: Questo sembra un tema che andrebbe discusso in mailing list.

Lesley: In realtà penso che tutto ciò che riguarda le questioni di genere non vada discusso in mailing list.

Brooke: Mi viene in mente che questa proposta dovrebbe puntare alla creazione di un nuovo gruppo di lavoro.

Miriam: L'abbiamo immaginato più come un caucus. Nel qual caso non ci serve davvero il consenso del gruppo per crearlo.

Lesley: Vogliamo parlarne dopo aver completato la discussione in corso?

Brooke: Be', sai, se ci si incontra una volta alla settimana

in sostanza è un gruppo di lavoro, anche se decidi di dargli un altro nome.

Miriam: No, è un caucus. Finora abbiamo tenuto incontri informali.

Brooke: Be', d'accordo, non penso sia importante. Ma se organizzate addestramenti per facilitatori, tecnicamente è di competenza del gruppo Dettagli pratici, e forse dovremmo collaborare.

Mac: Non mi sembra una buona idea fissare un precedente per cui bisogna essere tutti d'accordo prima che le donne (o per esempio gli omosessuali) possano formare un caucus.

Sam: Ho la mano alzata da un po'.

Lesley: Va bene.

Sam: Credo che sarebbe utile spiegare ai nuovi arrivati la differenza tra un caucus e un gruppo di lavoro.

Lesley: Be', non è del tutto chiara. I caucus sono una nuova idea, e non abbiamo discusso esplicitamente di cosa si tratta. Ma suppongo che sia un gruppo di persone con qualche affinità, che vogliono riunirsi per dibattere dei loro problemi e affinità. Più o meno è tutto qui.

Ernest [in risposta a un segnale di Tim]: I cinque minuti destinati alla discussione sono terminati. Penso che dovremmo passare alle Novità.

Miriam: Capisco, ma penso che questa discussione sia importante.

Marina: Ne stiamo discutendo perché sempre più donne hanno smesso di venire alle assemblee. Quindi mi sembra piuttosto importante per il gruppo nel suo complesso.

Ernest: Vogliamo dedicargli altri cinque minuti, allora?

[Varie persone fanno il gesto del «twinkle».]

Lesley: Be', tecnicamente siamo ancora alla seconda voce dell'ordine del giorno, accogliere i nuovi arrivati. Non ho sentito preoccupazioni serie su questo punto. Forse potremmo accantonarlo e passare al numero 3. Qualcuno sta da parte? Ci sono blocchi? [No.]

Bene, abbiamo il consenso. Miriam, forse puoi enunciare di nuovo la proposta sull'osservatore empatico.

Miriam: Certo. Normalmente il ruolo di questa figura è monitorare le dinamiche emotive di un'assemblea; se la gente si annoia o si irrita, o se qualcuno si sente escluso, l'osservatore lo fa notare, e può usare vari strumenti per intervenire, dall'aprire le finestre per arieggiare la stanza al chiedere di parlare a voce più alta per far sentire qualcuno che porta un apparecchio acustico; e in casi estremi, può interrompere la discussione con trenta secondi o un minuto di silenzio per calmare gli animi. Se nel gruppo c'è qualcuno i cui interventi sono sistematicamente fastidiosi, può provare a parlare con quella persona, richiamare la sua attenzione sugli effetti del suo comportamento. O addirittura, se nient'altro funziona, chiamare un time-out apposta per quella persona. Ci è sembrato che addestrare un osservatore

empatico che ponga particolare attenzione alle dinamiche di razza e genere possa aiutare a creare un'atmosfera che non allontani così tante donne e persone di colore.

Lesley: Richieste di chiarimento? [No.] Perplexità?

Tim: Quanto a me, preferirei che non ci fosse una persona con questo compito specifico, perché... be', ciascuno ha i suoi problemi e le sue priorità. Una persona etero potrebbe non percepire una vibrazione omofoba. O una persona come me, che ho trentotto anni, forse non è la più adatta a riconoscere le discriminazioni contro i più anziani. Non dovremmo monitorarle tutti, queste cose? E avere tutti facoltà di intervenire per farlo notare al gruppo?

Miriam: Certo che sì, le cose dovrebbero andare così. Il problema è che finora non si è fatto. Per questo abbiamo dovuto avanzare la nostra proposta.

Sara: Credo sia estremamente importante. Due settimane fa alcuni di noi hanno cercato di sottolineare un esempio palese di sessismo durante l'assemblea: gli uomini interrompevano le donne e non le lasciavano parlare. Ma quando abbiamo cercato di dirlo, molti hanno spinto per riportare la conversazione sul tema dei conflitti di classe. Come se provenire dalla classe lavoratrice giustificasse un comportamento del genere. Ora, sono d'accordo che non dovremmo soffermarci su queste cose fino a fermare il lavoro vero e proprio, ma voglio una persona che difenda quelli come me.

Lesley: Vedo altre tre mani alzate e abbiamo quasi finito il tempo. Anzi, quattro.

Stuart: Ho un'idea per una proposta specifica, o auspicabilmente un emendamento amichevole. Perché non proviamo a usare un osservatore empatico per tre o quattro assemblee? E poi stabiliamo se funziona, se è il caso di continuare, come può essere migliorato.

È stato a questo punto che Dennis si è alzato. Devo spiegare alcune cose su Dennis. Era un uomo che somigliava un po' a Robert De Niro e parlava esattamente come lui. Ma era molto più grosso. Aveva circa quarantacinque anni, robusto, con le maniere di un autista dell'autobus, e si diceva che avesse fatto proprio quel mestiere finché, diversi anni addietro, aveva iniziato a ricevere i sussidi per disabilità mentale. Dennis parlava con voce squillante, un megafono incorporato, e aveva una tendenza all'aggressività (che però non diventava mai violenza) durante le manifestazioni. Sembrava inoltre non avere la minima idea dei principi del consenso e quasi sicuramente era l'uomo di cui si lamentava Sara riguardo alle giustificazioni sul comportamento della classe lavoratrice.

Dennis: Secondo me questo problema deriva dal fatto che il facilitatore non ha svolto il suo lavoro. Tutta questa idea dell'empatia mi sembra assurda. Se il punto di vista di una persona diventa vincolante per tutti gli altri, be', non è la definizione stessa di oppressione? Quel che dobbiamo fare è impiegare le Robert's Rules of Order, che potrebbero

fornire un certo livello di organizzazione all'assemblea.

Era un intervento tipico di Dennis: tendeva a iniziare da un punto di vista perfettamente ragionevole per poi discendere nell'illogicità più totale. Gli altri hanno cercato di restare impassibili fino al termine della disquisizione sui vantaggi delle Robert's Rules.

Cindy: Sono d'accordo che è responsabilità di tutti monitorare queste cose. Tecnicamente si dovrebbe poter offrire punti di informazione o punti di processo senza dover aspettare il proprio turno di parola, e benché la Dan non lo faccia spesso, forse dovremmo prendere l'abitudine di affrontare anche questo tipo di problemi. Stabilire un apposito gesto della mano, per esempio.

Mike: Quel che ci serve davvero è una discussione protratta. Finora abbiamo discusso delle soluzioni senza discutere il problema in sé. A rendere così insidiosi il sessismo e il razzismo è il fatto che a volte sono incredibilmente difficili da riconoscere. Stiamo parlando di forme di potere e di oppressione così profondamente interiorizzate che spesso restano sullo sfondo, contaminando le nostre parole e azioni senza che ce ne rendiamo conto. Possiamo davvero addestrare le persone a riconoscere queste cose? Secondo me dobbiamo trovare il modo di arrivare alla radice del problema; non che io sappia bene quale sia, ma non sono sicuro che questi strumenti siano adeguati.

Miriam: Ma è proprio questa l'idea: riuscire a richiamare

l'attenzione su comportamenti razzisti o sessisti di cui gli altri non si sono accorti. Se conosci un modo migliore di farlo, non vedo l'ora di sentirlo. Oh, e per rispondere a Stuart: certo, sono d'accordo con l'idea di un periodo di prova di tre o quattro settimane.

Lesley: Vedo altre due mani alzate.

Max: Perché ne stiamo discutendo? Perché non proponiamo che venga cancellato se non funziona?

Ernest: Be', questo è un modo per ottenere il consenso, dato che abbiamo sentito alcuni dubbi.

Brooke: Dovremmo sicuramente tenere un'assemblea per addestrare i potenziali osservatori empatici. In questo modo possiamo creare una squadra di persone che sanno svolgere questo compito. Perché puntare il dito sul comportamento degli altri può essere distruttivo, se lo si fa senza compassione.

Rachel: Per me però è illogico che sia lo stesso Women's Caucus a condurre l'addestramento. Direi che possiamo dedicare una parte dell'assemblea generale, con l'idea di organizzare una sessione di addestramento per la prossima settimana.

Lesley: Sembra che ci stiamo spostando verso una proposta diversa. Limitiamoci alla creazione dell'osservatore empatico, e degli addestramenti parleremo dopo. Siccome abbiamo sfiorato di parecchio, vorrei passare al consenso. Qualcuno sta da parte?

Mike: Sì, io sto da parte. Voglio dire, non mi oppongo

all'idea di chiedere a persone intelligenti di tenere d'occhio queste cose, ma mi sembra strano nominare una sola persona perché monitori tutti gli altri.

Sam: L'intelligenza non c'entra niente.

Lesley: Cerco solo persone che stanno da parte, non discussioni.

George: Io sto da parte. Somiglia troppo alla Psicopolizia. Ma sono disposto a stare a vedere se funziona.

Lesley: Va bene, ci sono blocchi?

Mike: Forse potrei suggerire un emendamento: possiamo redigere linee guida specifiche, per chiarire come funzionerà il tutto? Penso che rasserenerebbe molte persone.

Lesley: Sembra utile, ma al momento stiamo valutando questa proposta. Ci sono blocchi?

Ce n'erano. Tre. Uno era di un tizio del sindacato, Nathan con il cappellino di Unite. Un altro era di Dennis. A questo punto la situazione ha iniziato rapidamente a degenerare.

Lesley: Dunque la proposta è...

Dennis: Vorrei fare un'osservazione costruttiva...

Amy: Ehm, questo è un classico atteggiamento sessista, interrompere una donna a metà di una frase. Lascia in pace la facilitatrice.

Ernest: Siamo già a venticinque minuti per una discussione che doveva durarne cinque. Lo mettiamo in

programma per la prossima settimana?

Stuart: Oppure continuiamo sulla mailing list?

Amy: La prossima settimana non si terrà l'assemblea perché c'è il Gay Pride. Inoltre nel Women's Caucus c'è la ferma convinzione che non ci si debba spostare sulle mailing list. Prima di tutto, ci sono ancora alcune persone che non usano l'email. E poi, se facciamo assemblee in cui alcune donne non si sentono a loro agio, l'ultima cosa che vogliamo è spostare la discussione nelle email, un ambiente mille volte peggiore.

Dennis aveva tenuto la mano alzata, agitandola freneticamente, fin da quando era stato interrotto. Ernest voleva passare al punto successivo all'ordine del giorno, la discussione sul sostegno alla disobbedienza civile alla School of the Americas. Altri insistevano per continuare a parlare dell'osservatore empatico. Un paio di persone si sono offerte di togliere i loro punti dall'ordine del giorno per fare spazio. Qualcuno ha fatto osservare che aveva la mano alzata anche Zosera, una delle poche persone afroamericane che frequentassero regolarmente le assemblee della Dan, e che era arrivata all'inizio della discussione.

Zosera: Non riesco a non notare che le persone che più si oppongono a quest'idea sono maschi bianchi, e non penso che sia un caso. Forse non ne vedono il motivo perché loro non si sentono quasi mai emarginati, sentono sempre di avere diritto di parlare. Ma quando inizi a opposti a quest'idea in nome della democrazia, parlando di

«oppressione», mi chiedo davvero su quale pianeta tu viva. Per me la democrazia è una questione di parità nella partecipazione. Quando viene emarginata un'intera categoria di persone, che si ritrova incapace di partecipare su base paritaria, quella sì che è oppressione. Non un tizio che si deve preoccupare di dover rendere conto del suo comportamento per una volta nella vita. La misura del nostro successo è il clima che creiamo, e se la Dan crea un clima che nega la parità, allora la Dan stessa diventa una forma di oppressione. Volete creare un'organizzazione razzista? Ottimo, accomodatevi. Volete creare un'organizzazione sessista? Ottimo, accomodatevi. Ma almeno non dite di farlo nel nome della democrazia!

Lesley: Miriam, qualcuno mi dice che hai un'altra proposta.

Miriam: Sì. Propongo di discuterne per due settimane sulla mailing list, e poi riprendere l'argomento alla prossima assemblea, quando ci rivedremo dopo il Gay Pride.

Rachel: Vorrei proporre un emendamento: che la discussione inizi rimarcando l'esigenza di un addestramento al community building entro la Dan.

Miriam: Va bene, lo accetto come emendamento amichevole.

Ernest: Qualcuno sta da parte? Qualcuno blocca?

Tim: Io blocco.

Miriam: Tu blocchi?

Tim: Solo la parte sulla mailing list. Perché come fa osservare Amy non tutti la usiamo, e non è il luogo ideale per discutere di queste cose. Ovviamente non bloccherei un'eventuale ripresa della discussione.

Ernest: Vedo un secondo blocco. Dennis?

Dennis: Blocco in riferimento a quel che ricordo di aver sentito dire sui valori fondanti della Dan, perché ritengo che questa proposta sia in conflitto con essi. Sono d'accordo con tutto ciò che ha detto la signora a proposito dell'oppressione, ma siccome abbiamo già un'infrastruttura a questo scopo, è una misura superflua. Dovrebbe essere compito del facilitatore. Inoltre questo gruppo deve poter discutere apertamente e senza censure.

Lesley: Quindi stai dicendo che non possiamo...

Rebecca: Osservazione procedurale!

Lesley: Sì, ti prego! Aiutami!

Non avevo mai visto un'assemblea con così tanti blocchi. Ricordate che la regola generale è: se c'è un blocco, anche se c'è un numero maggiore di persone che stanno da parte, probabilmente significa che si è verificato un intoppo nel processo. Rebecca ha cercato di salvare la situazione con un suggerimento che in qualunque altra circostanza Lesley avrebbe probabilmente biasimato:

Rebecca: Sapete, a quanto so abbiamo un'opzione che si chiama consenso modificato. Se non si riesce a rispondere alle obiezioni del bloccante, si può procedere con una

maggioranza di due terzi.

Ernest: Un punto importante! È la seconda volta che non riusciamo a trovare il consenso su questo problema. Quindi penso che siamo a un momento storico: la prima volta che la Dan è passata al consenso modificato...

Miriam: Aspetta! Ho una proposta per risolvere questo problema, o almeno spero. A giudicare dal tono dell'assemblea, propongo di discuterne in maniera informale nelle prossime due settimane, non sulla mailing list, svolgere l'addestramento e poi, alla prossima assemblea, riprendere la discussione.

Ernest: D'accordo, abbiamo una proposta. Qualcuno sta da parte?

Dan: Ci sono altre possibilità?

Lesley: Ci arriveremo se questa non passa.

Ernest: Non mi pare che nessuno stia da parte. Ci sono blocchi?

Dennis: Posso chiedere un chiarimento, più dettagli sulla proposta?

[Ernest rienuncia la proposta.]

Dennis: No, blocco ancora.

Adesso era il turno di Dan, un ragazzo di origini sudest-asiatiche che ogni tanto collaborava con la squadra legale (in quel momento era seduto a terra, stranamente in giacca, cravatta e gilet: era appena tornato da una manifestazione a Brooklyn in cui aveva agito da osservatore legale), di tentare

il salvataggio.

Dan: Bene, ho una proposta alternativa. Siccome abbiamo già passato così tanto tempo su questo problema, io direi: anziché aspettare due settimane, facciamo subito la discussione e raggiungiamo una decisione finale. Perché ormai siamo tutti tesi, il problema scalda gli animi. E questo dovrebbe forse spingerci a parlarne ora, invece di fare un passo indietro.

Bob: Osservazione procedurale. Rebecca ci ha appena ricordato che la questione non si chiude se una sola persona blocca. Quindi passiamo al consenso modificato o no?

Ernest: Sì. Ho l'impressione che ci sia una certa ambivalenza nel gruppo sull'idea del consenso modificato. Percepisco una certa resistenza. Forse dovremmo fare un rapido voto per alzata di mano, per vedere cosa ne pensiamo tutti del fatto che la Dan usi...

Rachel e Miriam: No! No!

Marina: Comunque, di cosa parliamo qui? Come si può bloccare la proposta di tornare a discutere di qualcosa? È come se qualcuno dicesse: «La prossima settimana voglio discutere di questioni legate al lavoro» e qualcun altro lo bloccasse.

Lesley: Quindi teniamo una votazione informale per vedere se vogliamo passare al consenso modificato oppure no?

Miriam: No! Non siamo tenuti.

Brooke: Sapete, per quanto riguarda la proposta di Dan... c'è un punto all'ordine del giorno per l'Istruzione. Lo usiamo di rado, ma perché non spostiamo lì la discussione sugli addestramenti?

Ernest: Votiamo a maggioranza di due terzi sulla proposta originaria, prima. Quindi, la proposta è che rimandiamo la discussione, ne parliamo in modo informale, poi ci torniamo sopra tra due settimane. Qualcuno sta da parte?

Marina: No! Il punto del nostro discorso è che non c'era bisogno di avanzare una proposta formale. Non ci servono i due terzi. Non c'è proprio la necessità di discuterne. Non c'è niente lì dentro che abbia bisogno dell'approvazione dell'intero gruppo.

Cindy: Credo che Marina stia cercando di dire che, se c'è un blocco, non bisogna tornare immediatamente alla tirannia della maggioranza. Normalmente, o si avanza la proposta o si cerca di modificarla. Qui stiamo solo presentando la proposta, non c'è bisogno di avere il consenso sul fatto di presentarla o no!

Sara: Sono molto confusa. Allora... siamo d'accordo sul fatto che non c'è bisogno di votare. Io direi: non spostiamo la discussione in Istruzione, perché questa conversazione non riguarda solo l'addestramento di un osservatore empatico. Deve riguardare le dinamiche fondamentali del gruppo. Ma mi chiedo: come possiamo votare su questa

proposta se alcune persone non hanno elaborato una presa di coscienza sufficiente per votare?

Molte persone: Ehi!

In effetti era una provocazione che toccava la base stessa del consenso: di qui la reazione scioccata. Era anche un brutto segno che Sara, relativamente nuova nel gruppo, ricorresse a parole come «votare». «Be', forse non sono ancora esperta di certe cose» ha sbottato, e ha smesso di parlare. Se ci fosse stato un osservatore empatico, quasi certamente a questo punto avrebbe chiesto un time-out, perché la tensione nella sala era palpabile. E questo malgrado il fatto che nessuno, neppure Dennis, avesse alzato la voce. Il conflitto sembrava sublimarsi in quella sorta di legalismo che solitamente si identifica con le strategie parlamentari, ma che nei gruppi basati sul consenso non si presentava quasi mai.

Ernest: Vedo cinque mani alzate. Faccio parlare queste cinque persone e poi chiudo la discussione.

Jody [nuova arrivata, ragazza punk, amica di Chris]: Ho un'idea. Perché non dedichiamo un po' di tempo in ogni assemblea per parlare dell'empatia e avanzare suggerimenti? Così possiamo essere sicuri di parlarne, e che la responsabilità sia divisa tra tutti.

[Diversi «twinkle», ma la proposta non viene raccolta.]

Melissa: Mi piacerebbe che il Women's Caucus si incontrasse prima della prossima assemblea della Dan tra

due settimane, e che il luogo e l'ora fossero ben pubblicizzati. Inoltre dovremmo prevedere del tempo nella prossima assemblea per evitare che qualcuno cerchi di interrompere la discussione.

Dennis: Dico questo con le migliori intenzioni, e per favore non offendetevi, ma invecchiando mi accorgo che spesso le persone accusano altri di ciò che fanno loro stesse. L'ho notato con le accuse di omofobia, che - lo ammetto - è un problema molto grave. Non voglio essere insensibile riguardo alle esigenze degli altri, ma penso che dobbiamo agire con più umiltà.

Miriam: Personalmente voglio dire che questa conversazione mi ha fatto infuriare.

[Molti «twinkle».]

Ernest: Va bene. Fisseremo del tempo per l'addestramento sulla diversità e torneremo a discutere di questo tema la prossima volta in Ordinaria amministrazione.

Rachel: Abbiamo già coordinato tutto questo. Io e Lesley abbiamo proposto questo addestramento due settimane fa.

Ernest: Allora, possiamo passare alla proposta Soa?

Molti: Sì, sì, per favore!

La proposta Soa era avanzata da una partecipante relativamente nuova di nome Rebecca, una ventenne simpatica e dall'aria mascolina che, tra le altre cose, militava nel sindacato dei carpentieri di Brooklyn. Era inoltre (come

avremmo scoperto poi) un'eccezionale facilitatrice. Rebecca ha proposto immediatamente una pausa di due minuti per sgranchirsi, un suggerimento accolto da grande entusiasmo. Al ritorno ci ha spiegato le origini della coalizione di protesta School of the Americas Watch, che organizzava dimostrazioni a Fort Benning ogni anno ormai da quasi dieci anni. La coalizione era stata fondata da un sacerdote cattolico e comprendeva molti gruppi di ispirazione religiosa, era organizzata in modo un po' gerarchico e aveva idee piuttosto all'antica sulla non violenza, ma volevano anche imparare da noi. Abbiamo approvato la formazione di un gruppo per studiare le possibili relazioni tra noi e loro. In seguito Bob ha proposto un teach-in sul Complesso carcerario industriale in coincidenza con le azioni in programma di lì a poco alla convention repubblicana. Jason di Rts ha chiesto il nostro aiuto per organizzare una grande manifestazione per sensibilizzare sulla situazione del Charas. Una persona dell'Iso ci ha incoraggiati a prendere parte a un grande corteo autorizzato che doveva coincidere con la prima giornata della convention repubblicana di Philadelphia, chiamato Unity 2000, sostenuto dai principali sindacati della città.

Poi siamo passati alla voce Novità. Mac e Lesley hanno raccontato le loro esperienze alle recenti azioni a Windsor; Sara ha enunciato i suoi progetti per la creazione di team «Video I-Witness» per monitorare la polizia durante la convention; infine ha preso la parola Jack Griffin, un uomo poco più che ventenne con una giacca del sindacato e un

cappello da operaio anni Trenta, coordinatore nazionale della campagna Unite per i lavoratori delle lavanderie. Era decisamente irritato:

Griffin: In origine volevo avanzare due proposte a questo gruppo, ma alla luce della discussione del cazzo a cui ho assistito, ne avvanzerò una sola.

Vari membri della Dan: Ehi!

Dan: Ehm, scusa se ti interrompo, ma è proprio questo il problema di cui parlavamo. Ogni volta che si parla di questione femminile, qualcuno si indigna anche solo del fatto che ne parliamo. E questo crea un'atmosfera repressiva.

Griffin: Va bene, capisco. Definirla una discussione «del cazzo» era inappropriato.

Sono qui per parlare a nome di quattromila iscritti al sindacato, che lavorano per ventisette aziende diverse qui a New York e a Long Island. La maggior parte di loro sono immigrati. Queste sono persone che passano la giornata a pulire sangue e merda. [Pausa, poi, più piano.] Non lo so, vi dico una cosa: tornerò qui con il presidente della sede locale di laggiù, che potrà raccontarvi delle azioni che abbiamo in programma, e che alla fine condurranno a uno sciopero generale dei lavoratori delle lavanderie a novembre. Collaboriamo con le sezioni 6 e 100 del sindacato, e progettiamo la nostra prima azione tra otto giorni.

Forse i nostri dovrebbero incontrare i vostri, perché forse

c'è qualche divergenza nelle rispettive esperienze. Credo che gran parte di ciò che ho sentito questo pomeriggio sia molto classista; non capisco la metà delle parole che usate! [Un altro sindacalista, Nathan della sezione 1199, applaude. Tutti gli altri restano in silenzio.] Eppure, hanno troppo da perdere se vanno avanti da soli. Quando se ne andranno non prenderanno più lo stipendio, e di sicuro non hanno genitori ricchi. Quindi avranno bisogno di tutto l'aiuto che potremo dar loro.

Malcolm: Hai detto che ci sarà un'azione fra otto giorni?

Griffin: Sì, l'obiettivo sarà un hotel ancora non specificato a Broadway.

Ernest: Poi ci spieghi i dettagli?

Griffin: Sì sì, abbiamo un piano. Sarà un'azione diretta in un albergo non sindacalizzato. Ma non posso parlarne qui. Tornerò, va bene?

È una frase fatta dire che qualcuno «uscì dalla stanza sbattendo la porta», ma in questo caso è andata proprio così. Ernest ha chiesto: «Ehm, possiamo accertarci che venga alla prossima assemblea del Dan Labor all'Abc?»

Poi non è venuto, ma dopo quella sera abbiamo deciso di non portare mai più sindacalisti alle assemblee generali della Dan, ma solo alle riunioni del gruppo Labor.

Dopo una breve presentazione di Ana dell'Imc sui tentativi di reclutare l'aiuto della Dan nelle manifestazioni

per il Millennium Summit delle Nazioni Unite, l'assemblea è terminata. Tornando a casa, il mio amico Stuart mi ha detto: «Sai, quando finalmente scriverai la tua etnografia potresti usare questa assemblea come caso di studio. Mi sembra che stasera siano emerse tutte le principali criticità della Dan». Effettivamente era un ottimo esempio delle tensioni di genere e classe.

Molti dei problemi si incentravano su Dennis. Certamente non nascevano da lui, ma era diventato un simbolo. Dal punto di vista della maggioranza dei membri della Dan, Dennis era l'incarnazione perfetta di quello che, nel gergo degli attivisti, si chiamava un «wingnut» («pazzo»): il tipo di persona che basa la sua visione politica del mondo sull'idea che il papa sia controllato dagli alieni, o che la campagna di disinfezione antizanzare dell'Autorità Parchi sia una copertura per esperimenti di guerra genetica della Cia. Dennis era convinto che gli Stati Uniti fossero occupati militarmente da varie divisioni di un esercito segreto delle Nazioni Unite al comando di Mikhail Gorbaciov: una classica versione delle teorie dell'«elicottero nero» diffuse negli stessi circoli provinciali bianchi e della classe lavoratrice da cui esce la maggior parte delle reclute delle milizie di destra. Come avrebbe poi osservato Rebecca: «Per certi versi l'estrema destra e l'estrema sinistra si somigliano molto. E per superare quella linea sottile che le separa, basta essere un pazzo furioso».

Il problema di Dennis, però, è che non era pazzo abbastanza. Se lo fosse stato, sarebbe stato facile trovare una

scusa per escluderlo. Ma raramente parlava delle sue teorie paranoiche durante le assemblee. Una delle poche volte in cui lo fece fu dopo la presentazione di Ana sul Millennium Summit, durante quella stessa assemblea, quando spiegò che durante il summit in questione - un incontro tra i leader mondiali alle Nazioni Unite - sarebbe stata annunciata una nuova Religione Unica Mondiale. Come abbiamo visto, Dennis era perlomeno in grado di dichiararsi in linea con gli ideali della Dan, benché sembrasse profondamente confuso sui suoi principi organizzativi; bloccava in continuazione, e nessuno riusciva a spiegargli perché un blocco non equivaleva a un voto contrario. Aveva amici nella comunità degli squatter radicali, che includeva molti degli attivisti più esperti dell'anarchismo newyorkese. Lì molti lo rispettavano per la dedizione, la volontà di rischiare in nome di una causa, la lealtà verso gli amici. Gli squatter erano abituati a interagire con tossicodipendenti e senz'altro provenienti dai rifugi; in base ai loro standard, Dennis non era poi così eccentrico.

Negli addestramenti alla facilitazione, si parla spesso del «problema dei "wingnut"»: cosa fare quando, in un'assemblea aperta, arriva un agente di disturbo chiaramente pazzo? Di solito si cerca di farlo uscire. E alla fine è andata così. A scandalizzare la maggior parte delle donne della Dan, tuttavia (come è emerso da conversazioni successive), è stata l'idea che qualsiasi uomo della Dan potesse schierarsi a fianco di una persona del genere - in questo caso un cospirazionista mentalmente instabile,

minaccioso e di destra - contro di loro. Perché in effetti alcuni l'hanno fatto. Durante l'assemblea, la manciata di sindacalisti presenti (Nathan di Unite, Griffin e una donna che era con lui) spesso annuivano o esprimevano chiara approvazione dopo le sue affermazioni; in parte, è chiaro, perché si identificavano con i suoi modi proletari; ma soprattutto, sospetto, perché consideravano l'idea di un «osservatore empatico» un mezzo con cui le femministe altoborghesi avrebbero potuto zittire le persone come loro. Certo, nessuno di loro era anarchico o frequentatore abituale della Dan;²⁴ ma ancor più irritante era l'apparente e tacito consenso di molti uomini della Dan. Parecchie donne hanno osservato che, se erano pochi gli uomini che si erano opposti alla proposta durante quell'assemblea - e così sarebbe andata anche nelle successive - ancor meno erano gli uomini a favore. Persino il facilitatore Ernest sembrava fin dall'inizio stranamente impaziente di passare al punto successivo all'ordine del giorno.²⁵ Il risultato è che Dennis è diventato il portavoce non ufficiale dei sentimenti inespressi del resto del gruppo; di fatto, una sorta di volto desublimato della mascolinità Dan: quella che molte donne sospettavano si celasse sotto la facciata di affabilità.

Un fenomeno simile si sarebbe ripetuto nelle assemblee successive, dove Dennis ha trovato molto sostegno da un paio di altri volti noti della scena squatter, e almeno un certo livello di tolleranza da parte degli altri partecipanti. È vero che la tolleranza si è gradualmente dissolta man mano

che è diventato più difficile negare che la sua presenza fosse una fonte di disturbo. Alcuni uomini della Dan hanno tentato di parlare con gli amici di Dennis, o con lui in maniera informale, per convincerlo a cambiare comportamento. Non è servito a niente. Un paio di settimane dopo, quando Dennis ha bloccato tre proposte di fila, e ha rifiutato sdegnosamente di collaborare con chi avanzava le proposte per raggiungere un compromesso, Brad, che aveva un po' di esperienza nella scena squatter ed era particolarmente bravo a interagire con i «wingnut», si è offerto di prenderlo da parte per calmare le acque.

«I facilitatori hanno suggerito di farci da parte per un momento, in modo da calmarci. Forse posso spiegarti alcune cose sul processo che usiamo» ha spiegato Brad a Dennis.

«Cosa? Uscire?» ha sbottato Dennis. «Vuoi uscire? Va bene, okay, usciamo!»

A questo punto praticamente tutti hanno dovuto ammettere che c'era un problema, e le conversazioni informali hanno preso a vertere su come convincerlo a non partecipare più alle assemblee generali. Alla fine ci sono riusciti.

Ma il danno era già fatto. Dennis era riuscito a incarnare con un volto spiacevole una tacita opposizione maschile alle preoccupazioni femminili che, certamente, andava ben al di là di lui. I commenti in privato tra gli uomini erano decisamente ambivalenti. Sam, per esempio, andava in giro a dire che avrebbe lasciato il gruppo se fosse stato introdotto

un osservatore empatico, perché «era una forma di controllo mentale fascista». («Già, come no» ha ironizzato Eric Laursen. «Pochi lo sanno, ma in tutte le unità delle SS c'erano osservatori empatici.») Alcuni uomini stavano elaborando una versione satirica della proposta, che comprendeva un enorme uncino e un gong. Alcuni membri del gruppo Labor pensavano che la difficoltà fosse anche legata al linguaggio. Uno di loro ha detto: «Forse il problema è il tono californiano, new age, del termine "osservatore empatico". Se trovassimo un nuovo nome, con una sensibilità più rude, più sporca, più newyorkese...». La questione è stata presa a cuore, almeno fino al punto di cambiare il nome da «osservatore empatico» a «terzo facilitatore». All'assemblea successiva, benché gli animi fossero ancora caldi e vari uomini di mezz'età legati alla scena squatter fossero ancora schierati con Dennis, molti degli uomini sono stati obbligati a dire la loro e hanno iniziato a sostenere pubblicamente la proposta. C'è stata una valanga di emendamenti amichevoli: limitazioni ai poteri del terzo facilitatore, un periodo di prova, linee guida formali e messe per iscritto ecc. Si è raccomandato che ogni assemblea fosse seguita da una revisione generale del processo, del tono e delle dinamiche di genere. Qualcun altro ha raccomandato che gli uomini della Dan creassero una specie di gruppo maschile per esaminare il proprio sessismo, o perlomeno conducessero un addestramento antisessista. Alla fine c'è stata una serie di arringhe appassionate. Diversi esponenti della fazione «wingnut»

hanno minacciato teatralmente di lasciare il gruppo (non era chiaro a quel punto se tutti la ritenessero una cattiva idea). Hanno detto che altri uomini avrebbero dovuto seguirli. Altri, me compreso, hanno affermato che la composizione demografica del gruppo mostrava che molte donne se n'erano già andate, benché con meno teatro e fanfara. Se anche quel tentativo di rispondere alle preoccupazioni delle donne veniva respinto, potevamo aspettarci che ne fossero respinti molti altri. Se dovevamo perdere qualcuno, forse era meglio perdere alcuni dall'altra parte, se non altro per ragioni d'equilibrio.

La misura ha infine raggiunto il consenso e la Dan ha ottenuto un terzo facilitatore. Una volta creato il ruolo, si è dimostrato del tutto ininfluenza. A quanto ne so, quel terzo facilitatore non ha mai chiesto un time-out su alcun individuo e non è mai stato accusato di censura. Ma le faglie, una volta aperte, sono difficili da nascondere.

L'OPPRESSIONE INTERIORIZZATA

Il consenso opera in base a un principio di fiducia. Dando a ogni membro il potere di bloccare, gli si dà il potere di scatenare una crisi nel gruppo in qualsiasi momento. L'idea è di assicurarsi che tutti siano consapevoli della fiducia che il gruppo ha riposto in loro e usino quel potere in modo responsabile, e in effetti tende a essere così. Il motivo per cui il razzismo, il sessismo e altre varietà di quelle che agli attivisti piace chiamare «forme interiorizzate di

oppressione» sono così difficili da affrontare è proprio che non ne siamo consapevoli. Sono al contempo mali assoluti ed elementi fondamentali della nostra società, tanto da costituire aspetti ineluttabili della soggettività di chiunque sia cresciuto al suo interno. Non si possono sconfiggere solo con la fiducia nelle buone intenzioni altrui.

Mettiamola in un altro modo. Negli anni Ottanta dell'Ottocento Pëtr Kropotkin (1927, pp. 135-136) rispose a chi accusava l'anarchismo di utopia affermando che le cose stavano esattamente all'opposto: a essere ingenuo e utopistico era credere che una persona potesse esercitare responsabilmente un potere arbitrario sugli altri. Certo, nella mia esperienza l'unica circostanza in cui fallisce il classico gesto anarchico - affidare agli attori sociali un potere tale per cui, se agissero irresponsabilmente, potrebbero fare danni enormi, e poi aspettarsi che costoro comprendano appieno gli effetti delle proprie azioni, esattamente per quel motivo - è quando quel potere è distribuito in modo diseguale. Un sistema gerarchico di organizzazione, dopotutto, è basato anche sulla concessione di un enorme potere alle persone che detengono l'autorità, sulla base dell'assunto che la semplice consapevolezza di avere potere sulle vite altrui basterà a spingerli ad agire responsabilmente. È proprio a questo tipo di sistema che gli anarchici si oppongono. È chiaro che a volte il potere, anche in un sistema gerarchico, sortisce l'effetto desiderato: ci sono magistrati e politici che restano sempre consapevoli del peso della responsabilità connessa al loro ufficio, ma tendono a

essere individui straordinari. Per la maggior parte le persone che ricoprono ruoli di autorità, nonostante tutta la loro retorica, smettono presto di considerare il loro potere come un dono o un onere che richiede ponderatezza, e arrivano anzi a considerarlo parte del tessuto del loro essere. Accade sempre così, naturalmente, con il genere di potere che deriva dal privilegio bianco o maschile: forme di potere che non sono mai garantite formalmente, e la cui essenza è precisamente che i loro detentori non devono mai rifletterci sopra. Anche gli attivisti più dediti alla causa devono sforzarsi molto - addestramenti frequenti, tecniche di sensibilizzazione, moniti quotidiani da parte di amici e facilitatori - per assicurarsi di restare consapevoli del potere che esercitano. Questo è l'unico ambito in cui agli altri semplicemente non si può concedere il beneficio del dubbio: ed è proprio per questo che tanti attivisti maschi hanno visto l'istituzione di un osservatore empatico (o almeno la proposta della sua istituzione) come un attacco al principio stesso del consenso. Per certi versi lo era, ma i suoi promotori l'hanno sicuramente considerato un modo di perlustrare i confini, per così dire, al fine di tutelare la possibilità della fiducia entro il gruppo.

Esistono altre tecniche per aggirare questo problema, nessuna delle quali è pienamente affidabile. Una consiste nell'incoraggiare l'introspezione costante: di qui l'insistenza, durante l'assemblea, di lavorare costantemente sull'empatia. Il pericolo, nel reagire a forme profondamente interiorizzate di privilegio, è quello di cadere in un eterno

psicologismo - alcuni attivisti lo definirebbero «pensiero sentimentale sulla razza» - per cui tutto viene profondamente personalizzato. In assenza di ideologie globali e autorevoli, ci si ritrova con una sorta di infinito incontro tra narrazioni personali e soggettività. Per evitarlo, alcuni anarchici insistevano per riportare continuamente il discorso su termini pratici, legati all'azione. Alcuni per esempio preferivano non usare affatto i termini «razzismo» o «sessismo»: anziché cercare di opporsi a concetti astratti, reinquadravano il problema come un dilemma della «supremazia bianca», cioè come un tema di immediata rilevanza pratica: come facciamo ad accertarci che i bianchi non dominino questo gruppo? Così come il dominio maschile, la supremazia bianca non era un'ideologia che plasmava la coscienza, ma una conseguenza. L'assunto era che si potesse disimparare il razzismo lavorando in gruppi che non operassero in base a principi di supremazia bianca. Questa sembra la soluzione più consona ai principi complessivi del movimento, ma a volte sembra ripresentare il problema dell'uovo e della gallina.

Nota conclusiva: interagire con i gruppi gerarchici

Per riassumere: quasi tutte le persone coinvolte nel movimento di azione diretta ritengono che una qualche versione del processo decisionale basato sul consenso sia l'unico metodo interamente rispettoso di una società libera dalla sistematica coercizione fisica. Ci sono molti motivi di credere che abbiano ragione. Tra i non anarchici, o le persone non coinvolte nell'azione diretta, sono in pochi ad avere esperienza del consenso o dei processi decisionali partecipativi. Di conseguenza devono imparare tutto da zero: nuove abitudini, usanze, atteggiamenti. La storia della Dan, per esempio, si può vedere o come un tentativo non riuscito di creare una rete continentale di attivisti, o come un tentativo riuscitissimo di diffondere questa nuova cultura democratica, almeno entro i circoli degli attivisti.

La prima reazione di chi si affaccia a questo mondo è solitamente l'entusiasmo di fronte a possibilità sociali prima inimmaginabili, e un'intensa frustrazione di fronte ad alcuni dei dilemmi descritti in quest'ultima sezione. Alla fine però il problema più grave dei gruppi autonomi che sperimentano la democrazia diretta non è quello di combattere le forme interiorizzate di gerarchia, ma quello di forgiare legami stabili con gruppi che non sono organizzati in base all'autonomia o alla democrazia diretta. Vorrei spendere qualche parola su questo problema prima di passare al capitolo successivo, che tratta dell'azione.

Come ho osservato, il processo decisionale consensuale

richiede un'estrema generosità di spirito nell'interagire con persone che si ritiene appartengano al circolo democratico. Un corollario, a quanto pare, è il rifiuto totale di ogni possibilità di collaborazione costruttiva con chi si situa chiaramente al di fuori di quel circolo. Di conseguenza, la seconda voce dei principi di unità della Cdan (derivati direttamente da quelli della Pga) afferma: «Un atteggiamento ostile verso le istituzioni antidemocratiche come governi e grandi aziende, in cui l'unico vero decisore è il capitale». A differenza dei loro alleati riformisti - Ong, sindacati o partiti politici - i proponenti dell'azione diretta non avevano intenzione di avviare una conversazione con la leadership del Wto, del Fmi, della Banca mondiale e neppure del governo degli Stati Uniti. Non volevano una riforma di quelle istituzioni: volevano vederle sparire. Spesso le definivano «malvagie» nelle assemblee o negli scritti: un termine che, abusato com'era, poteva dare all'esterno l'impressione di avere a che fare con fanatici ignoranti. Ma è interessante considerare l'impiego di questo termine: era molto specifico. A quanto ne so, la parola «malvagio» non è mai stata applicata agli individui ma solo alle organizzazioni. A essere malvagie non sono le persone che lavorano per, o che dirigono, le organizzazioni come il Fmi, ma la più vasta struttura istituzionale in cui esse operano (o perché «l'unico decisore politico è il capitale», o perché tali organizzazioni sono impantanate in catene gerarchiche di comando, o probabilmente per entrambi i motivi): una struttura che impedisce a quelle persone di agire con sincerità e

correttezza. Dunque l'unica risposta etica appropriata è abbattere quella struttura istituzionale.²⁶

Fin qui è molto semplice. Il vero problema è come interagire con gli alleati riformisti, quelli che sono disposti a dialogare con le strutture di potere. Le alleanze con i liberal, come li chiamano gli anarchici, sono sempre state tese. Le tensioni, in apparenza, di solito vertevano su disaccordi in materia di tattiche, ossia sull'inevitabile questione della «violenza». Qui si creava spesso una specie di scomoda alleanza: le Ong non amavano le tattiche anarchiche ma riconoscevano che era molto utile avere al proprio fianco militanti radicali accanto ai quali sembrare ragionevoli per ottenere un posto al tavolo delle trattative. Agli anarchici non piaceva il riformismo liberale, ma trovavano utile avere al proprio fianco qualcuno di più convenzionale, che però alzasse la voce se il governo impiegava forme di repressione palesemente illegali. Ciò nonostante, con il tempo è diventato chiaro che la vera divisione era di natura organizzativa: e che in realtà anche i membri più pacifisti dei gruppi di azione diretta ritenevano di avere più in comune con gli anarchici Black Bloc che con le Ong più radicali.

A volte serviva un atto sconcertante di violenza - tra attivisti - per chiarire questo fenomeno. A Washington per esempio la Mobilitazione per la giustizia globale, una coalizione con forte presenza di elementi antimultinazionali e Ong e che, in teoria, lavorava su principi di consenso

democratico, finì per spaccarsi su un caso di aggressione sessuale. All'epoca non ero personalmente coinvolto nella scena di Washington e ho avuto solo notizie di seconda o terza mano, ma la versione più accreditata era questa. La vittima (un'altra attivista) era finita in ospedale, e se gli anarchici del gruppo erano restii a consegnare alla polizia persino uno stupratore, di sicuro credevano necessario un intervento radicale di qualche tipo, ed erano scandalizzati che così tanti altri attivisti esitassero a fare qualcosa, o anche solo a dire qualcosa, a proposito di un uomo che (in virtù del suo ruolo nell'organizzazione) controllava grandi quantità di denaro e risorse. Nella crisi che ne seguì quasi tutti gli attivisti autonomi finirono per lasciare il gruppo unendosi a una coalizione alternativa, la Convergenza Anticapitalista (Acc), che molti in precedenza avevano etichettato come «i Black Bloc di Washington».

È un caso estremo; ma quasi sempre i punti di frattura vertevano su analoghe questioni di fiducia, sugli argomenti di cui si poteva e non si poteva parlare, e su come questo fosse influenzato dalle affiliazioni istituzionali. A New York, alla fine, il Dan Labor collassò quando i sindacalisti di professione cominciarono a frequentare le assemblee; il gruppo Polizia & Carceri collassò poco dopo, per via di questioni razziali, ma esacerbate dalle radicali differenze organizzative tra gli attivisti della Dan e le persone che cercavano di aiutare. Il colpo di grazia a tutte queste alleanze, naturalmente, arrivò con l'11 settembre: da allora in poi quasi tutti i sindacati hanno rifiutato ogni

associazione con qualsiasi elemento definibile come antipatriottico. La maggior parte delle Ong si è tirata indietro, terrorizzata all'idea di perdere la base di finanziatori. La frattura è emersa con la massima chiarezza durante le manifestazioni contro il Forum economico mondiale di New York nel febbraio 2002, quando un certo numero di Ong radicali ha tentato di riacciare relazioni con gli attivisti. Fin dall'inizio le due culture politiche sono entrate in rotta di collisione. Il funzionario delle Ong più deciso a sostenere il movimento ha iniziato presentandosi a un convegno di attivisti dove ha dapprima rassicurato entusiasticamente i radicali locali (in una conversazione informale) che a Seattle c'era stata «esattamente la quantità giusta di distruzione di proprietà privata»; dopodiché è salito sul palco e ha tenuto un discorso in cui condannava senza appello tutte le forme di distruzione di proprietà. Ben lungi dal rassicurare qualcuno, ha finito per diventare l'incarnazione perfetta dei comportamenti contro cui la democrazia diretta si batte. Sono stati creati comitati di relazione, gli esponenti delle Ong hanno fatto ogni sorta di promesse e poi sono praticamente scomparsi. Alla fine hanno annunciato di non poter fare alcunché in assenza di una «promessa di pace» che tutti i manifestanti dovevano sottoscrivere, giurando di non praticare violenza o distruzione di alcun tipo. Quest'ultima richiesta è apparsa così scandalosa ai membri della Nyc Dan, e tanto più alla neonata New York Acc, che in quei due gruppi non è mai passato per la testa a nessuno di avanzare una simile

proposta durante un'assemblea. Nessun dialogo ulteriore era possibile. E questo benché nessuno avesse pensato davvero di compiere atti vandalici in una città palesemente traumatizzata, e ciascun membro dei due gruppi l'avesse affermato pubblicamente.

Torniamo al problema della trasparenza morale, di cui abbiamo parlato in precedenza. Se non altro, il divario tra norme e aspettative etiche è tale per cui ogni alleanza che oltrepassi il confine tra organizzazioni autonome e soggetti che interagiscono con il governo e la cultura politica istituzionale tende a essere difficile e instabile. Ma allo stesso tempo, queste alleanze sono spesso necessarie, e certamente vantaggiose per ambo le parti. Il risultato sembra essere un ciclo infinito di riavvicinamenti e rotture.

1 <http://www.actupny.org/documents/CDdocuments/Af>

2 <http://www.starhawk.org/activism/trainer-resources/affinitygroups.html>.

3 È un fenomeno estremamente raro. Con poche e spettacolari eccezioni, come Ruckus o Greenpeace, le Ong raramente portano avanti azioni dirette o addestrano altri a compierle.

4 Bozza di ratifica della Cdan, lunedì 15 maggio 2000.

5 Tra di essi c'erano Boston, New York, Philadelphia, Washington, il Sudest degli Usa, Chicago, l'Arizona, Los

Angeles, San Francisco, la Philadelphia California settentrionale, Seattle e Vancouver; un portavoce dei team legali; un referente legale.

6 Questo fu dovuto anche alle diffuse critiche rivolte ai Black Bloc di Seattle per aver rotto vetrine sulle strade occupate dalle barricate e poi, quando era arrivata la polizia, per essere fuggiti anziché aiutare gli altri attivisti.

7 Vari esempi si trovano in *The Black Bloc Papers* (Massot e Van Deusen 2002).

8 Molti ex membri erano diventati maoisti - molti iniziarono a lavorare con lo Slam (Student Liberation Action Movement), un gruppo radicale che aveva assunto il controllo del consiglio studentesco all'Hunter College.

9 A partire dal 2004, quando l'Iww avviò la sua campagna in Starbucks, tutto ciò è cambiato e il sindacato è cresciuto molto, attraendo anche molti lavoratori immigrati. Ma tutto ciò è venuto dopo.

10 Non sono certo che esista un solo esempio documentato di una società senza Stato che prendesse decisioni attraverso un sistema di votazione a maggioranza. Le comunità piccole e autonome impiegano quasi sempre una variante del sistema del consenso. I motivi sono piuttosto ovvi: ne ho scritto diffusamente altrove (Graeber 2004). Quando Mao cercò di rimpiazzare il consenso con un sistema di voto a maggioranza nelle assemblee locali dei

villaggi rurali cinesi, per esempio, gli anziani obiettarono subito che, se le proposte andavano votate, ci sarebbero stati vincitori e perdenti, alcune persone sarebbero state pubblicamente umiliate e avrebbero perso la reputazione. In generale, nei gruppi locali è molto più facile scoprire cosa vuole la maggioranza che scoprire come convincere la minoranza dei dissenzienti a darle retta, e un concorso pubblico in cui quella minoranza risulta sconfitta è forse il modo peggiore di procedere.

11 «Popolari» qui significa in sostanza: «Quelle in certa misura legittimate dai media istituzionali».

12 Quantomeno, si potrebbe dire, creare un ambiente in cui, se una persona flirta con un'altra perseguendo secondi fini, si può star quasi sicuri che siano i suoi secondi fini, e non quelli dei suoi superiori.

13 È frequente incontrare individui noti per le maniere pacate e inoffensive di persona, ma che sono estremamente aggressivi su internet. Non ho mai sentito esempi del contrario.

14 L'enfasi sugli incontri faccia a faccia e la cultura verbale è forse uno dei motivi del sorprendente divario, cui si accennava più sopra, tra la teoria e le opere di ispirazione anarchica e la prassi anarchica. Sulle pagine web, per esempio, si iniziano a sentire alcune voci antiorganizzative, primitiviste, individualiste o settarie come quelle che si incontrano tra le pagine dei periodici anarchici di più lunga

tradizione. L'unico punto in comune sembra essere la discussione per iscritto senza un pubblico immediatamente presente.

15 Ed è inoltre desiderabile: se una persona sta cercando di risolvere un problema o di svolgere un compito, quasi sempre sarà più facile farlo con un gruppo di cinque persone diverse che con un gruppo di cloni identici.

16 Reclaim the Streets London ha riassunto bene sulla sua pagina web l'atteggiamento prevalente: «Le persone che circondano Rts si oppongono fermamente alle ideologie totalizzanti. Non vuol dire che si guardi con simpatia al postmodernismo, niente del genere. Al limite è un'aberrazione accademica da abbattere lungo la strada che conduce a ciò che viene davvero dopo il modernismo». (<http://rts.gn.apc.org/ideas.htm>).

17 Ovviamente gli esseri umani sanno essere infinitamente creativi in questi ambiti, e se una persona è fermamente decisa a interpretare la situazione mettendo se stessa nei panni della vittima, troverà sempre un modo per farlo. Ma è straordinario quanto raramente questo accada.

18 Tra gli zapatisti, per esempio, la leadership militare meticcia come Marcos tende a guardare con sospetto al consenso, mentre è la base indigena ad aver insistito sul consenso come unico approccio fedele ai loro valori tradizionali.

19 Una possibile spiegazione è che, quando le persone di origini più privilegiate diventano emotivamente o psicologicamente instabili, il loro comportamento tipico non è considerato di per sé fonte di disturbo. Una mia amica della classe lavoratrice è stata di fatto estromessa da un collettivo abitativo in seguito a un conflitto con un'altra donna, di origini agiate, che tutti sapevano essere malata di mente (si aggirava nella casa comune in biancheria intima a ogni ora della notte spostando mobili, inventava strane accuse contro la donna che aveva identificato come nemica). Quando la mia amica sollevò la questione, le fu detto che era ingiusto far leva sulle disabilità mentali altrui; allo stesso tempo, i suoi occasionali sfoghi di rabbia durante le assemblee erano considerati totalmente inaccettabili.

20 Quasi tutti i partecipanti chiave sembrano proprio i tipi di persone che, quarant'anni prima, potevano aver fondato la Sds.

21 Naturalmente, per certi versi, è statisticamente inevitabile che sia così: perché si presuppone che molti attivisti di colore preferiranno lavorare in gruppi su base identitaria, ma quelli identificati come «bianchi» vorranno lavorare solo nei gruppi multirazziali.

22 E così anche i due gruppi di azione permanente: Dan Labor e Polizia & Carceri, che però non erano «strutturali» nello stesso senso.

23 Jack Griffin, coordinatore nazionale della campagna sulle lavanderie per la Union of Needletrades, Industrial and Textile Employees (Unite).

24 Anzi, la maggior parte sembravano membri o alleati dell'Iso.

25 Ma le cose si sono complicate ulteriormente quando è emerso il tema del consenso modificato, dato che Lesley era restia a impiegarlo, come abbiamo visto, mentre Ernest non trovava problematica l'idea.

26 Di qui gli occasionali dibattiti, nella Dan, sul fatto che l'Organizzazione degli Stati Americani o le Nazioni Unite fossero o meno «malvagi» nello stesso senso. I partecipanti al dibattito usavano raramente quella parola. Ma la domanda centrale era: si poteva vedere in queste istituzioni un ostacolo frapposto a qualche altra e più spropositata forma di potere, e quindi interagire con esse in modo costruttivo, oppure erano troppo intimamente corrotte?

Quando e come la rivoluzione

Una società che ci nega ogni avventura fa della propria
dissoluzione l'unica avventura possibile.

(Reclaim the Streets, Londra)

L'obiettivo primario delle assemblee è la pianificazione di eventi che vengono definiti «azioni». Presumibilmente «azioni» sta per «azioni dirette», ma nell'uso comune il termine si riferisce a quasi ogni impresa collettiva che abbia un intento politico e sia condotta nella consapevolezza di poter provocare un intervento da parte della polizia. In altre parole, se le assemblee sono pensate come uno spazio libero di rispetto reciproco e solidarietà, una sorta di territorio liberato, le azioni sono il terreno su cui quello spazio si scontra - o rischia di scontrarsi - con il suo opposto: dove gli attivisti che considerano illegittime le strutture di autorità esistenti si ritrovano faccia a faccia con i rappresentanti di quell'autorità, che a loro volta considerano illegali le loro azioni.

Di conseguenza il termine «azione» può indicare

iniziative molto varie per dimensioni e livello di militanza; dal volantaggio davanti a un supermercato fino al blocco di un summit globale. Questo a sua volta rende molto difficile generalizzare a proposito delle azioni. Tuttavia proverò, in questo capitolo, a tracciare una classificazione molto grossolana delle modalità di azione esistenti, dei loro diversi principi, obiettivi e conseguenze.

Non sono il primo a provarci. Gli attivisti a volte enunciano tassonomie di loro ideazione, ma quasi sempre si concentrano sull'obiettivo cui mira l'azione più che sulla sua struttura. In un saggio, il mediattivista Patrick Reinsborough distingue cinque tipologie di azione diretta:

- 1) Azione diretta nel luogo di produzione (es. scioperi)
- 2) Azione diretta nel luogo di distruzione (es. fermare i bulldozer per salvare foreste o squat)
- 3) Azione diretta nel luogo di consumo (es. boicottaggi da parte dei consumatori)
- 4) Azione diretta nel luogo di decisione (es. il tentativo di fermare i lavori del Wto a Seattle)
- 5) Azione diretta nel luogo di pensiero (es. il sabotaggio culturale)

(Reinsborough 2004, pp. 183-85)

Se è vero che una campagna efficace affianca di solito vari tipi di azione, le azioni nel luogo di pensiero sono, secondo Reinsborough, le più importanti o quantomeno le più profonde, perché investono le strutture fondamentali, nel

cui contesto gli atti vengono interpretati. Tentano di cambiare i termini della discussione, o almeno di problematizzare ciò su cui si discute.

Sono evidenti i motivi per cui gli attivisti, quando scrivono di azioni in astratto, tendono ad assumere questo tipo di prospettiva strategica. Gran parte della letteratura dedicata si concentra proprio su questi temi: come le azioni si inseriscono in campagne più vaste, gli effetti ultimi delle azioni più che la loro struttura interna. Le questioni tattiche sono lasciate ai manuali, ai materiali per l'addestramento e alle guide pratiche: un filone molto ricco (es. Ruckus Society 1997a, 1997b, 1997c). Ricco, ma non particolarmente sistematico. Probabilmente il manuale migliore e più completo tra quelli usciti di recente è *Ricette per il caos* del collettivo CrimethInc (2005), pensato come una guida pratica all'azione diretta in tutte le sue manifestazioni. Questi sono i capitoli del libro:

Gruppi di affinità

Cut-up comportamentali

Modificare i cartelloni pubblicitari

Ridimensionare le multinazionali

Performance-guerriglia

Distribuzioni, banchetti & infoshop

Food Not Bombs

Dirottare eventi

Media indipendenti

Reclaim the Streets

Sabotaggio
Occupare tutto!
Mosaici d'asfalto
Cortei in bicicletta
Graffiti
False prime pagine
Solidarietà
Il pensatoio
Combattere l'oppressione¹

Ne risulta un compendio molto utile per chiunque voglia sapere come si salta su un treno merci o come si tira una torta in faccia a un funzionario pubblico. Ma come tassonomia lascia un po' a desiderare. Essendo un etnografo sono interessato a rintracciare la tacita struttura che sta dietro agli assunti, cercando di capire quali tipologie di azione esistono sulla base della loro logica interna: in quanto forme di azione che sono in un certo senso performance, in un certo senso rituali, ma allo stesso tempo estremamente e immediatamente efficaci nel mondo. Per poter pensare alle azioni bisogna iniziare, io credo, con una classificazione più formale.

Alcuni esempi dei diversi stili di azione

Ogni tentativo di redigere una lista di forme o unità elementari di azione - l'affissione di striscioni, il raduno, il sit-in, la marcia a serpente, il lockdown e così via - si imbatte, tuttavia, in problemi immediati. Alcune forme finiscono sempre per ricomprenderne altre o attuarsi su scala completamente diversa da altre (altre ancora sono parzialmente sovrapposte). Quindi, invece di puntare all'eshaustività, ho deciso di limitarmi alle azioni pubbliche che raccolgono un ampio numero di partecipanti (anche solo per accertarmi di confrontare realtà più o meno commensurabili) e poi cercare di capire la struttura di ogni tipo di azione in base a ciò che gli attori cercano di ottenere. Questo richiederà a sua volta di enunciare la mia classificazione come una serie di configurazioni che derivano dalla relazione di quattro elementi: coloro che compiono l'azione, l'oggetto o l'obiettivo delle loro azioni, il pubblico (reale o immaginario) e la polizia. Sarà così possibile dimostrare che molte forme classiche di azione sono in un certo senso varianti o addirittura inversioni l'una dell'altra: modi diversi di disporre gli stessi elementi basilari.

Inizierò spendendo qualche parola su (1) cortei e raduni di protesta, che nella maggior parte dei casi non sono tecnicamente azioni dirette; da qui passerò a considerare (2) i picchetti, (3) le feste di strada, (4) la disobbedienza civile classica (barricate e lockdown) e infine (5) le azioni dei Black Bloc. Ciascuna sezione prenderà le mosse da un

racconto in prima persona, tratto dai miei appunti presi sul campo. Di conseguenza quasi tutti tenderanno a uscire, in certa misura, dagli argini, com'è tipico dei racconti di vita vissuta; ma mi piace pensare che in questo modo saranno più utili di quanto lo sarebbero se ritagliati e adattati per soffermarsi su un unico tema. Il capitolo terminerà con alcune osservazioni sulle relazioni con lo Stato: sull'esperienza dell'arresto e sulle tacite regole dell'ingaggio che disciplinano le relazioni tra attivisti e polizia.

PRIMO ESEMPIO: PROTESTE (CORTEI E RADUNI)

Cortei e raduni sono sempre una questione di numeri: il loro obiettivo dichiarato è far scendere in strada più persone possibile. La maggior parte degli anarchici considera questo modo di «marciare con gli striscioni» l'esatto opposto dell'azione diretta, e definisce le proprie forme di azione in opposizione ai cortei classici, proprio come definisce la propria organizzazione interna in opposizione a quelle tipiche dei gruppi marxisti o liberal. Non è difficile capire perché: gli anarchici tendono a preferire le tattiche militanti, ma rifiutano tutto ciò che puzza di disciplina militare. Le proteste convenzionali sono rigidamente non violente, ma sono quasi sempre organizzate in modo gerarchico e militare, con squadroni di «servizio d'ordine» che scortano masse di dimostranti altrimenti disorganizzate. Niente potrebbe essere più lontano dagli ideali anarchici dell'autorganizzazione. In alternativa,

quando i gruppi sono organizzati, la loro struttura interna è spesso a sua volta esplicitamente gerarchica, con gruppi diversi che indossano speciali cappellini o magliette, portano cartelli stampati, con un leader al megafono che annuncia gli slogan. Spesso, le marce più affollate somigliano a una parata di San Patrizio o del Labor Day, con una successione di gruppi o blocchi distinti in fila indiana, spesso con uniformi identiche, con carri decorati, bande musicali, formazioni, altoparlanti per la musica e così via.

Il concentramento di forze, ovviamente, evoca per certi versi l'immagine di un esercito; ma normalmente gli eserciti marciano e si radunano per spostarsi verso un campo di battaglia. I manifestanti marciano e si radunano per dimostrare di essere numerosi, dopodiché solitamente si fermano in un ampio spazio pubblico, per ascoltare discorsi e comizi che possono contenere un'analisi della situazione politica e suggerimenti su altre modalità di azione. In alternativa, al termine della marcia tornano semplicemente a casa.

L'enfasi sul numero di partecipanti implica anche che cortei e raduni - anche i più radicali - sono tipicamente eventi legali e autorizzati, e ciò ha un certo numero di conseguenze. La più evidente è che gli organizzatori vorranno accertarsi che tutti i partecipanti (e le persone che si trovano nelle vicinanze) rispettino la legge. Quasi sempre ciò significa che gli organizzatori guardano con estrema ostilità a chiunque possa praticare tattiche più militanti nelle immediate vicinanze.

Il mio obiettivo qui non è solo elencare le tipiche lamentele degli anarchici. Alcuni anarchici sostengono che cortei e raduni non hanno mai cambiato la società da soli. È palesemente ingiusto: potrà essere vero in senso letterale; cortei e raduni sono efficaci solo quando sono un elemento di campagne molto più articolate che impiegano una vasta gamma di tattiche. Ma in questo senso possono svolgere un ruolo essenziale, forse anche indispensabile. La marcia su Washington nel 1963 e il raduno al Lincoln Memorial, quando Martin Luther King pronunciò il suo celebre discorso «I have a dream», può essere visto come il culmine di anni di lotta, svolta con boicottaggi, sit-in e ogni forma di disobbedienza civile e azione diretta. Ma fu quella marcia a restare impressa nell'immaginazione della gente e a entrare nella mitologia americana. Quello fu il giorno in cui tutti capirono che era successo qualcosa di epocale. L'anarchico obietterà che è proprio questo l'aspetto problematico di tali eventi: segnano il momento in cui anni di organizzazione autonoma da parte di attivisti locali vengono riassunti sotto la personalità di un leader carismatico. È una preoccupazione legittima; ma si potrebbe ribattere che è probabilmente inevitabile se si vogliono realizzare certi cambiamenti nella società.

Può essere utile a questo punto ripercorrere l'evoluzione storica di queste forme di protesta. Trovo significativo che negli Stati Uniti la libertà di parola e la libertà di assemblea (che prese nel senso più letterale coincidono con il diritto a marciare e radunarsi) sono state enunciate come diritti

fondamentali nel momento esatto in cui gli Stati Uniti hanno adottato una forma rappresentativa di governo: cioè nel momento in cui hanno rifiutato quella che all'epoca era chiamata «democrazia», nel senso di un sistema di stampo ateniese in cui le comunità si governavano da sole attraverso assemblee popolari. In altri termini, la libertà di espressione e di assemblea sono diventati diritti inalienabili proprio quando sono stati definitivamente rifiutati come mezzi di concreta decisione politica. A quel punto erano visti soprattutto come un mezzo per «chiedere al governo di porre fine a un'ingiustizia»: ovvero una forma di protesta.² Se i cortei e i raduni facevano parte da tempo del repertorio del movimento dei lavoratori (Davis 1985), nella nuova repubblica svilupparono la loro forma caratteristica soprattutto nel contesto della politica elettorale, e soprattutto con l'allargamento del diritto di voto e il populismo jacksoniano negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. Quasi tutte le comunità giunsero a sostenere club legati ai partiti e «marching companies», e le elezioni erano accompagnate da mobilitazioni di massa con raduni, comizi, sfilate e cortei con torce (Baker 1984; McGerr 1988, 1990). Andò così per quasi tutto l'Ottocento, e in certa misura i partiti politici americani usano ancora marce e raduni, anche se nelle campagne contemporanee e mediatizzate svolgono un ruolo sempre minore.

I decenni successivi alla Guerra civile videro tuttavia una forte reazione da parte delle classi colte contro questa forma

di mobilitazione pubblica. È significativo che proprio in quel periodo vi fu l'ascesa del capitalismo aziendale e la nascita della moderna polizia americana. Fu negli anni Settanta dell'Ottocento, per esempio, che la maggior parte delle città americane impedì ai cittadini di tenere assemblee o comizi non autorizzati: restrizioni che, essendo in aperta violazione del Primo emendamento, scatenarono un acceso dibattito e furono infine approvate dalla Corte Suprema solo nel 1897 (Baker 1983). Fu attraverso queste leggi che le proteste più accese contro l'ascesa del capitalismo aziendale - per esempio quelle dei gruppi operai radicali come l'Iww - poterono essere sistematicamente soppresse (Dubofsky 1969; Preston 1994). Di conseguenza le marce e i cortei autorizzati divennero il dominio di una sorta di parapolitica che consisteva essenzialmente in tecniche di lobbismo: appelli pubblici ai funzionari eletti, lanciati al di fuori dei meccanismi formali delle elezioni stesse. La storia delle marce su Washington, recentemente ricostruita da Lucy Barber (2002), permette di intuire cosa stesse accadendo. Quando, durante la depressione del 1894, Jacob Coxey decise di organizzare un corteo di disoccupati nella capitale, proponendo progetti per nuovi lavori pubblici, l'idea fu considerata inaudita e scandalosa. La legittimità di manifestare nella capitale iniziò a essere riconosciuta solo con la marcia delle suffragette nel 1913; in seguito, quando nel 1932 Herbert Hoover impiegò l'esercito per disperdere i veterani della Prima guerra mondiale alla Bonus March, firmò la propria sconfitta politica. Negli anni Settanta la

capitale era teatro di manifestazioni quasi quotidiane, e lo è ancora oggi. Poiché la grande maggioranza di queste proteste riceve poca o nessuna attenzione sui media, è difficile vederle - o vedere le marce in altre capitali e altre città - come tentativi di esercitare pressione su funzionari eletti. Ma quasi sempre tendono a inserirsi in campagne più vaste che puntano proprio a quello.

Un raduno

Ho scelto di raccontare un particolare raduno che si svolse nel 2001 in Water Street, nel distretto finanziario all'estremo sud di Manhattan, di fronte agli uffici della Wbai, una stazione radio radicale, subito dopo quello che gli attivisti chiamavano «il golpe di Natale». All'epoca, un gruppo di consiglieri conservatori decisi a cambiarne l'orientamento politico aveva preso il controllo dell'amministrazione licenziando molti produttori e conduttori tra i più noti. Il raduno segnò uno dei primi momenti di una campagna durata due anni che impiegò una vasta gamma di tattiche, dall'azione diretta ai boicottaggi, e che infine riuscì appieno a reintegrare la radio allo status quo precedente.

Ho scelto questo esempio soprattutto perché ho partecipato all'assemblea di pianificazione, cosa che non avevo mai fatto in precedenza per un evento autorizzato. L'assemblea si tenne all'Imc di New York e vi partecipò una strana miscela di veterani degli anni Sessanta e attivisti più

giovani, soprattutto provenienti dalla Dan. Tutti usavano il processo consensuale e cercavano di sostenere almeno a parole le nuove forme di organizzazione, ma era chiaro che gli istinti politici della maggioranza dei partecipanti erano stati forgiati in un'epoca molto diversa.

Abbiamo iniziato fissando i parametri generali. Di lì a una settimana avremmo svolto un raduno relativamente piccolo, per accumulare le energie in vista di un corteo e raduno molto più grandi a fine mese. La discussione verteva soprattutto sulle tempistiche. Quando si pianifica un evento del genere, ci si rende conto che un raduno somiglia un po' a uno spettacolo di varietà: si devono giostrare una serie di fasce orarie piuttosto ristrette - a meno che non si tratti di un evento davvero enorme, si deve calcolare che dopo un'ora circa la gente inizierà ad andarsene - quindi l'assegnazione dei turni è molto importante. Serve almeno una persona che sovrintenda all'organizzazione dell'evento e preferibilmente più d'una, diversi oratori ma anche intrattenimento e stacchi musicali. Il tempo a disposizione viene suddiviso in segmenti - spesso di un minuto o due - e distribuito attentamente per rappresentare tutte le categorie: l'oratore X è divertente, ma vogliamo davvero un altro maschio bianco? L'oratrice Y è l'unica filippina del gruppo, ed è poetica e stimolante, ma non riusciremo a farla parlare per soli tre minuti. Sfora sempre. E così via.

All'evento mi sono offerto volontario come agente del servizio d'ordine, altra cosa che non avevo mai fatto prima. I miei appunti contengono una lunga riflessione sul

significato dei recinti di protesta.

Appunti sul campo, 12 gennaio 2002

Raduno «Save Wbai», Lower Manhattan

Sono arrivato presto, mentre finivano di montare il podio. La polizia stava portando sul posto gli elementi di legno per le barricate e stava costruendo i recinti, e i nostri provavano i microfoni e gli amplificatori. Mi ero offerto volontario come agente del servizio d'ordine, e durante una breve riunione in una caffetteria a due isolati da lì mi avevano dato una fascia rossa da legare al braccio.

È procedura standard in qualsiasi raduno a New York che la polizia costruisca recinti per i dimostranti - spesso sono chiamati «pig pens», recinti per i maiali - con strutture di legno o acciaio e un solo varco d'ingresso o due, e poi si aspetta che i manifestanti si confinino lì dentro. Il motivo in teoria è evitare disagi a traffico e pedoni, ma in realtà i recinti sono costruiti anche nelle grandi piazze pedonalizzate. L'effetto sui manifestanti è profondamente demoralizzante, perché li fa sentire in trappola, oltre a impedire di mescolarsi o comunicare con i passanti, e impedire che qualche passante possa unirsi a loro. La maggioranza degli attivisti è convinta che il vero obiettivo dei recinti sia questo.

Questa tecnica non è impiegata in molte altre città americane, e la sua legalità è dubbia. Molti sospettano infatti che la polizia di New York sappia di non avere il

diritto di confinare i manifestanti in questo modo, e che questa prassi non reggerebbe mai a un confronto in tribunale, citando come prova il fatto che la polizia non ordina mai esplicitamente alla gente di entrare nei recinti (di solito iniziano dicendo cose del tipo «Vi saremmo grati se restaste dentro i recinti», e solo in seguito dicono «Dovete tornare nel recinto, perché state bloccando il traffico»), e pare che nessuno sia mai stato arrestato per essersi rifiutato di restare nel recinto. Ciò nonostante, la polizia cerca quasi sempre di cooptare il servizio d'ordine di una manifestazione stazionaria perché l'aiuti a far rispettare i confini del recinto.

Il raduno è stato un evento classico, vecchio stile, con musica e altoparlanti. C'erano un paio di musicisti e altre forme di intrattenimento (dopo lunghe discussioni, quelli della Dan erano riusciti a inserire nel programma un interludio con le Radical Cheerleaders), il servizio d'ordine e una manciata di osservatori legali della National Lawyers Guild. Qualcuno aveva portato uno scatolone pieno di costumi trovati al Charas: una serie di maschere dei nativi americani conservate dalla recente marcia per Peltier, e abbiamo pensato di far indossare al servizio d'ordine maschere da lupo (più simili a cappelli, in realtà) e agli osservatori legali maschere da aquila, ma pochi di loro hanno accettato. Al nostro arrivo, una camicia bianca (un funzionario della polizia) del vicino commissariato stava chiacchierando in maniera molto rilassata con gli organizzatori. Diceva di sostenere la

campagna per la Wbai, che vedeva come un'estensione del movimento dei lavoratori. Era lì per assicurarsi che tutto procedesse con ordine e che nessun cittadino venisse disturbato. Quando ha iniziato ad arrivare più gente (alla fine eravamo varie centinaia) se n'è andato. Vari poliziotti erano fermi all'ingresso della Wbai per impedire che i manifestanti entrassero, e altri poliziotti erano sparsi in giro.

Non ho prestato molta attenzione agli oratori, perché dedicavo tutte le energie a pattugliare il perimetro e a parlare con gli altri del servizio d'ordine - quasi tutti della Dan - discutendo di logistica e prevedendo i possibili problemi. Inoltre evitavo sempre di più la polizia. Ho scoperto presto che, se sei identificabile come membro del servizio d'ordine, due cose iniziano a succedere immediatamente. Primo, scopri che la regola del recinto non vale per te: puoi andare dove vuoi e la polizia non ti disturba. Secondo, i poliziotti ti trattano come se il tuo compito fosse quello di tenere tutti gli altri dentro i recinti. Era ovvio ai loro occhi che quella fosse la mia mansione: a un certo punto un poliziotto mi si è avvicinato con aria indignata e ha sbottato: «Ehi, non stai facendo il tuo lavoro! Guarda quanta gente c'è in strada!» Ho fatto spallucce e mi sono allontanato, ma la pressione è rimasta costante, e quasi tutti gli altri del servizio d'ordine, pur controvoglia, hanno iniziato a rammentare agli attivisti che i poliziotti li volevano vedere dietro le barricate.

È un esempio tutto sommato innocuo, ma getta luce su una dinamica cruciale. Appena una persona si impegna a rispettare la legge, e richiede un'autorizzazione, viene risucchiata in una rete di autorità gerarchica: gli vengono concesse piccole immunità dalle regole arbitrarie che poi lui stesso dovrà imporre agli altri. I miei appunti proseguono:

A quasi tutti quelli della Dan il raduno è apparso un po' superfluo: dopotutto gli oratori erano quasi tutti persone che avevamo già sentito alla radio cento volte. Certo, era interessante trovarsi fisicamente accanto agli altri ascoltatori, per vedere in faccia tutto quel pubblico invisibile. Ma non ci siamo concentrati molto sull'ascolto.

La parte che aspettavamo davvero erano le Radical Cheerleaders, ma si è rivelata una grande delusione. Erano state aggiunte al programma come testimonianza di un nuovo stile di attivismo, e avevano composto un nuovo canto per l'occasione, ma le vedevamo a malapena sul palco, quindi la maggior parte del pubblico non ha colto l'umorismo dei loro costumi - una parodia punk/anarchica di un costume da cheerleader del liceo, completo di pon pon rossi e neri - e il palco era pensato per un solo oratore, quindi non c'era modo per un gruppo di otto persone di farsi sentire dal microfono. Comunque, quell'esibizione non era pensata per un palco, ma per svolgersi in mezzo alla folla. Hanno cercato di sbarazzarsi completamente dei microfoni, ma a quel punto non le sentivamo più...

Il che mi ha spinto a riflettere nuovamente sulla gerarchia implicita che continua a insinuarsi in questi eventi, e sul fatto che la maggior parte delle forme di anarchismo che davvo per scontate fossero progettate intenzionalmente per minare gli eventi stessi.

La grande domanda su cortei e raduni è sempre quella che riguarda il pubblico. A un livello superficiale, potremmo dire che l'idea è di far colpo con la forza dei numeri. Ma su chi si vuole far colpo? Presumibilmente, uno degli obiettivi sono i potenti, e in particolare i politici che, si spera, capiranno che un certo tema interessa così tanto alcuni loro elettori da influenzarne le decisioni di voto. La maggior parte dei politici americani usa certi sistemi per calcolare i voti persi e guadagnati: un nome su una petizione è considerato equivalente a venti elettori, una lettera prestampata a cinquanta, una lettera personale a duecento e così via. Forse, più in generale, si fa appello all'«opinione pubblica», che in America, almeno in questo contesto, significa il pubblico dei media, che può restare colpito da un tema che prima, forse, neppure conosceva e che invece poi scalda così tanto gli animi. Ma in un altro senso, come gli organizzatori sono spesso i primi ad ammettere, il vero pubblico sono i manifestanti stessi, che - soprattutto se non sono veterani di lunga esperienza - quasi sempre tornano a casa rinfrancati e ispirati dalla semplice esperienza di aver incontrato tante altre persone che la pensano come loro, piene di idee nuove, informazioni, materiali, amici e contatti, e rinnovati nell'impegno per la mobilitazione

politica in ogni sua forma. Poter sperimentare una comunità immaginaria di ascoltatori della radio, o di lettori di un sito web, o qualsiasi altra comunità virtuale che si fa carne, è sempre un'esperienza intensa.³

La grammatica degli slogan

I confini ambigui fra molteplici categorie di destinatari degli slogan sembrano assolutamente essenziali: pensiamo per esempio alla strana grammatica che si usa negli slogan di protesta, una specie di imperativo indiretto. «Liberate Mumia!», «Salvate le balene!», o «Fermate questa guerra razzista!»: a chi ci si rivolge esattamente? La risposta più ovvia è «a chi detiene il potere»; negli Stati Uniti il presidente, il sistema giudiziario, il Congresso, forse la classe dirigente più in generale. Ma l'ambiguità grammaticale riflette in parte l'ambivalenza della nozione stessa di protesta, che, facendo appello alle autorità perché cambino comportamento, di fatto riconosce la loro supremazia: una supremazia che molti, se non tutti, i dimostranti preferirebbero considerare intrinsecamente illegittima.

Nessuno vuole davvero che George Bush salvi le balene. Di sicuro non vogliamo che possa vantarsi di averle salvate. Forse vorremmo aver costretto George Bush a salvare le balene. Ma in realtà, preferiremmo che George Bush non esistesse affatto. Piuttosto, l'imperativo sembra quello di lavorare simultaneamente su più livelli: il primo si rivolge alle autorità, il secondo al pubblico affinché si unisca alla lotta, il

terzo agli altri manifestanti perché raddoppino gli sforzi. O forse, per meglio dire, viene evocata un'unica ampia corrente di azione che va dall'impegno dei dimostranti, e passa attraverso una trasformazione o un rinnovamento della coscienza pubblica, fino alle riluttanti concessioni dei potenti. Si evoca questa corrente di azione allo scopo di tradurla in essere.

In alcuni slogan l'imperativo sembra chiaramente diretto alle autorità. Ma anche qui ci sono quasi sempre delle ambiguità. C'è un vasto repertorio, per esempio, di canti e slogan che chiedono alla polizia di vergognarsi, soprattutto quando sopprime le proteste non violente. Si va dal classico degli anni Sessanta «Il mondo intero vi guarda» (spesso pronunciato con amara ironia da chi sa che non è vero) al più contemporaneo e ironico «Andate a combattere il crimine!». Quando un manifestante viene arrestato, gli altri quasi sempre accerchiano i poliziotti e gridano «Lasciatelo andare! Lasciatelo andare!»: quest'ultima è esplicitamente una richiesta diretta alle autorità. Ai poliziotti che hanno appena fermato il compagno si chiede di aprire le manette e liberarlo. Potrebbe inoltre sembrare uno slogan di natura puramente espressiva: sono a conoscenza di un unico caso in cui un gruppo di poliziotti (isolati, circondati e in fortissima minoranza) abbia esaudito questa richiesta. Normalmente tutti sanno alla perfezione che gli slogan non costringeranno la polizia a liberare l'arrestato. Quasi sempre gli slogan sono diretti all'arrestato stesso, per esprimergli solidarietà e fargli sapere che non è solo. Questo è tanto più

vero quando gli slogan si susseguono durante le azioni di «solidarietà carceraria», allorché un gruppo di manifestanti si raduna di fronte al carcere e ripete gli slogan per ore. A questo punto è evidente che la polizia non reagirà - anzi, ormai la questione è quasi certamente fuori dalla competenza di chiunque sia a tiro d'orecchio degli slogan - ma i manifestanti sanno che fare rumore in una stazione di polizia tende a essere molto gratificante per i detenuti ed estremamente fastidioso per i poliziotti.

Postilla: le marce che diventano azione diretta

Senza autorizzazione una marcia torna a diventare azione diretta: diventa un'occupazione di suolo pubblico non permessa della legge. Anche con un'autorizzazione, può comunque assumere molte caratteristiche dell'azione diretta, se l'atteggiamento della polizia è ostile.

Subito dopo l'11 settembre, per esempio, gli organizzatori del Forum economico mondiale - un raduno dei leader dei vari Paesi che solitamente si tiene a Davos, in Svizzera - annunciarono di volersi spostare per quell'anno a Manhattan, «per solidarietà» con la città. Fu una mossa intelligente, perché a Davos dovevano affrontare un'opposizione sempre più accesa, e ora si sarebbero trovati in una città in cui la polizia (all'epoca gli agenti del Nypd erano ritratti sui media come gli eroi dell'11 settembre) sarebbe stata in una posizione di forza. Quasi tutti i sindacati e le Ong che normalmente aiutavano a

organizzare quelle proteste si erano tirati indietro, quindi i gruppi anarchici locali - compresa la Dan - furono costretti a organizzare tutto da soli, inclusa la marcia autorizzata. Al di là dei consueti problemi che si presentano agli anarchici quando cercano di operare nella legalità - come dover fingere di avere un'organizzazione gerarchica (per esempio ogni corteo autorizzato deve avere un direttore del servizio d'ordine) - i promotori scoprirono che non c'era quasi differenza tra l'organizzazione di un'azione legale e una illegale quando la polizia sentiva di avere un'impunità totale. Dopo lunghi negoziati, la polizia approvò il percorso del corteo una settimana prima dell'evento: e poi lo modificò arbitrariamente a evento già iniziato. La marcia fu bloccata per un'ora prima ancora di iniziare; in quell'ora la polizia aggredì i manifestanti con spray al peperoncino e arrestò una dozzina di persone perché avevano con sé gli scudi. C'erano agenti che filmavano chiunque in qualsiasi punto, e un'infinità di poliziotti in assetto antisommossa, in moto e a cavallo, che interrompevano la marcia o fermavano alcuni gruppi in maniera arbitraria, per separare le varie parti del corteo, sperando che qualcuno si arrendesse e se ne andasse. Durante la marcia, squadre di agenti in borghese agguantavano singoli manifestanti o cercavano di far scoppiare risse. Di conseguenza, l'intera manifestazione dovette essere organizzata come un'azione. Tutti furono divisi in gruppi di affinità, spesso dovettero tenersi a braccetto, c'erano vedette, messaggeri in bicicletta e così via.

Le tattiche aggressive della polizia non erano semplicemente il risultato dell'ostilità - benché la maggior parte di noi avvertisse astio - ma rientravano in una strategia comune per ridurre il numero dei partecipanti. Come ho già detto, le marce sono sempre un gioco di numeri. La polizia sa inoltre che di solito i giornali non calcolano il numero totale di manifestanti che sono scesi in strada nel corso della giornata, ma solo quelli presenti in un certo momento.⁴ Inoltre, se i giornali sono schierati a sfavore dei dimostranti - come lo erano durante il Forum - contano non il numero di partecipanti all'inizio della marcia, ma il numero di persone che arriva alla fine. Una marcia iniziata con almeno diecimila persone, così, fu sottoposta a un fuoco incrociato che la ridusse a circa tremila al momento dell'arrivo al Waldorf (dove si tenevano gli incontri), e a quel punto il «New York Times» e la radio potevano correttamente riferire che tremila persone avevano tenuto una protesta davanti all'albergo.

Spesso, negli eventi non autorizzati, c'è una specie di calcolo delle forze da ambo gli schieramenti. Gli attivisti esperti sviluppano presto una sensibilità per i numeri. Per condurre un arresto di massa, per esempio, normalmente la polizia dev'essere in superiorità numerica di tre a uno sui manifestanti; anche di più, se i manifestanti usano tattiche difensive come tenersi a braccetto. In varie occasioni mi sono ritrovato nel ruolo della vedetta, a monitorare il numero di poliziotti ammassati più avanti lungo il percorso, a contare veicoli e corazzati, il numero di cellulari schierati

e così via, allo scopo di calcolare le probabilità di un arresto di massa e riferirle agli organizzatori. Gli elicotteri che sorvolano la città probabilmente monitorano il numero di manifestanti per conto della parte avversa. Di solito però non ci sono in gioco solo i numeri. Il 31 luglio 2000, durante le manifestazioni contro la convention repubblicana di Philadelphia, la Kensington Welfare Rights Union organizzò una marcia non autorizzata con migliaia di cittadini poveri, in aperta sfida alla polizia che minacciava di arrestarli tutti. L'evento si trasformò in un prolungato gioco strategico. Dapprima gli organizzatori misero donne e bambini in testa al corteo, per complicare il più possibile alla polizia il compito di attaccarli. La polizia reagì annunciando che, dal momento che le madri mettevano in pericolo i bambini (presumibilmente esponendoli al rischio di essere aggrediti dalla polizia), ogni madre arrestata avrebbe rischiato di vedersi togliere l'affidamento del figlio. Questo spinse la maggior parte delle madri a tirarsi indietro; ma furono presto rimpiazzate da manifestanti anziani e disabili in carrozzina. La polizia non interferì con l'inizio della marcia, ma a metà del corteo le vedette scoprirono varie centinaia di poliziotti in assetto antisommossa con camionette e una trentina di cellulari. Le dicerie circolavano in tutte le direzioni, e a un certo punto qualcuno che monitorava la radio della polizia sparse la voce che era stato dato l'ordine di iniziare gli arresti. Ma il grande numero dei partecipanti - almeno diecimila - avrebbe reso quasi impossibile anche solo arrestare i leader.

Alla fine tutti i manifestanti riuscirono a passare.

La presenza di grandi numeri in situazioni come questa è cruciale, e di solito limita molto il raggio d'azione della polizia. Durante le proteste per l'insediamento di Bush (J20), sei mesi dopo, la polizia di Washington era in procinto di compiere un arresto di massa nei confronti di circa duecento dimostranti appartenenti ai Black Bloc, l'unico gruppo che partecipasse al corteo con l'obiettivo di praticare l'azione diretta. Il gruppo fu circondato dalla polizia antisommossa in un grande incrocio; arrivavano i rinforzi, un secondo schieramento di polizia disposto in modo da impedire agli altri attivisti di radunarsi in loro sostegno. Stavano giungendo i cellulari e il capo della polizia era già arrivato a supervisionare l'azione. I componenti del circolo si organizzarono rapidamente in atteggiamento difensivo, prendendosi a braccetto e formando un cerchio. La situazione si stava mettendo male (io riuscii a fuggire in un vicolo con alcune Radical Cheerleaders e stavo cercando di radunare rinforzi) quando all'improvviso apparvero sulla scena diverse migliaia di dimostranti con cartelli e striscioni. Si scoprì che erano quelli che all'epoca chiamavamo «democratici arrabbiati», una massa di gente organizzata da Moveon.com che procedeva lungo un percorso autorizzato verso il corteo degli attivisti.

Ma con il loro arrivo, la situazione si trasformò completamente. I leader della marcia ricevettero dai poliziotti l'ordine di cambiare rotta. Si rifiutarono. Una massa di tremila persone premeva ormai contro lo scarno

schieramento di polizia; i Black Bloc emergevano dalle strade laterali per istruire i dimostranti su come tenersi a braccetto e avanzare lentamente contro le barricate o la polizia. Infine la polizia rinunciò all'impresa e, dopo due o tre arresti simbolici, si ritirò. In quella occasione, l'opinione diffusa tra gli attivisti era che, essendo gran parte della polizia di Washington già impegnata lungo il percorso del corteo presidenziale, l'unico modo per innescare un arresto di massa sarebbe stato ricorrere alla Guardia nazionale (le cui unità erano stanziare fuori dalla città), e che i politici avevano già deciso di non voler vedere scritto nei libri di storia che, per far insediare Bush dopo un'elezione così contestata, era stato necessario chiamare la Guardia nazionale.

Trovo utili questi esempi perché mettono in luce la complessa miscela di calcoli politici e tattici che definiscono l'equilibrio di forze; un calcolo che nessuna delle parti capisce mai fino in fondo, credo, poiché né gli attivisti né le autorità comprendono appieno cosa passi per la testa allo schieramento avverso. Queste considerazioni diventeranno estremamente importanti in seguito, quando cercheremo di valutare l'efficacia politica concreta di queste azioni. Per ora concludo semplicemente sottolineando che, a differenza dei gruppi autorganizzati tipici dell'azione diretta, i cortei sono caratterizzati da una fortissima inerzia, e sono estremamente difficili da manovrare. Molti attivisti esperti ritengono impossibile far cambiare direzione a varie migliaia di dimostranti - per esempio spingerli lungo una

strada parallela per evitare un blocco della polizia. Non è impossibile (l'ho fatto io stesso), ma richiede una manciata di persone disposte a vestire i panni del leader con molta decisione: per esempio si può reperire un oggetto molto vistoso come un pupazzo gigante, preferibilmente accompagnato da musicisti, disporlo nella direzione giusta, convincere alcuni grossi capannelli di persone a seguirlo, e poi muoversi più in fretta possibile per comunicare a tutti gli altri che la marcia prosegue in un'altra direzione, come se fosse un fatto già assodato. In altri termini, la dinamica stessa di una folla indistinta richiede di per sé che alcuni individui assumano un ruolo di leadership.

Mi spingerei persino a dire che, se si vuol comprendere la differenza tra l'antiquata idea di sinistra delle «masse» e la più recente nozione di «moltitudine», si farà bene a considerare la differenza tra la folla disorganizzata - una massa di individui indifferenziati, soggetti a tutte le dicerie, il panico e le passioni ampiamente documentate dagli psicologi delle folle (Le Bon 1921; Canetti 1962) - e la folla autorganizzata che conduce un'azione di massa. Quest'ultima è al contempo composta da infiniti gruppi di affinità simili a cellule, e tagliata in senso trasversale da reti di unità di comunicazione, medici, performer, osservatori legali, gruppi di sostegno e di relazione con i media, classificati in base al livello di rischio che sono pronte ad accollarsi e al livello di addestramento e preparazione. Questi gruppi, a loro volta, sono solitamente divisi in «fette» e «grappoli», e allo stesso tempo ogni cella incarna solo un

particolare aspetto di identità politiche multiple come base di affinità per l'azione: attivisti queer di Cleveland, marxisti autonomisti, pagani, Wobblies, punk rocker di Los Angeles e animalisti del New Jersey. Molto raramente la «massa» coincide con la «moltitudine».

SECONDO ESEMPIO: IL PICCHETTO

A differenza dei cortei e dei raduni, i picchetti prevedono un confronto diretto: e tutte le persone coinvolte sanno precisamente con chi si svolge questo confronto. L'obiettivo ultimo è ovviamente la direzione, i titolari o i dirigenti dell'impresa in sciopero. L'obiettivo immediato è chiunque minacci di varcare la linea del picchetto: clienti, committenti o crumiri. Tra gli oppositori si possono annoverare la polizia, le imprese di sicurezza privata assoldate dai datori di lavoro, e altri individui che cerchino di oltrepassare la linea o di consentire il passaggio, e a volte anche dei contropicchettatori riuniti sul lato opposto. In questo senso, il «pubblico» e l'«obiettivo» si sovrappongono in gran parte - di fatto si cerca di persuadere membri identificabili del pubblico a non fare qualcosa -, benché in un senso più ampio ci si rivolga anche a un «pubblico» più vasto, che potenzialmente include elementi dell'establishment legale e politico che l'opinione pubblica può indurre a intercedere per gli scioperanti (in quest'ultimo senso gli scioperi si trasformano progressivamente in protesta).

Questa situazione emerge da una circostanza storica precisa: i picchetti nacquero come una forma molto radicale di azione diretta, nella misura in cui prevedevano la minaccia dello scontro fisico - benché come uno dei tanti strumenti - per tenere lontani i crumiri. Nella prima parte del ventesimo secolo la pratica è stata legalizzata - diventando forse l'unica forma di azione diretta permessa dal governo americano, benché solo a certi gruppi giuridicamente determinati - ma allo stesso tempo è stata soggetta a dettagliate regolamentazioni. L'uso della forza fisica è stato proibito, in quanto inaccettabile violazione del monopolio dello Stato sulla violenza. Ma quello stesso monopolio statale sulla violenza è stato impiegato - in casi estremamente limitati - in nome degli scioperanti stessi: come, per esempio, quando il governo sosteneva con la forza della legge l'esito di un arbitrato vincolante. Insomma, la polizia non era schierata nettamente dalla parte avversa. Il risultato è che i picchetti sono diventati un'affascinante combinazione di militanza, teatro e scrupolosa legalità.

Traggo un esempio da una campagna in cui la Dan è stata intimamente coinvolta, l'astensione dal lavoro dei dipendenti del Museum of Modern Art a Midtown che abbiamo sempre chiamato «lo sciopero del Moma». Lo sciopero nasceva da dispute contrattuali avviate da circa centosettantacinque membri della Professional and Administrative Staff Association (Pasta, che è la sezione 2110 del sindacato United Auto Workers) che rappresentava curatori, artisti, segretari, librari e bibliotecari

(gli altri quattrocento e più dipendenti del museo erano rappresentati da altri cinque sindacati, che non scioperarono). Si rivelò lo sciopero più lungo nella storia del Moma: durò centotrentaquattro giorni, dal 28 aprile al 12 settembre 2000; al termine, la maggior parte dei dipendenti lo considerarono una grande vittoria. Il Dan Labor svolse un ruolo di primo piano nello sviluppo della strategia del sindacato; anche perché uno dei membri più attivi del Dan Labor, Malcolm, era figlio di un uomo all'epoca sposato con una degli organizzatori principali dell'Uaw.

Fu «il picchetto più rumoroso di New York», come l'aveva definito orgogliosamente Jordan. Gli scioperanti scesero in strada tutti i giorni, ma il giovedì fu riservato alle azioni più estese. Quel che segue è il resoconto di una di esse, un'azione tesa a disturbare un ballo organizzato nel museo per l'ottantacinquesimo compleanno di David Rockefeller. Questo estratto illustra bene anche il ruolo del Dan Labor, un gruppo di attivisti ai quali, non essendo sindacalisti, non erano legalmente proibite le azioni (i boicottaggi secondari e i picchetti, per esempio) che invece erano vietatissime ai sindacalisti dalla National Labor Relations Board.

Appunti sul campo, giovedì 14 giugno 2000

Picchetto del Moma, Midtown Manhattan

Il gruppo della Dan fornisce di solito grandi pupazzi, raffiguranti i martiri di Haymarket - cioè le persone uccise durante gli scontri tra manifestanti e polizia nel corso di uno sciopero del 4 maggio 1886 a Chicago - che avevamo

recuperato da una precedente marcia del 1° maggio. Erano conservati sul tetto di casa di qualcuno a Soho, ma in questa occasione il tizio che aveva la chiave era in ritardo... o forse era il tizio con la macchina, non ricordo. Comunque i pupazzi non sono mai arrivati, e tutti sono rimasti delusi.

Il Dan Labor arriva alla spicciolata, in metropolitana. Quando arrivo, intorno alle otto di sera, l'area davanti al museo è già isolata e controllata dalla polizia, che però non è schierata in gran forza: una dozzina di agenti in tutto. La polizia ha predisposto recinti per noi, che eravamo dall'altro lato della strada rispetto all'ingresso del museo, e intorno ha schierato vari agenti in uniforme. Quindi non possiamo neppure provare a bloccare l'ingresso, ma solo fare rumore e far notare la nostra presenza.

Il picchetto entro i recinti - e, sullo stesso lato della strada, anche al di fuori, perché i recinti non bastano a contenerlo - comprende un certo numero di gruppi di sostegno provenienti da altri sindacati: tra cui Teamsters, Seiu, altre sezioni locali dell'Uaw. Quelli del Seiu hanno giubbotti e striscioni viola, quelli dell'Uaw hanno bandiere rosse. Sono perlopiù in piccoli gruppi di tre o quattro persone. C'è anche una minuscola delegazione di un gruppo sindacale ebraico. Quasi tutti i presenti nel recinto hanno qualche adesivo appiccicato addosso: ci sono grandi scatoloni pieni di adesivi e volantini e altri materiali ai due capi del recinto, e chiunque può prenderli; ce n'è anche uno nero specifico per lo sciopero del Moma, un adesivo

rosso e tondo che dice «CONTRATTO ORA!», uno blu con scritto «LA SANITÀ È UN DIRITTO UMANO» e un altro con scritto «ARTE MODERNA, SALARI ANTICHI». Gli scioperanti sono vestiti in vario modo, dai giubbotti del sindacato ad alcune cravatte e abiti eleganti, forse per far colpo sugli ospiti della festa al momento di distribuire i volantini.

Gli scatoloni delimitano una sorta di postazione di comando: oltre agli adesivi c'è una grande scatola di cartelli e materiale per crearli, alcuni stampati professionalmente con fumetti e didascalie («AVETE TOLTO LA FIDUCIA DALL'AMMINISTRAZIONE FIDUCIARIA»).

In tutto siamo forse duecento o duecentocinquanta. La situazione è troppo fluida per contarci.

In strada incontro un vecchio compagno del college che si rivela cugino di uno degli organizzatori dello sciopero. Poi vedo Malcolm, uno degli organizzatori e costruttori di pupazzi del Dan Labor, che scopro essere un artista: ed è vestito nel classico stile degli artisti di New York, con i capelli cortissimi, la felpa, i pantaloni militari; fuma sigarette senza filtro. Suo padre, anche lui militante nel Dan Labor, è un sindacalista di grande esperienza, con la barba e il bastone da passeggio: spiega che suo figlio dipinge soprattutto con i colori a olio. Troviamo gli altri della Dan, sei o sette in tutto (Andrew, Todd, Jordan, Nicole, Zack, Beverly, Siobhan). Zack sta distribuendo tappi per le orecchie che si dimostrano utili, perché

l'obiettivo del picchetto è fare più rumore possibile, e siccome i nostri recinti sono lontani dall'ingresso del museo ci sforziamo di farci sentire.

Il ritmo dei tamburi è lento, ipnotico ed estremamente monotono: un due tre, pausa, un due tre, e così via per ore. Non cambia mai. Ogni tanto arriva qualcuno a offrirci campanelli - in realtà campanacci da mucca - e fischietti di latta, con nastri per appenderli al collo. Quindi il ritmo in tre tempi, battuto soprattutto su grancasse di plastica, è accompagnato da fischi, casuali o ritmati; e spesso un unico lungo fischio, in coro, dopo aver contato fino a tre. Una donna ha una tromba da stadio; alcuni scioperanti hanno dei kazoo, una donna del Dan ha portato un flauto.

A differenza dei ritmi complessi usati nelle azioni di massa, stavolta non era musica: era rumore. O forse... sentendoli ripetere all'infinito gli stessi tre colpi, mi tornava in testa la parola «charivari», «musica grezza»: non era così che la chiamavano nel Cinquecento, quando i giovani della città battevano su tamburi e pentole per beffarsi dei potenti che li infastidivano per qualche motivo, organizzavano scenette satiriche su di loro, tenevano comizi? Lo charivari era una forma elementare - elementale, forse - di protesta. E doveva suonare più o meno così.

Qualcuno chiede: «Dov'è il ratto?» L'ultima volta che eravamo stati lì c'era un gigantesco ratto gonfiabile alto come una casa di due piani, accanto al recinto: il più

grande dei tre che apparivano nei picchetti di Manhattan.

«Il generatore di quello grande si è rotto, quindi l'abbiamo rispedito indietro. E gli altri erano già in uso.»

Sul retro

All'inizio non vediamo gli invitati alla festa; ogni tanto si alza il chiasso quando ne viene avvistato uno, e c'è chi grida «Vergogna! Vergogna!» e «Non entrare!». Un tizio ha un cartello con scritto «Clacson!»: lo mostra alle macchine che passano, e molti suonano il clacson, tanto che a un certo punto due poliziotti devono intervenire per fermarli.

Jordan e alcuni degli altri hanno l'idea di girare intorno all'isolato e scoprire se si può fare qualcosa dalla Cinquantaquattresima strada, all'ingresso del giardino delle sculture, dove si svolge la festa vera e propria. Raduniamo quasi tutti quelli della Dan, tranne uno che dice di avere un appuntamento e non vuole rischiare l'arresto. Jordan dice che l'area è già stata controllata, e tutti lamentiamo l'assenza di pupazzi: se ne avessimo uno sarebbe facile portarci dietro un bel po' di persone in una spedizione del genere. Con un pupazzo si possono radunare folle intere. Invece andiamo da soli, in sette: cinque della Dan e due volontari del picchetto, con un'ampia scorta di volantini.

Accanto al cancello c'è un posto di blocco della polizia, deserto: ci sono un paio di poliziotti in zona, ma non lì, e

comunque i pedoni possono passare, quindi ne deduciamo che le barricate servissero solo per gli scioperanti veri e propri. Le superiamo e arriviamo al cancello. Qualcuno si consulta con un poliziotto in camicia bianca - chiaramente il funzionario di grado più elevato - che afferma di ritenere che sia proibito superare le barricate, ma non ne è sicuro. Va a chiedere conferma ai superiori. Dietro la barricata c'è un camion pieno di attrezzature audio per la festa. Ci sono casse e mixer sparsi in strada, in procinto di essere trasportati nel giardino. Attacciamo bottone con i due tizi della band, che sono dalla nostra parte («Siete del sindacato?» - non sapevano neppure che ci fosse uno sciopero). Chiediamo loro il permesso di attaccare adesivi sulle attrezzature. Certo, rispondono loro, perché no? Andrew, che ha un giubbotto coperto di adesivi e un berretto indossato al contrario, sta già parlando in spagnolo con alcuni cuochi messicani alla porta sul retro di un ristorante. Quasi tutti abbiamo dimenticato di portare adesivi; corro a prenderli e torno dieci minuti dopo, ma a quel punto il gruppo della Dan sta già tornando indietro.

Io: «Ma ho appena preso tutti questi adesivi!». Nicole: «I poliziotti ci hanno fatto andare via. Hanno quasi arrestato Jordan». Io: «Perché?». Jordan: «Perché ho sputato».

A quanto pare, il poliziotto in camicia bianca ha ricevuto gli ordini, e gli ordini dicono di sbarazzarsi di noi.

Gli invitati iniziano ad arrivare

Torniamo a radunarci, io e Nicole e poi Mike, all'ingresso est sulla Cinquantatreesima Strada. Da qui si sente il rumore dall'altra parte della strada, e il ritmo in tre tempi, ma non si riesce a capire gli slogan e il messaggio che trasmettono. Il sindacato ha saggiamente piazzato un uomo in smoking e due donne in abito da sera (una delle quali ha in mano tre rose) davanti alla linea della polizia, per accogliere i partecipanti che arrivano dal lato della Quinta Strada, distribuendo fogli di carta che somigliano a programmi ma in realtà sono volantini del sindacato. Tre poliziotti stanno dietro la barricata di legno e non interferiscono, ma non interagiscono neppure. Si limitano a far cenno agli ospiti di spostarsi verso l'ingresso del museo. («E come fanno a sapere quali sono i veri ospiti?» chiede Nicole, ma la risposta è ovvia.)

I ricchi appaiono in coppie o gruppi di quattro o cinque, gli uomini in cravatta nera, le donne in colori accesi, primaverili. Alcuni arrivano in limousine, molti a piedi. Sono di tutte le età, tranne i bambini piccoli. Le reazioni al picchetto sono molto variabili: la maggior parte degli uomini resta impassibile e cerca di passarci davanti con incedere virile, lo sguardo fisso davanti a sé; alcuni sono paonazzi o arrabbiati; alcune delle donne sembrano spaventate. Altri ridacchiano o sembrano ubriachi. Uno o due sono chiaramente in preda agli effetti di qualche sostanza. Prendiamo in giro la polizia: «Arresti quella donna, agente! È chiaramente drogata!».

Ben presto Andrew diventa la star dello show, con un

arsenale di adesivi e apparentemente privo di qualsiasi imbarazzo o inibizione: varie volte si rivolge direttamente a uno degli invitati, finge di salutarlo, gli dà una pacca sulla schiena e appiccica sullo smoking un adesivo nero con scritto «DIPENDENTE DEL MOMA IN SCIOPERO». Io e Nicole, nel frattempo, ci uniamo a quattro o cinque sindacalisti che cercano di fare appello alle coscienze: «La prego, non superi il nostro picchetto!», «Vergogna, vergogna!», «Non entrate» ecc.

Nicole è un po' scoraggiata. «Come può la gente comportarsi così?» continua a chiedermi, dopo che due milionari dal volto impassibile hanno rifiutato di prendere volantini e di guardarci negli occhi. «Come si fa a passare davanti a un picchetto come se niente fosse?» «Forse nelle business school gli fanno corsi di desensibilizzazione» dico io, facendo spallucce. Jordan fa una smorfia. «Perché sono bastardi.»

In realtà questa conversazione mi fa pensare alla possibilità che appariamo ostili o minacciosi, rendendo così più facile il passaggio degli ospiti, e che ci sentiamo eroici per questo. Quindi cerco di cambiare approccio retorico («La prego, non lo faccia», «Non è una cosa molto carina superare un picchetto»). Nicole è molto più aspra (è il poliziotto cattivo, come faccio osservare a un allegro sindacalista con la barba bianca che si è unito a noi. «Accidenti, ci sono le forche caudine qui fuori!» osserva).

Distribuisco un paio di volantini e appiccico un adesivo su una limousine, finché un poliziotto in camicia bianca

annuncia che la prossima persona sorpresa ad attaccare adesivi su cose o persone verrà arrestata. Si sparge rapidamente la voce di un giro di vite da parte della polizia, e persino Andrew, pur contro voglia, si dà una calmata. Quasi subito appare una coppia di cinquantenni in abito da sera, accolti con abbracci affettuosi dai sindacalisti. Il marito, si scopre, è un noto gallerista che ha donato vari dipinti al museo, ma è anche un sostenitore del sindacato. Prende un mazzo di volantini e promette di distribuirli dentro l'edificio; sua moglie prende un mucchio di adesivi e se ne attacca diversi alle bretelle dell'abito da sera.

Mike, un altro membro della Dan, cerca di prendere il posto di Nicole (il suo approccio è più comico che ostile: «Attraversare i picchetti fa diventare calvi!», «Ehi, ti offro io la cena se mi dai cento dollari!») finché una dei due dirigenti del sindacato, teoricamente responsabili della manifestazione, ci ingiunge di smetterla: «Vogliamo solo sindacalisti accanto alla porta» dice. Quindi ce ne andiamo. «Porca miseria, quant'è acida» commenta uno di quelli della Dan mentre torniamo dall'altra parte della strada. «Poteva almeno ringraziarci.»

Mike percepisce tensioni tra lei e l'altro capitano, quello che ha invitato la Dan e ne controlla i movimenti. Qualcun altro dice che la donna è impegnata in difficili negoziati con la polizia, ed è molto tesa. Probabilmente stava succedendo qualcosa perché, pochi minuti dopo, uno squadrone di otto poliziotti marcia davanti a noi sulla

strada, in formazione, e si posiziona lungo il muro, esattamente dov'eravamo noi prima.

Dopo quasi un'ora gli ospiti sono entrati tutti. Il frastuono continua. Resto ancora un po', quanto basta per salutare i due tecnici del suono che vengono a porgere i loro complimenti al picchetto. Inizio a pianificare la prossima azione, e alla fine torno a casa in metropolitana.

Ci sono vari elementi di interesse in questi appunti. Uno è che, come ho già osservato, i picchetti implicano un confronto diretto. In una protesta generica spesso non è chiaro a chi ci si rivolga, qui invece la situazione è molto meno ambigua. Per quanto sia importante l'esperienza della solidarietà, qui l'obiettivo specifico è sortire un effetto su altre persone, ben identificabili. Nella maggior parte delle marce e delle azioni c'è musica per energizzare e rallegrare gli animi; qui c'è un rumore che serve a infastidire l'avversario. E la domanda chiave è: «Da che parte stai?». Si chiede ai passanti di esprimere sostegno, attivamente (per esempio suonando il clacson) o almeno passivamente, non attraversando il picchetto. Chi lo attraversa dichiara di violare un principio elementare di moralità. Di qui la confusione di Nicole: siamo di fronte a un dissidio etico così fondamentale che è difficile immaginare anche solo cosa passi per la testa di chi attraversa il picchetto.

Questo è il punto successivo: è in gran parte una questione di lotta morale. Come ho detto, c'era un'epoca in cui i picchetti erano una delle forme di azione diretta

impiegate nel movimento sindacale, ed era considerata una forma molto militante, perché spesso richiedeva di assediare il posto di lavoro e tenerne fisicamente lontani gli altri. Quando i picchetti divennero una forma di protesta legale, all'inizio del Novecento, si trasformarono in un appello alla coscienza, ma senza perdere lo stile militante. La dimostrazione di forza non è più un mezzo di intimidazione fisica; diventa un modo con cui gli scioperanti affermano quanto sarebbe deplorabile e contrario a ogni decenza sceglierne di attraversare il picchetto.

Questo è vero anche quando non si cerca di far rispettare la barriera: nessuno si aspettava davvero che gli amici e gli ammiratori di David Rockefeller, messi di fronte a un picchetto davanti alla sua festa di compleanno, provassero rimorso e decidessero di andar via. Quando è apparso un ospite filosindacalista, nessuno gli ha chiesto di tornare a casa. L'obiettivo era mettere a disagio gli altri invitati; scoprire da che parte stavano e cosa ne pensavano. E forse usare la loro influenza per incoraggiare il museo a fare concessioni ai dipendenti e liberarsi così di quella scocciatura.

Particolarmente interessante è il ruolo della polizia. In linea di principio, naturalmente, i poliziotti sono rappresentanti imparziali dello Stato: uno Stato ai cui occhi tutte le persone coinvolte sono cittadini con pari diritti. Dunque, in teoria, i poliziotti sono gli unici attori non schierati da una delle due parti: semplicemente cercano di mantenere la pace e di non bloccare il traffico. Ovviamente

non sono davvero neutrali: quando il gioco si fa duro la polizia ha anzitutto il compito di proteggere la proprietà privata e assicurarsi che gli ospiti di Rockefeller entrino indisturbati, e a questo fine chiede persino agli automobilisti di non suonare il clacson. Ma come individui, probabilmente i poliziotti tendono a simpatizzare con le ragioni degli scioperanti. Certo, le simpatie individuali di un poliziotto sono irrilevanti di fronte all'ordine di reprimere la protesta; ma anche qui, se si consultano i manuali della polizia al capitolo sul «turbamento dell'ordine pubblico», si scopre che le linee guida sui picchetti sono molto più generose e meno ostili rispetto a quasi ogni altra forma di manifestazione. Questo rende molto più facile per gli scioperanti vedere i poliziotti, se non proprio come amici, almeno non come nemici acerrimi; ma significa anche che, di conseguenza, i poliziotti diventano spesso creature complicate e irritanti.⁵

È interessante osservare questa ambivalenza, perché la rivedremo spesso: è un elemento essenziale della natura della polizia. Per definizione i poliziotti sono servitori dello Stato. Se andiamo da un poliziotto a fargli una domanda – come arrivare allo zoo, dov'è la più vicina sede della motorizzazione civile, o anche il significato di un simbolo o una sigla sul loro giubbotto – loro sono in dovere di rispondere. È il loro lavoro, la responsabilità che hanno verso la popolazione, servire e proteggere la quale è la loro ragion d'essere. Gli scioperanti – e ovviamente questo vale per i dimostranti in generale – sono per definizione membri della popolazione. In linea di principio, se un dimostrante va da

un poliziotto a chiedere informazioni stradali, o assistenza medica, o a lamentarsi che qualcuno l'ha aggredito, il poliziotto è tenuto ad aiutarlo. E in certe circostanze lo farà. Ma allo stesso tempo, agli occhi della polizia, gli scioperanti e i dimostranti possono trasformarsi da un momento all'altro in nemici dell'ordine pubblico, e quindi diventare oggetto di minacce o di effettive aggressioni fisiche. Dal punto di vista del manifestante, il risultato è un continuo mutamento di registro. Un attimo prima chiacchiera e scherza con il poliziotto accanto a lui, trattandolo come una persona qualsiasi, e può essere amichevole o no a seconda delle proprie opinioni, oppure lo può trattare come un servitore dello Stato: una persona che ha l'obbligo di aiutare, di fornire informazioni e servizi. Ma poi, spesso senza preavviso, il poliziotto può diventare il volto impassibile della violenza di Stato: per esempio quando gli viene ordinato di aggredire con spray al peperoncino o lacrimogeni le persone con cui stava chiacchierando un minuto fa, o di radunarle con un uso aggressivo del manganello. Il tutto si complica perché solitamente le strutture di comando della polizia sono piuttosto lente e discontinue. Spesso, agli scioperi o alle azioni, se accade qualcosa di inatteso la polizia non sa bene a quali regole attenersi, e aspetta ordini. Deve letteralmente restare immobile finché non gli viene detto se la persona di fronte a lui, con cui magari sta chiacchierando, va protetta dalla violenza o minacciata di violenza. È questo spostamento continuo, e l'inevitabilità dell'interazione costante in situazioni di estrema ambiguità, che conduce

alle barzellette, ai tentativi di umanizzare la polizia, ma anche al senso di tradimento che inevitabilmente si prova allorché la polizia riceve gli ordini o la gerarchia viene riaffermata (com'è successo quando è arrivato l'ordine di allontanarci dal giardino del museo, o quando i sindacalisti hanno iniziato a negoziare con le camicie bianche per sgombrare le forche caudine sotto cui dovevano passare gli ospiti della festa).

L'ultima osservazione che voglio fare sui picchetti riguarda le regole dell'ingaggio. Una conseguenza della legalizzazione dei picchetti è che tutti sono consapevoli di cosa possono e non possono fare. Esistono margini di incertezza, ma meno che nei cortei autorizzati e meno che nelle azioni dirette, dove non c'è nulla di simile a un regolamento che ambo le parti possano consultare. Molti nella Dan erano convinti che fosse proprio questo a spingere i sindacalisti a impegnarsi tanto per tenere lontani i loro iscritti dall'azione durante le mobilitazioni di massa come Seattle o l'A16. I sindacati, essendo gli unici soggetti autorizzati a praticare l'azione diretta, sono anche assoggettati a regolamenti precisi su come possono praticarla, e permettere ai sindacalisti - soprattutto se portano striscioni e cartelli - di entrare in una situazione aperta e intrinsecamente illegale può mettere a rischio l'intera azione.

TERZO ESEMPIO: LA FESTA DI STRADA

L'azione diretta mira a opporsi a quella che ritiene una forma di autorità ingiusta o illegittima, con modalità tali da suggerire, per la loro stessa struttura, un'alternativa praticabile a tale autorità. In realtà, per certi versi, lo stesso vale probabilmente per ogni forma di protesta. Il risultato, come abbiamo visto, è che spesso è difficile capire quanto una certa azione debba essere considerata in primo luogo una performance volta a impressionare un pubblico esterno, e quanto invece sia un rituale collettivo teso a istruire, ispirare, intrattenere e trasformare i partecipanti stessi. Certamente le due componenti coesistono sempre; ma alcuni tipi di azione tendono molto più all'una che all'altra.

Se è vero che i picchetti tendono decisamente nella prima direzione - il loro scopo precipuo è comunicare un messaggio di sfida ad avversari precisi, e convincere un pubblico più ampio a mostrarsi solidale - le feste di strada possono rappresentare l'estremo opposto. Sono certamente mirate a enunciare un messaggio politico o a conseguire un determinato obiettivo, ma sono pensate anche per far divertire chi vi partecipa. Questo elemento di piacere - soprattutto di piacere collettivo, sociale - è il punto focale di questi eventi. Anche nella misura in cui i partecipanti a una festa di strada cercano di far colpo su un pubblico, lo fanno in modo tale da sfumare i confini, e non per tracciare barriere. Agli astanti è offerto uno spettacolo, con musica, giocolieri e pagliacci. L'obiettivo ideale è che il piacere dell'esperienza diventi contagioso, sicché il pubblico si ritrovi spontaneamente coinvolto, e partecipi mentalmente

- o meglio ancora, fisicamente - alla festa.

Questo elemento di piacere è considerato cruciale per le nuove forme di protesta, quasi quanto i principi di autorganizzazione e autonomia. Le grandi azioni vengono sempre rappresentate come «festival della resistenza» o «carnevale contro il capitalismo»: gli organizzatori le contrappongono sempre esplicitamente al vecchio e noioso stile dei liberal e dei socialisti, che si limitano a marciare con gli striscioni.

Ovviamente tutto ciò è «nuovo» solo per modo di dire. Le proteste festose - se contiamo i festival popolari che si oppongono alle diseguaglianze sociali e simultaneamente suggeriscono stili di vita diversi, più egualitari, più piacevoli - sembrerebbero antiche quanto la diseguaglianza sociale stessa. Anche limitandoci all'Europa troviamo l'antenato delle moderne feste di strada nei saturnalia romani, nel carnevale medievale e in tutti gli altri rituali che giocavano a «mettere sottosopra» la società. Come vedremo, chi organizza le feste di strada anarchiche tende a essere profondamente consapevole di questo retaggio; i giganteschi pupazzi di cartapesta che decorano spesso questi festival sono chiari riferimenti ai giganti e ai draghi di vimini dei carnevali del Medioevo.

C'è però una genealogia più specifica. A New York, il gruppo che si specializzava nell'organizzazione di feste di strada radicali tra il 1997 e il 2002 si chiamava Reclaim the Streets (riappropriamoci delle strade). Prendeva il nome da una rete molto più vecchia ed estesa che era emersa nel

Regno Unito negli anni Novanta. Rts, come tutti lo chiamavano, era sorto nel Regno Unito in una congiuntura molto particolare: in sostanza tra un emergente movimento anarchico che si concentrava sulle lotte ecologiche contro la costruzione di strade e la privatizzazione degli spazi urbani, e la simultanea nascita della cultura rave, che usava tecniche molto simili all'azione diretta per riappropriarsi e trasformare spazi improbabili - radure nella foresta, magazzini e fabbriche abbandonati - in luoghi di musica, estasi e infinita invenzione di nuove forme di piacere collettivo. Rts finì per specializzarsi nella fusione della cultura rave con i principi della disobbedienza civile non violenta. Una delle sue principali innovazioni, per esempio, era l'uso dei treppiedi: per bloccare il traffico in una strada, si potevano costruire elaborate strutture a tre gambe su cui si arrampicava un volontario. Se la struttura veniva difesa, la polizia ci avrebbe messo una vita a far scendere il volontario senza fargli male. Nel frattempo si potevano introdurre apparecchiature audio e trasformare la strada in un festival popolare. Alcune delle imprese migliori di questo gruppo divennero leggendarie. Durante una festa di strada, gli organizzatori bloccarono le strade con auto vecchissime cui diedero fuoco. In un'altra festa - la preferita di tutti - che si tenne su una nuova tangenziale di Londra, due donne camminavano sui trampoli con lunghissimi abiti e al ritmo di una musica assordante; sotto le gonne di ciascuna, un uomo con un martello pneumatico distruggeva sistematicamente l'asfalto, e i volontari lo seguivano

piantando alberi.⁶

L'Rts di New York non riuscì mai a compiere azioni di pari magniloquenza: la loro scena era più ristretta, e gli spazi pubblici a New York sono molto più controllati dalla polizia. A New York, diversamente dalle altre città, la polizia sembra dare per scontato che dimostranti e attivisti non debbano mai, in nessun caso, potersi appropriare delle strade.⁷ Fin quasi dall'inizio, gli attivisti scoprirono che l'unico modo per evitare l'arresto a New York era non fermarsi mai. Il modello di riferimento era forse Critical Mass, che esisteva dai primi anni Novanta. Le azioni di Rts a New York tendevano a concentrarsi non sulle strade ma sulla cultura automobilistica, la privatizzazione, le lotte sindacali e soprattutto gli spazi pubblici. L'approccio più frequente era di non annunciare in anticipo il luogo della protesta, ma di distribuire un numero di telefono o un'altra fonte che, in un momento prestabilito, avrebbe detto a tutti dove andare, o a volte solo come arrivarci («Prendete la metro B in direzione nord dalla Quattordicesima Strada alle due del pomeriggio e poi seguite le persone con le bandiere arancioni»). Il primo esperimento, a Times Square, ebbe un certo successo, ma la polizia imparò presto ad abbattere i treppiedi con molta efficienza. E sviluppò la fastidiosa tattica di puntare direttamente agli amplificatori, spegnendo la musica il prima possibile, e poi requisire le attrezzature e non restituirle più: un danno economico non da poco. Al momento dell'azione «Car Free New York City»

(«New York senza macchine») del settembre 2000 (quella che porterò come esempio), Rts aveva preso l'abitudine di piazzare gli altoparlanti in carretti o su biciclette e cercare di muoverli il più possibile, giocando al gatto e il topo con i poliziotti. Ma erano tutti modi per rinviare l'inevitabile. Una volta organizzammo una festa di raccolta fondi tesa di fatto a finanziare un nuovo sistema di diffusione della musica: si vociferava che dovesse essere protetto da una grande gabbia di ferro per tener lontana la polizia il più a lungo possibile. Era domenica; il giovedì, alla vigilia dell'azione, Jackrabbit, un mingherlino dottorando in filosofia che tutti chiamavano «quello del treppiedi», essendo il volontario di Rts che più spesso si arrampicava sui treppiedi, mi disse che il sistema non era ancora pronto: si stava mobilitando gente ovunque in cerca di persone che sapessero usare una saldatrice e potessero andare a Williamsburg per completarlo.

L'azione doveva coincidere con un evento di Critical Mass organizzato per lo stesso giorno. Chi non era in bicicletta doveva convergere alle otto di sera nella piccola piazza davanti alla chiesa di St. Mark, all'angolo tra la Seconda Avenue e la Decima Strada nell'East Village - una delle celebri chiese amiche degli attivisti in quel quartiere - e lì avrebbe ricevuto istruzioni scritte sul da farsi.

Appunti sul campo, venerdì 28 settembre 2000

Azione Reclaim the Streets «Car Free Nyc», East Village, New York

Arrivo al punto di incontro con soli cinque minuti di ritardo. Una sessantina di persone è già davanti alla chiesa, molti sono in costume, e ci sono già cinque camionette della polizia. Ci sono parecchie persone della Dan, molti frequentatori abituali di Rts (Emily, Kelvin e altri); alcuni dell'Independent Media Center, vari osservatori legali con la fascia rossa al braccio. I poliziotti si aggirano a sud e sudovest della nostra parte di piazza: non sono visibili striscioni, equipaggiamento o accessori tipici degli attivisti, ma poiché il luogo d'incontro è stato annunciato, la loro presenza è inevitabile.

Qualcuno mi spiega che la Critical Mass - un evento piuttosto grande, con due o trecento ciclisti - è partita da Union Square un'ora prima. Noi dovremmo raggiungerli, ma stavamo cercando di tener lontani i poliziotti dal punto di convergenza il più a lungo possibile.

È una serata fresca, perfetta per un'azione. Ho portato anch'io un costume: varie maschere trasparenti che ho trovato in un negozio del Village. Sono piuttosto inquietanti, perché non coprono il viso ma trasformano i lineamenti facendoti somigliare a qualcun altro (una statua di cera, direi). Un paio di amici se le mettono in testa. Uno di loro chiede: «Queste violano la norma contro le maschere? Dopotutto, tecnicamente sono trasparenti». «Bella domanda.» «Potremmo chiederlo ai poliziotti» dico io, incerto. Non sono sicuro di averne il coraggio. «Be', vorrebbe dire ammettere che esistono.» «Giusto.»

Gradualmente si sparge la voce. Ci sono troppi poliziotti

perché possiamo avviarci da qui verso la Critical Mass. E ci sono troppi poliziotti in St. Mark's Street, due isolati più a sud, che era il nostro obiettivo originario. Quindi quelli di Rts hanno fatto una breve riunione e hanno elaborato un piano. Dobbiamo disperderci tutti in direzioni diverse e ritrovarci davanti al negozio Gap due isolati più giù, all'incrocio tra la Seconda e St Mark's, e attendere lì nuove istruzioni.

Le vedette con i telefoni cellulari sono già in giro in bicicletta, a valutare la situazione.

Alle 8.15 metà della gente se n'è già andata, in gruppi di due o tre persone. Un gruppo più numeroso di attivisti marcia verso nord per tentare un diversivo. Io mi dirigo verso Gap con Rufus e altri due amici. Quando arriviamo lì c'è già un capannello di una ventina di persone. Dopo una rapida consultazione ci rendiamo conto di essere troppo visibili e decidiamo di separarci, ma poi Emily, una degli organizzatori di Rts, ci raggiunge e ci dice di non farlo. «Le istruzioni sono di non spostarsi troppo a ovest. Inoltre, restate su questo lato della strada.» Tre di noi percorrono circa un terzo dell'isolato e si appoggiano a una macchina che, ci accorgiamo d'un tratto, è parcheggiata accanto a un misterioso oggetto che somiglia a un carrello ed è coperto da un grande telo cerato blu.

«Mmm. Cosa potrà mai essere?» sorride Rufus. Cerchiamo di sembrare un normale gruppo di passanti e di non guardare il carrello, ma è piuttosto difficile. All'improvviso dalla Seconda Avenue si sentono grida e

applausi. È arrivata la Critical Mass. Tutta la strada sembra illuminarsi. Anche i normali pedoni come noi si mostrano interessati. Tutti si avviano per raggiungerli.

La Critical Mass non è composta solo da biciclette: può partecipare chiunque purché su ruote alimentate da muscoli umani. Ma in realtà sono quasi tutti ciclisti, anche se vedo due persone in skateboard e qualcuno con i pattini. Una manciata di persone è vestita da ciclista, ma la maggioranza è in costume: ci sono parrucche, nasi da clown, mantelli... Un tizio è interamente coperto da filamenti blu fosforescenti. Molti, chissà perché, brandiscono sturalavandini o altri oggetti simili a mo' di scettro. Al comando c'è una bicicletta alta. Molto alta. Alta come una casa di due piani. Sembra costruita con tre biciclette normali, quella intermedia con il sellino ad almeno cinque metri da terra e accessibile tramite una specie di scala a pioli, e un'elaborata struttura di sostegno. In cima c'è Aresh, il famoso attivista dei giardini condivisi, vestito da baccello di piselli con un cappello enorme a forma di foglia.

Notiamo con piacere che sono riusciti a seminare quasi tutti i poliziotti. Ci sono tre scooter della polizia che scorrazzano qua e là cercando di sembrare più numerosi, ma nessun altro. Le volanti e i cellulari sono spariti, senza dubbio stanno ansiosamente contattando la centrale per farsi dire la nostra posizione attuale.

Mentre convergiamo tutti sulla Seconda Avenue, d'un tratto sembriamo molto più numerosi del previsto: saltano

fuori un mucchio di attivisti che dovevano essere appostati da qualche parte prima ancora che io arrivassi a St. Mark's. Sembra proprio un trionfo inaspettato. La gente fischia, grida, applaude. E inevitabilmente intona: «Di chi sono le strade? Sono nostre!». E per un momento, senza poliziotti in giro, sembra proprio vero.

Pochi istanti di gioia e poi ci rimettiamo in marcia. Alcuni habitués di Rts hanno portato gli altoparlanti e li spingono mentre in testa al corteo un gruppo di biciclette pedala lentamente. Alcuni ciclisti suonano i fischietti e gridano: «Più bici, meno macchine!» e «Di chi sono le strade?» Nessuno sa bene dove stiamo andando. Ci dirigiamo a est, poi a sud sulla Prima Strada, su per la Settima, e poi ci fermiamo a metà della via che porta al Tompkins Square Park. A quanto pare è questo il posto. Gli altoparlanti sono già misteriosamente arrivati, e sono stati svelati. Osservo che in effetti l'impianto stereo è protetto da una complicata gabbia di ferro. I ciclisti ricominciano a suonare i fischietti: c'è un gran frastuono. Sopra di noi volano bolle di sapone. La gente gonfia palloncini e tutti iniziano a lanciaarli sopra le nostre teste. Alla fine l'impianto stereo viene messo in funzione e parte la musica, una specie di elettronica molto ritmata, e si diffonde un'atmosfera di trionfo e soddisfazione. I ciclisti salutano gli amici a piedi con abbracci e battute di mano. Un certo numero di attivisti con videocamere filmano lo stereo: due dozzine di persone hanno già iniziato a ballare. Tutt'intorno a noi la gente saltella.

Ci sono biciclette parcheggiate in tutte le strade circostanti, molte con tamburi e nastri ancora attaccati. Jordan del Dan Labor appare vestito da cowboy, in cuoio dalla testa ai piedi, e distribuisce palloncini rosa. Altri sono vestiti da pirati o da preti. C'è un tizio con giacca e pantaloni su cui sono incollati un milione di occhi.

Uno dei motivi per cui ci sembra un trionfo è che i poliziotti non ci hanno ancora raggiunti, a parte i tre scooter; ma sappiamo tutti che inevitabilmente arriveranno i rinforzi. E infatti pochi minuti dopo arrivano altri scooter. Ben presto ce ne sono a decine, fermi ai due capi della nostra festa. Dieci minuti dopo i poliziotti ispezionano lo stereo, gli attivisti fingono di non notarli o sorridono sotto i baffi mentre un poliziotto grassoccio cerca di capire come entrare nella gabbia. Ha l'aria confusa e irritata ma cerca di non darlo a vedere, come osservano soddisfatti alcuni amici. Più preoccupanti sono le condizioni dello stereo, perché il generatore sta fumando e puzza di gomma bruciata. A un certo punto minaccia di cadere mentre il poliziotto lo ispeziona, e tutti - attivisti e poliziotti - si tuffano per fermarlo, momentaneamente costretti all'alleanza; ma risolta l'emergenza torniamo tutti a una studiata indifferenza reciproca. Alla fine anche la puzza di bruciato sembra passata, i poliziotti se ne vanno, raggiungono un gruppo di camionette della Nypd ai bordi del parco, attendono ordini.

Così, per circa venti minuti, dalle 20.35 alle 20.55,

trecento attivisti occupano il centro della Settima Strada, indisturbati. Tutti ballano. Persino io ballo un po' quando una pazza di mezz'età dell'Imc mi agguanta. Niente treppiedi. Ma anche niente macchine: la polizia vicino al parco le fa allontanare. «Il che significa» riflette Rufus, «che stiamo prendendo due piccioni con una fava, perché così i poliziotti sono impegnati e non possono venire da noi finché non arrivano i rinforzi.» I pedoni sembrano perplessi (cerchiamo di convincerli a unirsi a noi, ma la maggior parte rimane sul marciapiede); i residenti della zona escono a sedersi sui gradini d'ingresso per godersi lo spettacolo. Molti ci riprendono con le videocamere. Uno o due accettano palloncini.

Ore 20.52: Lo stereo si spegne all'improvviso. No, si è riacceso. Sembra ormai un'ossessione collettiva: ogni minuto in più che riusciamo a tenere accesa la musica è un trionfo sull'opprimente realtà quotidiana, su una tristezza imposta con la violenza. Una bolla di libertà.

Risuonano grida di gioia quando Jackrabbit si arrampica in cima alla gabbia con un'armonica legata in testa. Si esibisce in una breve danza al ritmo della sua musica e poi scende... e arriva a terra proprio mentre i poliziotti si fanno avanti sul serio. Io mi trovo all'angolo e sto gonfiando un palloncino quando una donna più anziana con un berretto da baseball arancione arriva a dire a tutti di allontanarsi dalla strada. «Se non siete sul marciapiede, siete arrestabili!» continua a ripetere. Mi fissa con impazienza, come se avessi appena chiesto ai passanti di

venire con noi. Mi limito a sorridere.

«Be', se ti arrestano, prendi questo biglietto.» «Ehm, puoi darmi un secondo? Sto cercando di legare questo palloncino.» Alzo gli occhi e vedo il biglietto, che dice «Lega nazionale degli avvocati» (Nlg), un gruppo che solitamente fornisce osservatori legali. Lo stesso nome c'è scritto sul suo berretto. La donna non mi aspetta (ha capito che cerco di scaricarla) e prosegue per la sua strada, infastidendo varie persone che si sforzano di ignorarla. Quelli della Nlg sono buoni alleati degli attivisti, ma in questo caso sappiamo tutti benissimo che restare in strada ci rende arrestabili: è un po' quello il senso di tutta l'azione. Lei invece, colma di buone intenzioni, sembra non capire che, non essendosi identificata o spiegata, il suo comportamento è indistinguibile da quello della polizia.

A quanto pare, la polizia ritiene ormai di avere forze sufficienti per compiere arresti: ci sono ora sei cellulari in strada, cinquanta uomini in uniforme. Il che vuol dire che è tempo di dare avvio alla seconda fase del piano.

Seconda parte

Durante la festa di strada, una banda musicale di nome Hungry March Band si era posizionata con discrezione su una veranda lì vicino, accanto alla bicicletta gigante di Aresh. Ora, a quel che vedo, sono composti da un tamburo, un trombone, due clarinetti e una tuba.

All'inizio aggiungono poche note alla musica diffusa dallo stereo, ma alle 21.57 la musica cessa di colpo. Una dozzina di poliziotti circonda la gabbia di ferro e cerca seriamente di trascinarla via.

Appena tace la musica, tutti ci sentiamo gettati in un territorio inesplorato. Si succedono rapidamente una serie di emozioni, l'impressione che le cose potrebbero evolvere in qualsiasi direzione. Prima, un istante di incertezza totale, un cambiamento d'umore che nessuno sa interpretare. Un vuoto improvviso che qualsiasi cosa potrebbe riempire. Poi una persona inizia a declamare lo slogan «Di chi sono le strade? Sono nostre!» e altre voci si uniscono, gridando quasi direttamente contro la polizia. Sembra che una festa iniziata all'insegna del divertimento possa trasformarsi in una protesta aggressiva, persino una battaglia di strada. Poi, durante un momento di quiete, una delle Radical Cheerleaders, in pantaloncini fucsia e capelli blu dritti sulla testa, si fa avanti nello spiazzo davanti allo stereo e intona un canto composto per l'occasione dal suo gruppo: «Non vogliamo una fetta della vostra torta capitalista. Perché tutto il sistema si basa su una bugia...».

Il problema è che la sua voce è acuta e non si propaga con forza sufficiente. Altre Radical Cheerleaders si uniscono a lei, ma il resto del suo gruppo di affinità sembra scomparso, e siccome nessun altro conosce le parole, nessun altro può cantare. Quindi la cosa non funziona. Nel frattempo, la polizia si muove con i megafoni seguita

da un battaglione in marcia, con la solita strana miscela di cortesia e minacce di violenza: «Per favore sgomberate la strada. Chi resta sulla strada verrà arrestato. Vi chiediamo per favore di allontanarvi». È come se non sapessero bene se si rivolgono a cittadini o a criminali, quindi ci trattano come se fossimo entrambe le cose. Comunque, proprio mentre la polizia fa il suo annuncio la banda inizia a suonare. E sembra che abbiano scelto il brano perfetto: musica klezmer, rumorosa ma ballabilissima. D'un tratto la polizia sembra essere stata assorbita, incorporata. È diventata una parte del nostro spettacolo. È diventata intrattenimento.

La gente inizia a saltare con le biciclette. Tutti ripieghiamo indietro e verso ovest, lontano dalla polizia. Non si capisce se questa ritirata sia guidata da qualcuno, ma procede con ordine. La principale forza motrice, ovviamente, sono i musicisti («Abbiamo la nostra banda musicale!» dichiara trionfante una donna), ma un paio di organizzatori corrono davanti agli altri, e tra loro Bill dell'associazione Times Up, il solito leader della Critical Mass, un tizio sui quarant'anni, coi capelli scuri e l'aria corruciata, che parla in un walkie-talkie, e un paio d'altri: un tizio con il naso rosso da clown che non conosco e una donna afroamericana vestita da pirata, che in seguito scoprirò appartenere al Reverend Billy Choir. «Dove siete?» «Ci sono molti poliziotti lì?» «Ci stiamo dirigendo verso Tompkins Square Park. Mi ricevette? Stiamo andando al parco.»

Mentre battiamo in ritirata, ricominciano gli slogan contro la polizia («Noi abbiamo ragione, voi avete torto!», «Grandi manganelli, cazzi piccoli!») e la band attacca un nuovo brano, un allegro motivetto da circo, molto ritmato e vivace. Molti di noi camminano e ballano al contempo, o qualcosa a metà. Alcuni saltano, altri piroettano, ed è difficilissimo star fermi. Mi ritrovo a fare una stramba camminata da pagliaccio con un paio dei miei amici. Quasi nessuno sta sul marciapiede; la maggior parte di noi segue le bici – guidate da Aresh – lungo il centro della strada.

Arriviamo all'incrocio con la Prima Avenue: ottimo, perché varie persone si lamentavano che almeno una volta avremmo dovuto occupare una vera strada con del vero traffico. Le bici sono al centro dell'incrocio e noi formiamo una breve falange, fermando taxi e furgoni, e poi passiamo oltre.

Mi accorgo che Bill sembra coordinare il tutto – ora parla simultaneamente nel walkie-talkie e al cellulare – ma nessuno fa quel che dice lui. A volte fanno l'esatto opposto. Anzi, al momento seguono tutti la musica e l'oggetto più alto visibile, ovvero Aresh il Baccello sulla maxibici. Alla Seconda Avenue occupiamo di nuovo l'incrocio: i taxi suonano il clacson, i poliziotti sono di nuovo misteriosamente assenti (come siamo riusciti a seminarli?) tranne per quei due o tre maledetti scooter che insistono per farsi notare. Applaudiamo quando le bici si dispongono di nuovo a falange; i passanti sono perlopiù divertiti dallo spettacolo gratuito. Un ubriaco in giacca e

cravatta continua a gridare ad Aresh: «Come cazzo fai?».

Qualcuno chiede: «Abbiamo volantini o dépliant da dare a queste persone?». «Oh, merda» dice Christine, un'altra organizzatrice di Rts. «Mi sono dimenticata. Ce n'è una scatola da qualche parte...» «Ne abbiamo distribuiti un po' all'inizio» dice qualcun altro. «Ma non so bene dove siano finiti gli altri.»

Gli scooter della polizia cercano di farsi largo tra le biciclette, ma la maggior parte dei poliziotti è ancora dietro. A un certo punto la musica si abbassa un po', e vari tamburi avviano un ritmo di samba per far riposare la band. Marciamo in una strada piena di ristoranti indiani, molti sikh in turbante e altri immigrati dell'Asia meridionale che sorridono e ci gridano «Bravi!» Altri pedoni ci filmano. Bill mi sta riferendo che più indietro, sulla Settima, i poliziotti che hanno requisito gli altoparlanti gli hanno detto: «Vogliamo proprio vedere come farete a riprendervi», minacciando arresti in massa se qualcuno ci avesse anche solo provato.

«Lo stereo è perduto per sempre.» «C'è mai stata un'azione in cui non abbiate perso lo stereo?» chiedo. «Non ancora. I poliziotti puntano sempre dritti a quello. Trovano l'oggetto più prezioso e se ne impadroniscono. E non ce lo restituiscono mai.» Ma la bella notizia è che non ci sono stati arresti.

Altri applausi quando svoltiamo su Tompkins Square: stiamo bloccando di nuovo la strada, i cellulari della polizia

non ci sono più, tutti si fermano un momento per far passare un'ambulanza del St. Vincent. La band torna a suonare klezmer e noi raggiungiamo un gruppo di attivisti che ci aspettavano (Bill spiega: «Il parco era il ritrovo di emergenza se le cose si fossero complicate»).

Epilogo

Da qui in poi è tutta discesa. La Hungry March Band se ne va in fretta: ha un altro concerto a Downtown. Ci raduniamo in uno spazio aperto, dove un tempo c'era la tribuna per l'orchestra. Le Radical Cheerleaders si esibiscono finalmente davanti a un pubblico meno numeroso ma che mostra di apprezzare. Un mangiafuoco lascia cadere qualche scintilla e appicca il fuoco ad alcuni pezzi di carta mossi dal vento; varie persone accorrono a spegnere le fiamme. Aresh sta mostrando a un pubblico interessato come si fa a salire sulla maxi bicicletta. Tutti raccontano a tutti la loro versione degli eventi della serata («Gutter aveva gli occhi anche dietro la testa, e Jackrabbit è saltato sopra lo stereo e si è messo a ballare come una scimmia!» sento riferire a un ciclista allegro, mentre un amico gli porge una bottiglia).

Una donna fa le capriole e improvvisa mosse di breakdance al ritmo dei tamburi. Un ubriaco nel parco rovescia una pattumiera e tutti accorrono a ripulire. Emily sale sul palco per fare un annuncio: «Domani ci sarà un comizio di Nader al Washington Square Park e i Billionaires si infiltreranno alla festa. Incontriamoci alle

11.15 del mattino all'angolo sudovest del parco: portate tazze da tè, vestitevi bene, smoking se ne avete». È un po' insicura nell'esposizione, gioca molto sulla timidezza, e molte persone la applaudono e la incoraggiano («Vai Emily!» «Evviva Emily!»). Si è sparsa la voce che l'evento sarà seguito da due feste: una della Nyu nell'East Village e una molto più grande sullo Staten Island Ferry. La Hungry March Band suonerà sul traghetto sia all'andata sia al ritorno: mezz'ora in ciascuna direzione, a partire dalle 11.15. Sarebbe stato senza dubbio il party migliore della serata, ma sono stanco e me ne torno a casa.

La differenza rispetto ai picchetti è evidente. In linea di principio, naturalmente, l'azione veicolava un messaggio: si chiamava «Car Free New York», un tentativo di immaginare una città senza auto private, e di sottolineare così lo spreco e la distruzione provocati dalla cultura automobilistica americana. L'idea di bandire le auto almeno da Manhattan circolava dagli anni Sessanta. Senza dubbio, ciascuno dei partecipanti avrebbe potuto parlare a lungo sul tema, snocciolando statistiche sulla devastazione ecologica, il surriscaldamento globale, la storia delle guerre per il petrolio, la connivenza delle aziende nella distruzione del trasporto pubblico, e la relazione tra l'automobile e tendenze più generali all'isolamento sociale e all'erosione degli spazi pubblici condivisi. Senza dubbio, inoltre, una parte di queste argomentazioni era riportata sui volantini distribuiti: ma non sono mai riuscito a procurarmene una copia, perché sono andati smarriti poco dopo l'inizio dell'azione. In

effetti, questi temi erano stati annunciati alla raccolta fondi della settimana precedente, cui avevano partecipato quasi esclusivamente attivisti. Non era insolito: anche le manifestazioni della Critical Mass a New York avevano temi politici specifici, ma ho scoperto che si poteva partecipare a un'azione dall'inizio alla fine senza avere la minima idea della causa patrocinata. Per scoprirlo, di solito dovevo consultare il rapporto pubblicato il giorno dopo sulla pagina web dell'Imc e sulle mailing list degli attivisti. Osserviamo inoltre che non c'è stato alcun tentativo di rivolgersi ai media o anche solo di notificarli, tranne i media attivisti come l'Imc stesso. Potrà sembrare una questione secondaria, dal momento che in ogni caso i media istituzionali non ne avrebbero parlato (anche le stazioni via cavo locali come New York 1 le ignoravano regolarmente), ma fa capire fino a che punto il pubblico cui ci si rivolgeva fosse, almeno in generale, la stessa comunità degli attivisti.

Non lo dico per sminuire l'importanza politica di queste azioni (benché ci siano certamente attivisti che la pensano così). Voglio solo sottolineare che queste azioni non puntano principalmente al riconoscimento esterno. Puntano a costruire una cultura e una comunità di attivisti. Questa comunità si è sempre parzialmente sovrapposta ai più ampi circoli bohémien e artistici. Nel caso delle azioni in stile Rts, si può individuare una continuità tra le varie azioni, a partire dai «festival della resistenza» come Seattle e il Québec (a cui quelli di Rts avevano partecipato), dove non c'era ambiguità sull'obiettivo della protesta, fino alle corse

in bicicletta di Critical Mass o alle feste di strada, che non puntavano a uno scontro diretto, e ai rave o alle feste in metropolitana, spesso organizzate in modo quasi identico e in cui non si cercava lo scontro e non si lanciavano messaggi politici. Inoltre, i membri della stessa cerchia di persone - attivisti, raver e bohémien - partecipavano a tutti questi eventi, ma non in proporzioni uguali, come si potrebbe sospettare. Pensiamo in questo caso a una festa in metropolitana, in cui varie centinaia di persone si radunavano in modo estemporaneo, con musicisti, bandiere e costumi eccentrici in una carrozza della metropolitana e facevano il giro della città. Questa è un'«azione»? Non ho mai sentito nessuno chiamarla così, perché non c'era un contenuto politico esplicito. Ma, nella misura in cui asserivano il diritto di creare nuove forme di comunità trovando modi nuovi - e tecnicamente illegali - di appropriarsi di risorse pubbliche condivise, non erano poi molto diversi.

Forse sono ingiusto: normalmente, all'atto pratico, le feste di strada e le tattiche carnevalesche tendono a mescolarsi a strategie più classiche di disobbedienza civile. Come nella maggior parte delle azioni organizzate dalla sede britannica di Rts, che avevano obiettivi più precisi e non comportavano la fuga dalla polizia. In alternativa, queste tattiche possono rappresentare uno degli elementi di un'azione più vasta. Eppure, è utile vedere cosa succede a una certa logica quando è portata all'estremo. In questo caso, a essere spinto all'estremo è l'elemento utopistico dell'azione diretta, in

particolare l'enfasi sul piacere collettivo. Quando c'è uno scontro, l'«obiettivo» diventa astratto: la cultura automobilistica, il controllo dello spazio pubblico o, in senso più ampio, l'intero sistema dell'alienazione sociale e dei vincoli che ci negano opportunità di autorealizzazione, creatività e divertimento. Nella misura in cui questa maligna astrazione assume forma concreta, assume quella della polizia (e qui non si ipotizza neppure che la polizia possa mai essere un mediatore neutrale). Con la polizia, a sua volta, si cerca di avere meno contatti possibile. Quando non si può più ignorarla, è tempo di fuggire. L'obiettivo è sopravvivere il più a lungo possibile nel mondo in cui si preferirebbe vivere: un mondo in cui la polizia non esiste. Inoltre, l'enfasi è sempre geografica: sull'apertura di spazi liberati, per quanto effimeri, sulla trasformazione delle strade, delle piazze, dei parchi e delle carreggiate, che in linea di principio sono proprietà pubblica («Di chi sono le strade? Sono nostre!»), consegnandole alla comunità, liberandole dal controllo del suo presunto rappresentante, lo Stato. E, per quel che vale, gruppi come Rts erano molto più strettamente legati alle vere organizzazioni di comunità - i giardini condivisi, per esempio, o altre istituzioni di quartiere - rispetto a gruppi come la Dan, che ha sempre avuto un'enfasi più internazionale.⁸

Dietro tutto questo c'è un impianto teorico molto sofisticato. Ho già menzionato brevemente l'argomentazione situazionista: che il sistema delle merci e la risultante distruzione di relazioni umane significative ci

rende spettatori passivi delle nostre vite, un fenomeno che Guy Debord chiamava «lo Spettacolo». Per i situazionisti l'unico modo per emanciparsi dallo Spettacolo nella vita quotidiana era agire da sé e per sé, tornare al piacere puro della creatività, che di fatto significava ribaltare elementi del sistema: spazi, immagini, oggetti. I situazionisti erano molto interessati alla trasformazione dello spazio urbano - la psico-geografia, come la chiamavano - che sovverte la logica banalmente funzionale delle strade per ricreare non solo il senso di comunità ma il senso del sacro. Questo è più o meno ciò che risulta dall'unione di queste istanze con l'«immediatismo» di autori come Hakim Bey (1991), con il suo rifiuto netto del vecchio modello di rivoluzionario angosciato e pronto al sacrificio, e la sua insistenza sul diritto al piacere della libertà qui e ora, anche se solo in lampi momentanei nelle zone autonome temporanee, e sull'aprire crepe nella rete del controllo totale. Ed è tanto più importante a New York, una città interamente dedicata alla produzione e all'inscenamento dello spettacolo consumistico, e che, allo stesso tempo, esercita il controllo più assoluto e totale sullo spazio pubblico rispetto a qualsiasi altra città del mondo. I recinti, le barricate, la presenza costante di cospicui schieramenti di poliziotti: tutto ciò serve a demoralizzare gli attivisti, e ci riesce benissimo. Non stupisce, allora, che ogni spazio di autonomia che gli si riesce a strappare, sia con la pura militanza e il peso dei numeri - cosa che non accade quasi mai - sia con il puro ingegno, sembri un grande successo.

QUARTO ESEMPIO: DISOBEDIENZA CIVILE (BLOCCO)

Nel capitolo 1 ho esposto una parte della teoria dell'azione diretta e come si distingue dalla disobbedienza civile in linea di principio. Ora parlerò della prassi. Come al solito, all'atto pratico le cose si rivelano un po' più complicate.

Nel gergo degli attivisti, una manifestazione che viola intenzionalmente la legge è chiamata «Cd», un atto di civil disobedience, disobbedienza civile. Così, per certi versi, quasi tutte le azioni possono essere considerate Cd. Tuttavia, questa definizione generale è usata soprattutto quando ci si rivolge agli esterni: gli spettatori, i media, la polizia. Quando si parla con gli altri attivisti, il termine è usato soprattutto in riferimento ad azioni di carattere solenne, pubblico, stazionario, esplicitamente non violento, e senza alcun tentativo di sottrarsi all'arresto. Una Cd è anzitutto un'azione in cui i partecipanti iniziano annunciando pubblicamente l'intenzione di violare una legge o una regola ingiusta, e poi lo fanno: per esempio incatenandosi a un edificio che sta per essere demolito, o ai cancelli di un'azienda, o, come accadeva soprattutto nelle proteste contro la guerra in Vietnam, bruciando la cartolina precetto, senza opporre resistenza (o solo una resistenza passiva e scrupolosamente non violenta) all'arrivo della polizia. In molti casi, in effetti, essere arrestati è l'obiettivo ultimo, dal momento che l'arresto e il processo offrono l'occasione di spiegare al mondo le proprie motivazioni e l'ingiustizia della legge. L'azione diretta può essere furtiva; la disobbedienza civile, per definizione, non può esserlo.

In questo contesto, la disobbedienza civile potrebbe sembrare una mera estensione della logica della protesta, un tentativo di influenzare le autorità facendo appello all'opinione pubblica. Non è del tutto falso. Certamente è così per molte azioni definite Cd. A un estremo ci sono gli atti di disobbedienza civile in cui tutto è programmato in anticipo in accordo con le autorità locali: i dimostranti marciano in strada o bloccano un ufficio a orari prestabiliti, e poi vanno a farsi arrestare. Spesso la polizia predispone speciali tavoli per effettuare gli arresti in modo rapido ed efficiente. Le Cd di questo tipo sono normalmente organizzate come un'estensione delle manifestazioni dei gruppi di protesta. Sono affermazioni puramente simboliche. All'altro estremo, tuttavia, le Cd e le azioni dirette possono diventare indistinguibili: per esempio quando ci si sdraia davanti a un bull-dozer, o quando si cerca di far cadere un governo rifiutandosi in massa di pagare le tasse o attenersi alla legge. Al peggio, questi comportamenti si possono considerare azioni dirette nel senso negativo del termine: atti di sfida più che di creazione. Ma neppure questo regge a un'analisi approfondita.

In effetti anche i teorici (e praticanti) classici della disobbedienza civile - Thoreau, Gandhi, King - ritenevano di praticare l'azione diretta. Il movimento di azione diretta descritto in questo libro si è sviluppato proprio a partire da quella tradizione. Ho già spiegato come le sue forme organizzative siano fiorite durante le campagne contro il nucleare alla fine degli anni Settanta e nei primi Ottanta;

queste campagne consistettero quasi interamente in blocchi non violenti e annunciati pubblicamente. Anche le azioni del 1999 al Wto di Seattle - tranne per i relativamente pochi Black Bloc - sono consistite in blocchi di massa. E così le azioni dell'A16 contro il Fmi e la Banca mondiale il 16 aprile 2000, e quelle contro la convention repubblicana di Philadelphia quell'estate. La principale innovazione tattica introdotta nel frattempo è stato il lockbox: elaborati macchinari che immobilizzavano le braccia degli attivisti, permettendo loro di incatenarsi uno all'altro e rendendo difficile per la polizia separarli. Molte di queste tecniche nacquero negli anni Ottanta: stando ad alcuni resoconti, i primi a usarla furono i membri del gruppo antiabortista di destra Operation Rescue. Le classiche azioni di massa nello stile della Dan erano centrate sui lockdown, anche se i lockdown stessi svolgevano solitamente un ruolo minore in esse. Tipicamente riguardavano quattro ampie categorie di gruppi di affinità: (1) i gruppi di lockdown; (2) i gruppi di blocco «morbido», che agivano senza incatenarsi, per esempio tenendosi per mano o a braccetto, formando una catena umana, o agendo in sostegno dei lockdown; (3) gli «squadroni volanti» convocati per riempire varchi nella linea o in altri casi di necessità, e (4) gruppi con pupazzi, musica, teatro di strada, anch'essi di fatto squadroni volanti, che formavano una specie di carnevale itinerante. Questi ultimi venivano convocati soprattutto allo scopo di alzare il morale o sciogliere tensioni. L'effetto complessivo non era molto diverso da un picchetto: almeno nel senso che l'obiettivo

era circondare e bloccare l'accesso a certi edifici. La differenza era che il blocco non era né legale né simbolico: mirava a impedire fisicamente l'ingresso delle persone, con ogni mezzo tranne la violenza. Era inoltre molto più grande, più mobile e più flessibile.

I gruppi di affinità erano organizzati in clusters (grappoli). L'area intorno al Convention Center è stata suddivisa in tredici sezioni, gruppi di affinità e clusters sono stati assegnati a ciascuna di esse. Alcuni gruppi erano «volanti», cioè liberi di muoversi dove c'era più bisogno di loro. Tutto era coordinato nelle assemblee dei consigli dei portavoce, dove ciascun Gruppo di affinità inviava un rappresentante autorizzato a parlare a nome di tutti.

Nella pratica, questa forma di organizzazione permetteva ai gruppi di muoversi e reagire con grande flessibilità durante il blocco. Se c'era bisogno di più persone in una certa zona, un gruppo di affinità poteva valutare il numero di persone presenti dove si trovava e scegliere se spostarsi o no. Di fronte al gas lacrimogeno, agli spray al peperoncino, alle pallottole di gomma e ai cavalli, gruppi e individui potevano valutare le proprie possibilità di resistere alla violenza. Questo permetteva ai blocchi di tollerare livelli incredibili di violenza da parte della polizia. Quando un gruppo di persone veniva infine spazzato via dal gas e dai manganelli, un altro arrivava a prendere il suo posto. Eppure c'era anche spazio per il nostro gruppo di affinità, composto da persone di mezz'età con problemi

ai polmoni e alla schiena, per difendere la posizione in aree relativamente pacifiche, per interagire e dialogare con i delegati che respingevamo indietro, e per sostenere la marcia dei lavoratori che a mezzogiorno sono arrivati a decine di migliaia. Nessun leader centralizzato avrebbe potuto coordinare la scena in mezzo a quel caos, e non serviva alcun leader: l'organizzazione organica e autonoma si dimostrava molto più potente ed efficace. Nessuna autorità avrebbe potuto costringerci a difendere il blocco sotto i lacrimogeni; ma persone autonome e libere di decidere hanno scelto di farlo.

(Starhawk 2002, p. 18)

In questo caso, dunque, era una miscela di numeri, organizzazione democratica e ingegno tattico a trasformare in un'azione diretta di straordinaria efficacia quello che altrimenti poteva restare un gesto simbolico.

Credo valga la pena di riflettere con più attenzione, però, su cosa accade durante un lockdown, che per certi versi sembra essere la forma esemplare di disobbedienza civile.

Un lockdown può essere qualcosa di semplice come un attivista che si incatena a un cancello (la tecnica più usata è un lucchetto a U intorno al collo: molto difficile da rimuovere, ma anche molto rischioso per il collo e la spina dorsale). Oppure può riferirsi ad attrezzature molto elaborate, come barili pieni di cemento trasportati in anticipo sul posto. Più spesso però significa l'uso di lockbox costituite da tubi in plastica. Due attivisti si legano al polso

due catene e poi le fissano alla spranga che si trova al centro del tubo, e così diventano inseparabili: i tubi sono troppo stretti perché si possa infilarci dentro una mano e sbloccare il lucchetto che lega la catena alla spranga, soprattutto se sono rinforzati con nastro isolante e strati di altri materiali, e non si possono aprire con un normale seghetto. Spesso la polizia deve procurarsi un trapano con la punta di diamante.

Queste tattiche erano impiegate di frequente nella difesa delle foreste da gruppi come Earth First! negli anni Novanta, per bloccare le strade o per occupare gli uffici dei politici. Quasi sempre in queste azioni sono pochi attivisti ad attuare il lockdown; eppure, anche nelle azioni di massa in cui sono centinaia, gli attivisti incatenati rappresentano una specie di élite eroica: eroica per la volontà di resistere a livelli estremi di scomodità, e probabilmente a estremo dolore fisico. Ecco alcuni consigli da CrimethInc:

In ultima analisi non c'è modo di prevedere la reazione della polizia, quindi evitate di dibatterne per ore nel vostro gruppo. È importante che ci sia qualcuno pronto a negoziare con le autorità o almeno accertarsi che comprendano la situazione, e giornalisti o altri testimoni per frenare o almeno documentare il loro comportamento. Se iniziano a fare qualcosa che sembra pericoloso, informateli con calma che il vostro braccio è inserito in un tubo e che non siete in grado di rimuoverlo, e che avete un mucchio di avvocati agguerriti pronti a farli a pezzi in

tribunale. La polizia cercherà sempre di intimidirvi: smascherate il loro bluff ma senza perdere la compostezza. Nello scenario peggiore potrebbero usare su di voi lo spray al peperoncino o armi analoghe: ma ricordate, la pagheranno cara con l'opinione pubblica, soprattutto se voi tollerate con coraggio queste torture...

Impegnarsi in un lockdown è una faccenda seria: dovete essere pronti a interagire con poliziotti infuriati per un lungo periodo di tempo, durante il quale non potrete muovervi liberamente. E poi dovrete affrontare l'altra dura prova dell'arresto e della detenzione. Iniziate il lockdown in uno stato di pace interiore e risolutezza, ben nutriti e idratati, pronti ad affrontare tempeste di pericolo e caos... e se pensate che dovrete restar lì a lungo, indossate un pannolone!

(CrimethInc 2005, p. 171)

Come vedremo, questo testo dà prova di un certo ingenuo ottimismo riguardo alla possibilità di temperare o controllare il comportamento della polizia facendo appello ai media, o anche alla legge. Quel che voglio sottolineare qui è l'intensità morale delle conseguenti interazioni con la polizia. Immobilizzandosi le braccia ci si rende completamente indifesi e quindi totalmente in balia dei propri nemici. Anche in circostanze normali c'è un'estrema disparità di potere tra polizia e dimostranti - o almeno un'estrema disparità nella capacità e volontà di usare la forza coercitiva. Qui quella disparità è intenzionalmente

amplificata. Di conseguenza le persone in lockdown costringono di fatto gli avversari a trattarli con un livello di umanità che altrimenti quegli avversari sarebbero assai restii a impiegare. Sarebbe facile affondare la punta di diamante del trapano nella carne di un manifestante; anzi, bisogna fare molta attenzione per evitarlo. Come già osservato, le interazioni tra manifestanti e polizia tendono a produrre momenti di grande ambiguità in cui sembra profilarsi una contraddizione tra i diversi ruoli della polizia: in particolare proteggere e servire i cittadini, e «mantenere l'ordine pubblico» con l'uso della forza. Per la polizia (e i media generalisti) il modo normale di affrontare questa tensione è escludere di fatto tutti i soggetti impegnati in attività politiche non autorizzate dalla categoria pragmatica dei «cittadini»: il che è paradossale se si considera che, in teoria, una delle caratteristiche salienti di una democrazia è quella di proteggere la libertà dei cittadini di praticare proprio questo tipo di attività.⁹ Gli attivisti non si stancano mai di sottolineare questa contraddizione alla polizia e ai media, ma raramente gli viene dato ascolto. Un lockdown o analoghe forme di disobbedienza civile possono essere viste come un tentativo di enfatizzare questa contraddizione fino a renderla impossibile da ignorare. Una persona provoca con un atto di sfida politica ma allo stesso tempo costringe il poliziotto che la arresta a esercitare la cura protettiva che è tenuto a esercitare verso i cittadini; ovvero, nello spirito dell'azione diretta, il genere di solidarietà che chiunque dovrebbe mostrare nei confronti di ogni altro essere umano.

Scrivere sulla disobbedienza civile di massa presenta alcuni problemi di esposizione. Queste azioni mal si prestano alla narrazione, perché consistono soprattutto di attese. Prima si aspetta per ore con il braccio immobilizzato, poi c'è una breve e intensa interazione con la polizia, e poi altre ore di attesa, stavolta in manette, in un cellulare o una volante, o al commissariato. Gran parte dell'esperienza consiste nella carcerazione, nelle varie procedure legali, nella pratica della solidarietà carceraria, nei processi ecc. Ed è difficile parlarne per me, che non mi sono mai incatenato (ma ho aiutato chi lo fa, come vedetta e in altro modo). Ho partecipato a blocchi morbidi all'A16 e altrove, ma mai a un blocco che sia stato attaccato dalla polizia. Sono stato arrestato e processato, ma mai per aver partecipato a una Cd, e non ho mai partecipato a una dimostrazione di solidarietà carceraria. Quindi, anziché presentare una narrazione personale frammentaria, in questo caso ho ritenuto più utile presentare il resoconto di un altro addestramento cui mi sono sottoposto: un'introduzione alle tecniche di blocco non violento e ai relativi problemi legali, che si è svolto immediatamente prima delle azioni contro il Fmi a Washington nell'aprile del 2000. Quel che segue è tratto, come al solito, dai miei appunti del 15 aprile 2000.

Addestramento legale/non violenza, Washington

La scena: l'enorme seminterrato di una chiesa, alla vigilia delle azioni contro la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale. Due giovani donne conducono

un «seminario legale», che in realtà è in gran parte un addestramento alla non violenza, che copre ogni aspetto delle interazioni con la polizia di Washington. Ci sono almeno trecento persone in platea, quasi tutti giovani. Gli addestratori sono veterani di Seattle: uno ha l'aria un po' hippie, l'altro è un punk rocker con capelli biondi e corti e stranamente ha con sé un mazzo di giunchi.

Le prime lezioni riguardano le forme classiche di non violenza: in particolare le tattiche di de-escalation. In sostanza, apprendiamo, ci sono tre scenari in cui i poliziotti hanno più probabilità di diventare violenti. Il primo è quando hanno ricevuto l'ordine esplicito di attaccare: in tal caso non c'è molto che si possa fare per fermarli («Tutti abbiamo visto i poliziotti di Seattle che piangevano quando gli veniva ordinato di attaccare i manifestanti non violenti. Il che non ha impedito loro di farlo»). Gli altri due derivano dalla paura e dall'ignoranza, e dalla rabbia. Paura e ignoranza si possono debellare rendendo le proprie azioni più trasparenti possibile. I nostri due addestratori presentano un uomo anziano che ci tiene una breve lezione sui preparativi per Seattle: per mesi gli attivisti avevano preparato le tattiche, e avevano invitato la polizia a osservare gli addestramenti perché sapesse esattamente cosa aspettarsi («Eppure si sono comportati come se li avessimo colti di sorpresa. Penso che non riuscissero a credere a ciò che gli dicevamo»). Ovviamente non è il caso di rivelare tutto, ma se possibile non è una cattiva idea annunciare in anticipo le proprie mosse a ogni

poliziotto nei paraggi, ovvero che qualcuno gridi a gran voce: «Ora ci alziamo tutti e ce ne andiamo», affinché l'azione non sia scambiata per l'inizio di un attacco.

Addestratore hippie: Una delle cause di arresto più frequenti durante una manifestazione è quando un singolo poliziotto dà di matto e inizia ad attaccare le persone. Succede spessissimo. La polizia è schierata, con ordini di non muoversi; e poi, non so: sarà il caldo, la noia, la tensione, ma si raggiunge un punto di non ritorno. Qualcuno dice qualcosa che a un poliziotto non piace, o lo guarda in modo strano, e lui non ci vede più. Impazzisce e comincia a scagliarsi contro tutti quelli che incontra. Il problema è che gli altri poliziotti non fanno niente per fermarlo. In ogni occasione di cui sono a conoscenza, gli altri poliziotti si sentono in dovere di spalleggiarlo. Quindi si fanno avanti anche loro, e poi dovranno arrestare una o due persone per aggressione a pubblico ufficiale, perché altrimenti il primo poliziotto non avrebbe avuto motivo di picchiare nessuno. È un pericolo serio: queste situazioni possono degenerare e molte persone possono farsi male.

Addestratore punk: Quindi, quando succede o rischia di succedere una cosa del genere, il segreto è stemperare la tensione. Rendere difficile per la polizia l'uso della violenza.

Hippie: Ovviamente l'ideale è che non accada affatto. Questo ci riporta a ciò che stavamo dicendo a proposito di paura e ignoranza. Ci sono alcune norme di buon senso

che vanno sempre tenute a mente quando si ha a che fare con la polizia. La prima è cercare sempre di vedere le cose dal loro punto di vista. Per esempio, accertarsi che nessun poliziotto si senta accerchiato o intrappolato, con la schiena al muro, senza via di fuga. Come un topo in gabbia, attaccherà. Secondo, non perdetevi mai di vista l'arma. Non fate mai nessun movimento che possa dare l'impressione che vogliate prendergli la pistola. Non portate neppure la mano in quella direzione.

Un breve excursus sui gesti delle braccia: ogni gesto che somiglia all'agitare dita o pugni in faccia a qualcuno verrà interpretato come minaccioso. Il meno minaccioso è tenere le braccia basse e i palmi verso l'alto («Cosa, agente? Una persona inoffensiva come me?»). Ovviamente, se la polizia ha ordine di attaccarvi, lo farà in ogni caso. Ma questo atteggiamento riduce le probabilità che accada.

Punk: Allora, cosa fare se un poliziotto dà di matto? La prima cosa da fare è modificare il tono o l'atmosfera. Creare un'aura di calma e quiete, in cui l'atto violento appaia incongruente. Una tecnica consiste nel far dire a tutti «ohhhmmm». Il mantra, sapete. Può diffondersi molto rapidamente, se tutti sanno di doverlo ripetere appena lo sentono. Proviamoci: «ohhhhhhmmm...».

Poi dovete puntare col dito. Tutti gli attivisti intorno a un poliziotto che sta facendo qualcosa di brutto lo additano: si crea un silenzio totale, a parte l'«ohm», e tutti gli puntano il dito addosso e lo fissano.

Hippie: Ovviamente a questo punto chi ha una videocamera filma tutto quanto.

[Segue gioco di ruolo]

Domanda: E se vieni aggredito da più poliziotti? Se hanno ordini di colpire?

Hippie: Ci stavamo arrivando. Si possono usare molte tattiche: la più semplice, e quella che a Seattle si è dimostrata più efficace, è che tutti si siedano. Ovunque siate, sedetevi. Ora, se hanno ordini di attaccarvi, probabilmente lo faranno lo stesso, ma in questo modo non potranno dire di essere stati provocati.

Ci esercitiamo: alcuni di noi si siedono, altri interpretano i poliziotti con lunghi manganelli di cartone. Poi ci esercitiamo ad afflosciarci. Quando ti arrestano, la cosa importante è far durare l'evento il più possibile. Impariamo a trascinarci via a vicenda: scopriamo che è facile trasportare un'altra persona, se questa è consenziente. Se invece quella persona si affloscia completamente, è difficilissimo sollevarla anche in due. La polizia lo sa, e ha sviluppato contromisure: in pratica, sanno che se affondano il pollice in certi punti di pressione sul collo provocano un dolore fortissimo e la persona si irrigidisce subito. Anche gli attivisti però hanno i loro accorgimenti. Ci vuole un po' per trovare il punto giusto sul collo: quindi, appena sentite un poliziotto trafficare intorno al vostro collo, la cosa da fare è gridare quasi subito. Così penserà di aver trovato il punto giusto. Appena iniziano a trascinarvi

via, afflosciatevi di nuovo: e il poliziotto tornerà a premere sullo stesso punto. «L'ho visto funzionare una dozzina di volte: il poliziotto si chiede, e questo chi è, Superman?»

Pratichiamo inoltre la tecnica del «mucchio di cuccioli», che si può usare quando la polizia mira chiaramente a una persona in particolare puntando a un arresto violento. Se sei o sette persone si gettano immediatamente addosso a quella persona, è possibile trascinarla via da sotto e permetterle di fuggire. È una misura disperata, e bisogna essere sicurissimi che la persona in questione abbia acconsentito all'uso di questa tattica prima di procedere.

Ci sono tre livelli di reato, qui a Washington: infraction (infrazione), misdemeanor (reato minore) e felony (crimine), da cui l'acronimo Inf. Bloccare una strada, tecnicamente, è un'infrazione: non è neppure un reato vero e proprio, ma una violazione di regolamenti locali, in pratica equivale ad attraversare fuori dalle strisce. In condizioni normali la polizia non arresta nessuno, e tantomeno lo detiene, in seguito a un'infrazione. Ti fanno una multa e ti mandano via. Quando però hanno a che fare con attività politiche le regole cambiano. Potete aspettarvi di restare ammanettati per ore, forse con i piedi legati, e probabilmente di passare la notte in carcere.

Punk: Badate di non avere addosso nulla che somigli a una lama. Tutto ciò che somiglia a una lama più lunga di dieci centimetri lo è. Vi accuseranno di detenzione di arma letale se avete un coltellino svizzero o un oggetto

analogo.

La regola però non si applica ai tagliaunghie. E questo è molto importante. Perché un buon tagliaunghie per i piedi può tagliare un paio di manette di plastica: il che vi tornerà assai utile quando vi legano le mani dietro la schiena e vi lasciano nel cellulare per otto ore. Ricordate: gli attivisti tengono sempre le unghie corte e in ordine! Abbiamo sempre un tagliaunghie in tasca.

Hippie: Ma dev'essere uno di quelli per i piedi. Quelli per le mani non funzionano.

Una volta arrestati, l'obiettivo è non cooperare e quindi prolungare il più possibile ogni operazione. La polizia ha un numero massimo di arresti eseguibili in contemporanea: cinquecento arrestati che rifiutano di cooperare bloccano il sistema e impediscono ulteriori arresti. In questo modo gli altri attivisti hanno carta bianca per bloccare gli obiettivi. Il modo più semplice è rifiutarsi di dire il proprio nome. Pochi lo sanno, ma non esiste una legge che obbliga a dire il proprio nome a un poliziotto, anche quando si viene arrestati. È illegale dare un nome falso. Non è illegale tacere. Ovviamente, la polizia vi dirà che le cose stanno diversamente.

Hippie: Il che ci conduce a una questione di estrema importanza. I poliziotti mentono. Non lo sottolineeremo mai abbastanza, perché per quante volte lo diciate, per quante volte lo vediate succedere, anche l'attivista più esperto fatica ad accettarlo. È illegale mentire alla polizia -

almeno in certe circostanze - ma non c'è alcuna legge che impedisca alla polizia di mentire a voi. Non date per scontato che una cosa sia vera perché la dice un poliziotto.

Soprattutto durante gli interrogatori bisogna partire dal presupposto che ogni parola detta o insinuata da un poliziotto è probabilmente falsa.

Punk: E questo ci conduce a un'altra difficoltà frequente, che riguarda il fatto di parlare con la polizia. La regola di base è: non farlo, a meno che non sia strettamente necessario. Non metterti a conversare con il poliziotto che ti arresta. Ora, so che metà di voi si starà dicendo: «Ma anche i poliziotti sono persone, perché non dovrei tentare di comunicare con loro? Perché non dovrei voler stabilire un contatto umano?». Sì, lo so. Ci siamo sentiti tutti così. Ma c'è un motivo. Il motivo è che potreste finire in galera per un bel pezzo. Dovete ricordare che quando parlate con un poliziotto non state parlando principalmente a un essere umano; per lo più state parlando al rappresentante di una struttura istituzionale, e quella struttura istituzionale vuole schiaffarvi in galera. È questo il loro obiettivo. Se un poliziotto vi rivolge la parola, cercando di raccogliere informazioni, probabilmente lo fa per quel motivo. Vuole approfittare del vostro desiderio di farvi avanti e stabilire un contatto umano, e usarlo contro di voi come farebbe con ogni altra cosa. E con tutta probabilità voi non avete idea delle sue vere intenzioni. Quindi, per esempio: mentre aspettate che vi siano prese le impronte digitali arriva il Poliziotto

Simpatico e vi dice: «Non capisco. Cosa pensavate di ottenere sedendovi in quella piazza?». E voi gli raccontate che cercavate di denunciare il dominio delle grandi aziende, o descrivete nel dettaglio gli effetti delle politiche di aggiustamento strutturale in Mozambico, e lui magari li trova anche interessanti; ma in realtà l'unico motivo per cui ve l'ha chiesto è per poter formulare un'accusa. Deve stabilire che eravate effettivamente in piazza. Una volta su due non ricordano neppure chi è l'agente che vi ha arrestato, dove siete stati arrestati e per quale motivo. Quindi ora vi fregano. Più parlate, più sarà facile incriminarvi.

Hippie: Ed è per questo che, per quanto i poliziotti cerchino di attaccare bottone con voi, dovete limitarvi a dire una cosa sola: «Scelgo di restare in silenzio. Richiedo di parlare con un avvocato». Ripetetelo più volte, se necessario. A Seattle abbiamo scritto una canzone che cantavamo in coro nel cellulare: «Scelgo di restare in silenzio / (uh-huh, uh-huh) / Voglio parlare con un avvocato / (oh yeah, oh yeah)».

Punk: Già, questa li ha irritati moltissimo a Seattle.

Hippie: E se non volete dire neppure questo, abbiamo preparato delle spillette che potete attaccare ai vestiti, con su scritto: «Scelgo di restare in silenzio. Richiedo di parlare con un avvocato». Se vi arrestano, indicate la spilletta. La chiamiamo «Carta Vai-Subito-in-Prigione».

...

Una volta arrivati al commissariato, verrete fotografati e vi prenderanno le impronte digitali. Alcuni attivisti fanno smorfie mentre li fotografano o compiono altre azioni di disturbo, ma sappiate che si rischia la violenza. Molte persone si spalmano vaselina sui polpastrelli per alterare le impronte (ed è illegale, quindi ovviamente non vi incoraggiamo a farlo). Seriamente, però, dovete stare attenti alla vaselina, perché mescolata al gas lacrimogeno brucia moltissimo. Per questo molti se la spalmano sulla manica o sul bavero per usarla in seguito, ma io farei attenzione anche a questo.

La seconda metà dell'addestramento riguarda soprattutto la solidarietà carceraria; si svolgono vari giochi di ruolo con un cellulare della polizia improvvisato con alcune sedie. Se rifiutate di farvi identificare, dovrete aver pronta una serie di richieste in cambio del vostro nome. Una lista dei desideri ideale: che tutti siano accusati della stessa cosa (cioè lasciar cadere tutte le accuse di crimini gravi, che tendono a colpire in maniera casuale certe persone); accesso a cure mediche per i feriti o i malati; che la fedina penale resti pulita. Se proprio non vedono l'ora di liberarsi di voi, di solito otterrete quasi tutto quel che chiedete, tranne la cancellazione delle accuse gravi; ma dovrete negoziare, e in generale vi conviene iniziare creando una struttura decisionale per gli arrestati. Per esempio, mettetevi d'accordo su una persona che agisca da facilitatore per la discussione interna, e un'altra che faccia da portavoce con i poliziotti.

Poi ci sono crisi che richiederanno una reazione immediata. Per esempio, in genere la polizia ritiene di poter usare più violenza contro le persone di colore; quindi probabilmente cercherà di dividervi in base all'etnia. Uno scenario possibile: se c'è una manciata di persone di colore nel cellulare, i poliziotti potrebbero portarne via uno con accuse diverse, o addirittura picchiarlo, o farvi pensare che lo stiano picchiando, per intimidirvi. Analizziamo varie reazioni possibili, con tattiche di escalation che culminano in un movimento collettivo per far ondeggiare il cellulare (se lo si fa abbastanza a lungo si può persino rovesciare il veicolo). Quest'ultima è una misura disperata, da tentare solo se volete far sapere a tutti nelle vicinanze che sta succedendo qualcosa di molto brutto.

Rispetto alla festa di strada, potremmo dire che il cerchio si è chiuso: dall'enfasi sull'esperienza degli attivisti - soprattutto l'esperienza del piacere e della convivialità - ad azioni che tendono soprattutto a influenzare un target o un pubblico tramite la volontà di tollerare il dolore. Forse non si dovrebbe esagerare. Le azioni del 16 aprile univano entrambi gli obiettivi: in ogni grande incrocio c'erano squadre di lockdown, circondate da attivisti che si tenevano per mano, ma anche musica, balli, teatro di strada e periodiche visite di variopinti pupazzi giganti. Anche l'umore oscillava fra momenti di attesa intensa e silenziosa, quando si diffondevano le voci di un possibile attacco della polizia, a una festa, e poi di nuovo al silenzio teso.

Quasi ogni esponente della disobbedienza civile concorda sul fatto che l'obiettivo è smascherare la vera natura di un sistema iniquo di autorità. Si denuncia la violenza intrinseca del sistema rivelando precisamente cosa è pronto a fare a chi gli si oppone: anche se chi gli si oppone non alzerebbe mai un dito contro nessun altro. L'obiettivo, quindi, è chiaramente quello di sortire un effetto sull'opinione pubblica. Il principale punto di disaccordo - e i pacifisti americani sono divisi più o meno a metà su questo tema - è il come. Alcuni esponenti della non violenza insistono - come faceva spesso Gandhi - che il punto non è esercitare pressione, ma appellarsi direttamente all'umanità dell'avversario, dare un esempio che dimostri alle autorità i loro errori. Altri trovano ingenuo tutto ciò, e ritengono che il punto sia proprio esercitare una forma di «coercizione non violenta»: una forma di guerra morale analoga per certi versi a quella condotta con i picchetti. Come l'esempio del lockdown ha già abbondantemente chiarito, spesso è difficile distinguere l'uno dall'altro.¹⁰

Possiamo osservare la tensione al suo massimo allorché gli addestratori, come abbiamo visto, spiegano come comportarsi di fronte alla polizia. Da un lato, per adottare tattiche non violente un praticante della disobbedienza civile deve imparare a vedere il mondo con gli occhi del nemico. Questa è una caratteristica fondamentale di ogni addestramento alla non violenza. Naturalmente questo è anche l'atteggiamento che si adotterebbe a un'assemblea, ma la differenza non potrebbe essere più marcata. Come ho

osservato nel capitolo precedente, si può raggiungere il consenso in una comunità di eguali solo là dove non vi sia una struttura istituzionale di autorità che trasformi i partecipanti in meri rappresentanti di qualcos'altro. La polizia è precisamente la linea di confine, il punto in cui quelle strutture di autorità istituzionale - quelle con cui non si può negoziare su un piano di parità - si affermano nella vita pubblica. La polizia esegue gli ordini e si aspetta che voi facciate lo stesso. Se non obbedite, sono pronti a usare la forza. Di fatto rappresentano il muro che il potere mostra al mondo. Gli attivisti che bloccano le riunioni del Fmi o del Wto raramente si trovano di fronte a coloro che dirigono queste istituzioni; si trovano invece di fronte al volto esteriore del loro potere, ovvero la polizia. Questo significa che, anche se si adotta un paradigma puramente gandhiano, e si cerca di fare appello alla comune umanità dell'avversario, in realtà non si fa appello alla polizia ma ai suoi datori di lavoro. Di fatto, le opinioni personali dei poliziotti (per esempio) sul commercio interno tenderanno a essere molto più vicine a quelle dei dimostranti che a quelle dei banchieri, dei burocrati o dei funzionari governativi che proteggono. Questo è irrilevante. Molti poliziotti a Seattle piangevano quando gli veniva ordinato di aggredire adolescenti tranquilli e idealisti. Ma, come il nostro addestratore ha sottolineato più sopra, li hanno aggrediti lo stesso.

D'altro canto, come appare chiaro dall'addestramento, ci sono molti motivi per tentare di frenare certi

comportamenti della polizia. Questo richiede necessariamente un'identificazione immaginativa; ma il minimo possibile. Più o meno sullo stesso livello che potremmo usare se messi di fronte a un animale pericoloso: non farlo mai sentire in trappola, puntargli un faro addosso quando inizia a comportarsi in modo aggressivo, mai lasciargli credere di volergli rubare la pistola. Ogni tentativo ulteriore di identificazione immaginativa si scontra contro un muro. La maggior parte degli attivisti esperti conosce bene i diversi veicoli usati dalla polizia (si impara in fretta a riconoscerli se per esempio si passa molto tempo a fare da vedetta mentre gli altri attivisti attaccano manifesti), le attrezzature, le tattiche e la diversa efficacia delle armi, ma non ha quasi idea di cosa passi per la testa al poliziotto medio. Anzi, non credo di aver mai partecipato a una grande azione in cui non abbia sentito almeno un attivista chiedersi a voce alta cosa potesse passare per la testa dei poliziotti, chiarendo di non averne la minima idea, oppure semplicemente per dire che non gli importava. Ecco un paio di esempi di quest'ultimo caso, che mi sono appuntato:

Attivista 1: Cosa credi che pensino i poliziotti? Insomma, hanno ordine di spruzzare lacrimogeni o spray al peperoncino addosso a gente che palesemente non vuol fare del male a nessuno. Oppure, senti qua: un tizio si avvicina a un gruppo di ragazze quindicenni che stanno lì a tenersi per mano, e inizia a picchiarne una con il manganello. Cosa mai starà pensando mentre la picchia?

Attivista 2: Secondo me pensa: «Chi se ne importa, mi pagano lo stesso».

(Conversazione tra due partecipanti al blocco, 16 aprile 2000)

Black Bloc femmina, a volto coperto: Sai, ho riflettuto molto sui poliziotti e su cosa pensano di noi. E penso che in gran parte siano solo spaventati. Non hanno idea di cosa succede. Non sanno chi siamo e cosa possiamo fare. In pratica sono un mucchio di persone della classe lavoratrice, hanno paura, sono confusi come lo sarebbe chiunque altro. Non penso che dovremmo odiare i poliziotti.

Black Bloc maschio, a volto coperto: Oh, piantala.

Black Bloc femmina, a volto coperto: No, dico sul serio. Sono proletari e spaventati.

Black Bloc maschio, a volto coperto: Senti, ogni poliziotto con cui ho avuto a che fare era uno stronzo, e ogni poliziotto che ho conosciuto personalmente era stronzo anche lui. Chi se ne frega di cosa pensano?

(Conversazione tra due Black Bloc adolescenti, 20 giugno 2001)

La situazione è ancor più tesa perché quasi tutti gli anarchici sono consapevoli che, storicamente, quando gli anarchici vincono – quando le tattiche di azione diretta conducono al rovesciamento di un governo – è quasi sempre perché arriva un momento in cui la polizia si rifiuta di

sparare. Nella mia esperienza, per esempio, prima di quasi tutte le grandi mobilitazioni in città nordamericane la polizia minaccia uno sciopero, e nei circoli degli attivisti si valuta sempre la possibilità di un'alleanza. Non se ne fa mai niente, ma l'idea c'è sempre. Di qui il grande dilemma: non si può vincere contro gli avversari se ci si rifiuta di parlare con loro. D'altro canto, come osservava l'addestratore hippie, attaccare discorso con i poliziotti può essere catastrofico dal punto di vista giuridico.

Mi sembra che questo dilemma non riguardi soltanto la disobbedienza civile, ma la natura stessa dell'azione diretta. L'ideale, durante un'azione, è comportarsi come se si vivesse già in una società libera, in cui tutti possono essere trattati semplicemente come esseri umani. Poiché non si accetta la legittimità di una più vasta struttura istituzionale che assegna certi ruoli a uomini e donne - dirigenti d'azienda, guardie carcerarie, funzionari delle relazioni con le comunità locali, negoziatori del Wto e così via - ci si rifiuta di riconoscerli in questi ruoli, ma li si considera semplicemente uomini e donne le cui azioni vanno giudicate con gli stessi criteri di chiunque altro. L'inevitabile risultato è che queste persone sono viste partecipare a scandalosi atti di violenza. Il corollario è che andrebbero trattati come individui capaci di trascendere il proprio ruolo; ma qui il fatto stesso che agiscano per conto di una struttura istituzionale violenta lo rende quasi impossibile.

A volte si assiste allo stesso dilemma in tribunale. Ecco per esempio un estratto dal manuale di addestramento alla

disobbedienza civile di Act Up:

Alcuni manifestanti rifiutano di cooperare in parte o in tutto con le procedure giudiziarie; rifiutano di rispondere alle accuse, di farsi assegnare un avvocato, di alzarsi in piedi in aula, di parlare con il giudice in quanto simbolo dell'autorità giudiziaria (e gli si rivolgono invece come a un essere umano), di testimoniare o di chiamare testimoni. Possono rivolgere un discorso all'aula o semplicemente sdraiarsi sul pavimento o tentare la fuga. Le punizioni per questa non cooperazione possono essere severe, perché molti giudici interpretano questi atti come un affronto personale oltre che come un oltraggio alla corte. Alcuni giudici invece chiudono un occhio su questi comportamenti o cercano di comunicare con i manifestanti.¹¹

Come si può immaginare, questa strategia è estremamente rischiosa. Sono pochi a spingersi a tanto durante un processo vero e proprio, per quanto la logica dell'azione diretta lo consideri il comportamento migliore. Illustra inoltre il confine incerto fra azione diretta e disobbedienza civile: fino a che punto l'obiettivo sia semplicemente accettare con serenità le punizioni inflitte dallo Stato, in modo da esibire il suo apparato coercitivo, e fino a che punto l'obiettivo sia insistere sul proprio diritto ad agire come se l'apparato non esistesse. Si può dire che, all'atto pratico, quasi nessuno adotta soltanto uno dei due approcci. È sempre una miscela.

QUINTO ESEMPIO: AZIONE DEI BLACK BLOC

Afferma la pagina web «Black Blocs for Dummies» di Infoshop.org:

Un Black Bloc è un insieme di anarchici e gruppi di affinità anarchici che si riunisce per una particolare azione di protesta. La composizione del Black Bloc cambia da un'azione all'altra, ma gli obiettivi primari sono offrire solidarietà di fronte a uno Stato di polizia repressivo ed enunciare una critica anarchica dei temi su cui verte la protesta.¹²

Un Black Bloc, quindi, è una tattica. Non è, come molti sembrano ritenere, un gruppo o un'organizzazione.

Le tattiche dei Black Bloc sono nate in Germania, nel movimento squatter degli anni Ottanta. Era essenzialmente un modo per garantire l'anonimato: i giovani anarchici che difendevano gli squat dagli attacchi della polizia, o partecipavano a marce o raduni, indossavano tutti le stesse maschere da sci nere e gli stessi giubbotti di pelle nera. Il nome «Black Bloc» pare sia stato inventato dai media tedeschi, o secondo alcuni dalla polizia tedesca. Si è affermato perché molto efficace visivamente: mille persone vestite di nero, in formazione compatta, spesso tenendosi a braccetto, o precedute e affiancate da striscioni che fanno anche da scudi, con bandiere rosse e nere, era un'immagine che restava impressa. Anche se il Bloc non fa altro che marciare, la sua presenza conferisce una certa

concretezza all'anarchismo e al suo potere di radicalizzare una marcia o inasprirne le tattiche. In Europa, le tattiche dei Black Bloc si diffusero ben presto oltre i confini della Germania, e alle grandi manifestazioni i bloc finiscono per ingaggiare aspre battaglie contro i fascisti o la polizia.

Gli anarchici americani iniziarono a sperimentare la tattica del Black Bloc durante le proteste contro la Prima guerra del Golfo nel 1991 e 1992 (durante una di queste manifestazioni gli anarchici spaccarono le vetrine della Banca mondiale, un'impresa mai più ripetuta). Sarebbe ingannevole tuttavia vedere i Black Bloc nordamericani semplicemente come una trasposizione del modello europeo; ci sono differenze importanti. Alcune di ordine stilistico: gli americani hanno sostituito i giubbotti di pelle con felpe con il cappuccio (nere), derivate dalla cultura skater punk della West Coast; al posto delle maschere da sci ci sono spesso bandane nere. E soprattutto, sono molto diverse le aspettative riguardo alla violenza. In quasi tutte le grandi città d'Europa sono attivi movimenti fascisti che vedono negli anarchici, quasi come negli immigrati, i loro nemici naturali. Essere apertamente anarchici e vivere all'insegna della non violenza, dunque, significa essere disposti a rischiare la vita ogni giorno; o almeno a rischiare pestaggi frequenti.¹³ Negli Stati Uniti, la maggioranza degli anarchici ha la fortuna di vivere in luoghi relativamente isolati da questi pericoli. Quindi, se in Europa un certo grado di violenza è più o meno attesa, negli Stati Uniti i Black Bloc sono riusciti a sviluppare la versione forse più aggressiva

possibile della non violenza. In sostanza, la parola «violenza» è interpretata nel senso di causare un danno, un dolore o una sofferenza a un altro essere umano. I Black Bloc non attaccano esseri viventi, ma sono disposti a impiegare tattiche molto più ostili degli altri attivisti: per esempio prendersi a braccetto per respingere la polizia, o anche, come all'A16, premere contro la polizia con recinzioni a maglia metallica; erigere barricate con cassonetti, distributori di giornali e altri relitti stradali; e persino praticare «dis-arresti» riprendendosi gli arrestati dalle mani della polizia e tagliando loro le manette. E ovviamente impiegano anche un repertorio di atti puramente simbolici: graffiti, colpi sferrati ai lampioni, bandiere bruciate (o bandiere rosse e nere issate al posto di quelle ufficiali).

Eppure, per chi ha preso parte a queste azioni, l'elemento cruciale è il senso di autonomia creato dall'enfasi sulla solidarietà e la difesa reciproca. Quando si entra in un Black Bloc ci si rende indistinguibili da tutti gli altri partecipanti. Di fatto si afferma: «Ogni atto compiuto da ciascuno di noi potrebbe essere stato compiuto da me». Allo stesso tempo sapete che ciascuno di quegli altri partecipanti vi guarda le spalle, vi protegge, e che mentre tutti cercano di evitare l'arresto l'unica situazione in cui quasi tutti sono pronti a rischiarlo è per impedire che siate arrestati voi. È precisamente questo che, agli occhi di molti, rende così liberatorie le tattiche dei Black Bloc: è un modo per creare un istante fuggevole in cui l'autonomia è reale e immediata, un brandello di territorio affrancato in cui le

leggi e il potere arbitrario dello Stato non valgono più, in cui siamo noi a tracciare le linee di forza. Riuscire a farlo senza violare i principi della non violenza è naturalmente molto difficile; ed è oggetto di infiniti dibattiti.

Questi dibattiti, o almeno i più celebri, vertono sul tema della distruzione della proprietà privata, una pratica in cui i Black Bloc indulgono periodicamente. Qui l'affermazione più famosa è probabilmente quella del «Black Bloc Communiqué» pubblicato dall'Acme Collective dopo le azioni contro il Wto a Seattle:

La proprietà privata va distinta dalla proprietà personale. Quest'ultima si basa sull'uso, mentre la prima si basa sul commercio. La premessa della proprietà personale è che ciascuno di noi possiede ciò di cui ha bisogno. La premessa della proprietà privata è che ciascuno di noi ha qualcosa che qualcun altro vuole o di cui qualcun altro ha bisogno. In una società basata sui diritti di proprietà privata, chi è in grado di accumulare in maggior quantità ciò che gli altri vogliono o di cui gli altri hanno bisogno esercita il maggior potere. Per estensione, esercita un maggior controllo su ciò che gli altri percepiscono come esigenze e desideri, solitamente nell'interesse di un maggiore profitto per sé.

Affermiamo che la distruzione della proprietà non è un'attività violenta a meno che non distrugga vite e non provochi dolore. In base a questa definizione, la proprietà privata - in particolare quella delle grandi aziende - è

infinitamente più violenta di ogni azione condotta contro di essa.

Ne consegue che distruggere un Suv nella concessionaria è un atto legittimo, ma distruggerne uno che è diventato il mezzo di trasporto personale di qualcuno è illegittimo; rompere la vetrina di uno Starbucks o di una Niketown è legittimo, ma rompere la vetrina di una caffetteria o un negozio di scarpe a conduzione familiare è rigorosamente proibito. In generale, queste restrizioni sono osservate in maniera scrupolosa. Quando la distruzione di proprietà privata avviene, gli obiettivi sono individuati in anticipo e spesso vengono esplicitate le motivazioni: per esempio, durante le azioni di Québec City un gruppo di affinità distrusse una stazione di rifornimento di proprietà di Dutch Shell e vi lasciò il graffito: «Alla memoria di Ken Saro-Wiwa».

Poiché l'opinione pubblica identifica così strettamente i Black Bloc con la distruzione di proprietà, è importante sottolineare che questo non è il loro obiettivo principale. Anzi, la maggioranza dei Black Bloc non adotta affatto questa tattica. Il vero obiettivo è radicalizzare tattiche e messaggi e, sempre più, offrire sostegno ai manifestanti meno esperti e più vulnerabili. Di qui la decisione esplicita del «Blocco rivoluzionario anticapitalista» che all'A16, appena quattro mesi dopo Seattle, stabilì di non distruggere proprietà ma di limitarsi a sostenere i lockdown. Il «Blocco rivoluzionario antiautoritario» (Raab) che partecipò alle azioni in occasione della convention repubblicana a

Philadelphia il 1° agosto 2000 sferrò alcuni attacchi limitati alla proprietà - soprattutto auto della polizia e altri simboli dell'autorità statale - ma allo scopo primario di distrarre la polizia allontanandola dai lockdown. Il resoconto che segue ricostruisce la mia esperienza di quel blocco anche se, come quasi tutti gli esempi che sto portando, tenderà almeno in parte a uscire dal seminato.

Non ho partecipato alla pianificazione del Raab di Philadelphia, e vi sono entrato quasi per caso. All'epoca lavoravo con il R2k Media Collective, ed ero stato inviato sulle strade per riferire sulle azioni ai portavoce degli attivisti che cercavano di fornire ai grandi media un'informazione corretta sugli eventi della giornata. Poco dopo il mio arrivo a Logan Circle ho incontrato una piccola colonna di una cinquantina di anarchici «in black bloc»¹⁴ che si spostavano verso sud all'incrocio tra la Diciottesima e la Frank, e ho deciso di unirmi a loro.

Appunti sul campo, 1° agosto 2000, 15.55, una giornata afosa

Manifestazione contro la convention del Partito repubblicano, centro di Philadelphia

La colonna è composta da una cinquantina di persone, quasi tutte vestite di nero, quasi tutte a volto coperto. Il 60 per cento sono uomini, il 40 donne. Ci sono pochi poliziotti in giro: solo tre all'angolo che svolta su Logan Square. C'è però un cameraman del telegiornale che li segue.

All'inizio marciano declamando lo slogan «2,4,6,8 / Fuck the police state!», «1,2,3,4 / Eat the rich and feed the poor!», «5,6,7,8 / Organize to smash the state!». Dopo un po' qualcuno inizia altri slogan, e tutti lo seguono: «Fotti lo stato di polizia!», «Divora i ricchi e sfama i poveri!», «Organizziamoci per fare a pezzi lo Stato!». ¹⁵

Nel pomeriggio, alle 16, inneggiando «Chiudeteli! Chiudeteli!» iniziamo una tortuosa peregrinazione nelle strade a nord del municipio, trascinando in strada distributori di giornali e bidoni dei rifiuti per bloccare il traffico, trasportando cassonetti per assemblare barricate d'emergenza, declamando slogan, chiedendo ai passanti di unirsi a noi, ma senza mai fermarci troppo a lungo... Quelli del Bloc sembrano di età compresa tra i sedici e i venticinque, con alcuni attivisti più anziani; alcuni portano bandane rossonere. In realtà non si tratta tecnicamente di un «Bloc», come mi spiega qualcuno, dal momento che le tattiche classiche dei Bloc richiedono di disporsi in un quadrato protetto ai lati da striscioni (o scudi). Questo somiglia più a uno «sciame». L'idea è di restare sempre in movimento.

Un tizio ci accompagna in bicicletta, a volto scoperto, e ha con sé una videocamera. La gente gli grida contro credendolo un poliziotto. Lui continua a negare. «Sai, tra i capelli rasati e la corporatura atletica somigli a un poliziotto, in effetti», gli faccio osservare. «Che posso farci? Sono nell'esercito!»

Amy, una giornalista dell'Imc che era già con loro quando sono arrivato, mi dice che il gruppo si stava dirigendo verso il Four Seasons di Logan Circle e aveva iniziato a barricare la strada quando la polizia si è mossa contro di loro; sono fuggiti subito. Questo è successo appena prima del mio arrivo. Quando percorriamo la Diciottesima diretti al punto d'incontro con il resto del Bloc, veniamo intercettati e subito seguiti da uno squadrone di poliziotti in bicicletta, forse una dozzina. Ci facciamo largo nelle strade anguste, ove possibile andando contromano nelle strade a senso unico, quasi deserte, ma anche i poliziotti in bici stanno violando il codice della strada.

La situazione si complica all'incrocio della Diciassettesima con la Walnut, il primo punto in cui incontriamo traffico intenso. Tre attivisti mascherati saltano in strada e cercano di bloccare un autobus fermo. È piuttosto facile: basta sollevare uno sportello sul retro del veicolo, dove si trova un interruttore che spegne il motore. [Il mio amico Brad spiega in seguito: «In realtà non è neppure danneggiamento di proprietà, stai solo spegnendo il motore».] Gli autobus fermi, ovviamente, creano barricate naturali. In pochi secondi però accorrono circa ventidue poliziotti in bici: i tre fuggono, i poliziotti li inseguono. Di lì a poco cinque attivisti finiscono imprigionati contro un muro appena a nord dell'incrocio. Una dozzina di poliziotti salta giù dalle bici, li atterra e li ammanetta dietro la schiena con manette di plastica,

mentre gli altri dispongono rapidamente le mountain bike a formare una specie di recinto.

Tutto si ferma. I ragazzi del Black Bloc si disperdono nella strada, si sfilano le maschere e tirano giù le bandane, valutano la situazione. Siamo solo il doppio dei poliziotti, una superiorità numerica insufficiente per tentare un «dis-arresto». Io premo furiosamente i pulsanti sul cellulare che ho preso in prestito, cercando di contattare quelli della Legale. Sento solo il segnale di occupato o la segreteria telefonica.

«Volete qui la Legale?» chiedo a qualcuno di coloro che stanno valutando la situazione. «Sì, sicuro.» «E i media?» «Certo.»

Riesco a contattare l'Imc, e cerco di convincerli a chiamare la Legale e la Medica per conto mio. Amy sta intervistando un pedone perplesso in giacca e cravatta. Una signora afroamericana - che poi scoprirò essere un'attivista newyorkese di nome Lucinda - ci raggiunge e descrive la scena dietro le biciclette: «Uno di loro si lamentava perché le manette erano troppo strette. Quindi giele hanno strette di più.» Un altro degli arrestati, scopriamo, è un fotografo dell'«US News and World Report», indossa una felpa nera ma non è mascherato; a quanto pare non si sta sforzando di convincere i poliziotti che è un giornalista.

Va avanti così per almeno dieci minuti. Passo un po' di tempo a chiacchierare con Lucinda. Parla dei nipoti. Le

dico: «Sai, oggi stavo pensando che un giorno potrei raccontare di oggi ai miei nipoti, mentre...». E lei: «Già, mentre io posso raccontarglielo subito». Alla fine arrivano i medici. Poi qualcuno della Legale. A questo punto ciò che rimane del Black Bloc si riunisce per conferire e decide che non c'è altro da fare qui. È tempo di marciare verso sud, verso il punto d'incontro. Quasi subito, però, incrociamo un vero e proprio esercito di manifestanti diretti a nord, in un corteo per Mumia. Hanno striscioni rossi con scritto «Mumia libero» e molti esponenti della Slam in testa, e almeno un capannello di persone con magliette e cappellini gialli.

D'un tratto, tutto cambia. Siamo in maggioranza schiacciante. Dopo una rapida consultazione iniziamo tutti a marciare verso la fortezza di biciclette, dove gli arrestati stanno per essere caricati su un cellulare che si è appena fermato sul lato nord. La polizia viene immediatamente accerchiata. Una bomba d'inchiostro rosso macchia il muro appena sopra di loro. Un fumogeno atterra pochi metri più a nord, dove un altro capannello di poliziotti difende il cellulare. Si scopre che siamo in ritardo di pochi istanti: sono appena riusciti a far salire gli arrestati sul veicolo, rendendoci quasi impossibile l'impresa di liberarli. E così una folla inferocita circonda e blocca il veicolo. «FANCULO!» gridano due ragazzini mascherati ai poliziotti, a venti centimetri dalle loro facce. I poliziotti sembrano terrorizzati. Il Bloc avanza gridando; non potrebbe apparire più minaccioso di così se non sferrando

un attacco fisico. Mentre ci allontaniamo vedo che la polizia ha almeno un ferito, in un certo senso: un agente insolitamente grasso è a terra, probabilmente svenuto per la tensione e il caldo. Altri due lo sventolano e gli fanno annusare i sali.

Alla fine andiamo al punto d'incontro, lungo la Sedicesima e la Market, dove tre colonne di Black Bloc dovevano convergere. Gli altri sono già lì, mescolati ai sostenitori di Mumia, tre persone sui trampoli vestite da uccelli rossi e gialli, e alcuni membri del Revolutionary Anarchist Clown Bloc: alcuni in parrucche arcobaleno, altri su biciclette alte un metro e mezzo, altri che cantano e suonano strumenti improvvisati. Sono così tanti che non si vede la fine. Siamo letteralmente migliaia.

ORE 16.55 - Ci spostiamo lungo la Sedicesima, poi sulla Quindicesima, tra la Ranstead e la Market, girando intorno al centro città. È una folla composita, certamente non sono tutti Black Bloc. Quelli della Cd per Mumia in maglietta gialla sono in testa al corteo, seguiti da una massa di anarchici e poi dal contingente della Brigata giovanile comunisti rivoluzionari (in identiche magliette nere e maschere rosse), accompagnati da altri di un gruppo maoista alleato di nome Refuse & Resist. Poi una squadra di percussionisti. Quelli di Mumia sembrano suggerire la maggior parte degli slogan, che si alternano tra «Siamo in fiamme, non ce la facciamo più» e un più solenne ma altrettanto ritmato «Mattone dopo mattone, muro dopo muro, Libereremo Mumia Abu Jamal».

A un certo punto ci fermiamo sotto il monumento all'ex capo della polizia di Philadelphia, e famigerato sindaco di destra - Frank Rizzo. Alcuni gli disegnano baffetti alla Hitler e apportano altre aggiunte strategiche alla statua, che già di suo sembra avere la mano alzata in un saluto nazista. Svoltiamo su Broad Street, declamando: «Stop al capitalismo!» e passiamo davanti al grande ufficio bianco del procuratore distrettuale, in un vecchio edificio dello Ymca vicino al municipio. L'ufficio del procuratore è uno degli obiettivi preselezionati. Viene inondato di gavettoni pieni di vernice rossa, mentre figure mascherate decorano i muri circostanti con graffiti e slogan legati al caso Mumia («Nuovo processo per il giudice Slater», «A morte il governatore Ridge»). Stranamente non c'è l'ombra di un poliziotto.

Ora ci dirigiamo a nord lungo Broad Street, passando per Cherry Street. Di nuovo, quelle piccole squadre di poliziotti che incontriamo sembrano disperatamente in minoranza e accerchiate. Intorno alle 17.20 vediamo a est un gruppo di poliziotti a cavallo - polizia di Stato, pare - ma neanche loro accennano a interferire.

Ormai metà dei muri che vediamo sono ricoperti di slogan: gli autobus portano la scritta «Il capitalismo uccide!» e le A cerchiate, simbolo degli anarchici, sono ovunque. I membri di un gruppo di affinità hanno portato bobine di nastro giallo, identico a quello usato dalla polizia per recintare la scena di un crimine ma con la scritta «Mumia 911»: cercano di usarlo per isolare un incrocio.

Gradualmente altri elementi escono dal corteo e resta solo il Black Bloc, più alcuni fedelissimi tra cui io: fra le settecento e le novecento persone. È difficile farsi un'idea chiara dei numeri perché siamo in perenne movimento. I poliziotti sono ancora pochi e non oppongono resistenza. Quando passiamo per la seconda volta davanti al municipio, verso le 17.30, incontriamo un posto di blocco ma i poliziotti che lo controllano sono spariti nel nulla. Ci dirigiamo a sud sulla Cherry, qualche minuto dopo, e qualcuno buca le ruote di una lunghissima limousine: tutti sono convinti che servisse a trasportare i delegati repubblicani. Poco dopo ci ritroviamo su un largo viale con cinque o sei volanti della polizia, vuote, al centro della strada. Due o tre poliziotti a un posto di blocco svaniscono alla vista di mille anarchici che corrono verso di loro, e mentre quasi tutti smettiamo di declamare slogan («El pueblo unido...» in inglese e in spagnolo, «Non c'è potere come il potere del popolo, perché il potere del popolo non si ferma») e alcuni di noi recintano gli incroci vicini con il nastro giallo per Mumia, altri gruppi di affinità si avventano sulle macchine della polizia: rompono i vetri, bucano le gomme, scrivono slogan.

La stessa cosa succede all'incrocio tra la Jfk e la Broad. Dozzine di volanti vengono sistematicamente distrutte.

ORE 17.45 - Siamo ripartiti. «Restiamo uniti, gente!» «State compatti.» Il problema principale, in ogni azione dei Black Bloc, è come tenere tutti uniti nel corso del tempo. Appena il Bloc inizia a frammentarsi perde il vantaggio

tattico. La strategia delle forze dell'ordine, invece, sarà sempre quella di aspettare di avere una concentrazione di forze sufficiente per incunarsi nel Bloc e spaccarlo. Quel momento evidentemente non è ancora arrivato. Ci fermiamo, ancora a sud non lontano dal municipio, cerchiamo di raccogliere le forze. Alcuni ne approfittano per strappare le bandierine appese intorno alla piazza e farne un piccolo falò. Appare Brooke, mano nella mano con il fidanzato: «Guarda, i cavalli!» esclama, indicando i poliziotti statali che iniziano a farsi più numerosi. «Quando arrivano i cavalli, ricordate di infilarvi tra le macchine.»

Brooke scompare: non è una grande fan delle tattiche dei Black Bloc, in linea di principio.

Un altro gruppo di volanti della polizia abbandonate: i Black Bloc saltano sui tettucci, tagliano le gomme, lanciano gavettoni di vernice dentro i finestrini mentre altri erigono barricate di emergenza. Ma si sta già diffondendo la voce che è in avvicinamento un grosso squadrone di poliziotti in bicicletta. Vicino all'incrocio tra la Sedicesima e la Arch il Bloc viene diviso. Non so bene come sia successo, ma sembra che mentre iniziavamo ad allontanarci i poliziotti ci abbiano raggiunti da due direzioni: varie centinaia a piedi da sud, altri in bicicletta da davanti, per separare la testa del corteo. Gettano a terra le bici e saltano addosso ai manifestanti, buttandoli a terra. (in seguito vengo a sapere che un membro della squadra medica è rimasto gravemente ferito e altri tre

sono stati arrestati). Una colonna di circa duecento persone, tra cui giornalisti, manifestanti e semplici osservatori, è rimasta in trappola a fianco di un corteo di poliziotti in bici, la prima linea si è presa a braccetto e ha iniziato ad avanzare sui poliziotti per tentare un disarmo. I poliziotti hanno preso tutti a manganellate. Ma il gruppo più numeroso, tra cui c'ero anch'io, si era già spostato più avanti, senza idea di cosa stesse succedendo.

ORE 18, INCROCIO TRA LA DICHIOTTESIMA E LA VINE
- Ci fermiamo per valutare le prossime mosse. Siamo meno numerosi di prima: sappiamo di essere stati divisi ma nessuno sa bene come sia potuto succedere. Un miniconsiglio dei portavoce si riunisce mentre gli altri iniziano a recintare l'incrocio con il nastro e a posizionare cassonetti come barricate. I membri di un gruppo di affinità che avevano cercato di rimuovere un pezzo di recinzione metallica da un vicino cantiere corrono indietro e annunciano che sta arrivando una colonna di poliziotti in bicicletta. Un altro squadrone di polizia - non sappiamo quanto numeroso, probabilmente non molto, ma dall'aria arrabbiata - attacca un gruppo di persone che stanno spostando cassonetti e ne getta a terra più d'uno, prendendoli a calci e a manganellate. Il consiglio dei portavoce si dissolve. Ce ne andiamo.

Inizia l'inseguimento: il Bloc, ancora composto da varie centinaia di persone, è rincorso per mezza città da un vero esercito di poliziotti in bicicletta. La polizia ha finalmente radunato le forze. Si viene a sapere che il capo della polizia

Timoney aveva deciso di ignorarci per gran parte della giornata, immaginando – giustamente – che l’azione fosse pensata soprattutto come diversivo, per allontanare la polizia dai lockdown all’altro capo della città. Infine, a quanto pare, hanno sgomberato i blocchi nelle principali strade del centro e ora muovono contro di noi. La loro tattica anche stavolta è dividerci, o almeno tagliar via pezzi del gruppo per malmenarli e arrestarli.

Qui i miei ricordi si confondono, ma spiccano singoli momenti vividi: la sensazione di una mano calda sullo stomaco quando una ragazza Black Bloc preoccupata mi trattiene per impedirmi di imboccare una strada non sicura; il momento in cui scavalco la barriera di un parcheggio; l’intuizione che non mi ero mai reso conto di saper correre così veloce.

«Questo è un vicolo cieco, sarebbe molto stupido.» «Restate uniti!» «Oh no, siamo fottuti!» «No no, possiamo scappare, dobbiamo solo prendere velocità.» In alcuni momenti correvamo davvero veloci, imboccando strade laterali, cercando di sfruttare lotti deserti e sensi unici. A un certo punto mi è squillato il telefono, l’ho sentito e ho risposto, probabilmente perché lo tenevo già in mano. Era Nat, una mediattivista più anziana che voleva aggiornamenti. Le ho detto che eravamo inseguiti da poliziotti in bici, da qualche parte verso la Chestnut o la Ransom. «Puoi darmi la tua posizione esatta?» ha chiesto lei. «Be’, potrebbe essere difficile, dato che al momento sto correndo più forte che posso.» Lei ha riso e mi ha detto di

richiamarla più tardi. L'ultimo episodio che ricordo è di aver attraversato un parcheggio in diagonale mentre i poliziotti bloccavano già una strada e arrivavano in forze da un'altra. Dev'essere stato poco a ovest del municipio, perché poco dopo, verso le 18.15 o le 18.20, ci siamo ritrovati sulla gradinata che porta a Penn Square, un'enorme piazza rialzata a sud rispetto a essa, dove finalmente abbiamo potuto fermarci a prendere fiato e a cercare rifugio, perché credevamo che i raduni fossero consentiti a Penn Square, e i poliziotti non ci mettersero piede. O così sembrava.

ORE 18.25, IN TRAPPOLA - Quello che troviamo non è propriamente un raduno, ma quel che ne resta. C'è un palco e un microfono a volume altissimo, un oratore che nessuno sembra ascoltare, volantini e dépliant di vari gruppi marxisti (noto un libro intitolato Che Guevara parla ai giovani), una quarantina di persone in tutto. C'è Lucinda, che mi dà una bottiglietta d'acqua quando mi vede sudato e accaldato. Brad sta raccontando storie ad alcuni attivisti più anziani accanto al muro. Tiro fuori il telefono per fare rapporto e mi trovo quasi immediatamente accostato da un uomo sulla trentina, con l'aria un po' svampita, un cappellino da baseball e una maglietta dell'Aclu.

«Posso usare il tuo telefono?» mi chiede. «Sono un osservatore legale e devo fare rapporto. Sono appena stato picchiato dalla polizia.» Si allontana per fare una chiamata, poi racconta la storia. Era di stanza tra la

Quattordicesima Strada e la Jfk, dove diciotto persone si erano sedute a bloccare la strada. Erano state immediatamente circondate dai poliziotti in bici; i funzionari degli affari civili erano apparsi per minacciare tutti di arresto se non se ne andavano da lì. L'uomo osservava da vicino, prendeva appunti, mentre la polizia portava via gli attivisti uno per uno; poi all'improvviso uno dei poliziotti gli si era avvicinato e l'aveva colpito con forza al volto. Non si era neppure tolto il numero di matricola.

Nel frattempo è arrivato Brad. «Ti è andata bene che hai la maglietta dell'Aclu, altrimenti ti avrebbero arrestato per aggressione a pubblico ufficiale.» Spiega che succede sempre così: se un poliziotto dà di matto a metà di un evento pacifico e prende a pugni qualcuno senza motivo, allora gli altri poliziotti devono arrestare la vittima per aggressione, perché altrimenti non avrebbero giustificazioni per l'accaduto.

Brad, che solitamente è di un'allegria trascinate, al momento non è di ottimo umore. Non ha fissa dimora e da una settimana vive nel magazzino dei pupazzi. Era in giro a fare la vedetta in bici quando i poliziotti hanno fatto una retata, ma ora ha perso tutti i suoi averi. «Hanno preso l'attrezzatura per la pioggia, tutto quanto» racconta. «Pensi di riuscire a riprendertela?» «Be', se uno è disposto a restare in città e insistere molto, a volte c'è una piccola possibilità. Ma probabilmente l'hanno già buttata in un compattatore di rifiuti.»

Prima non c'era polizia nella piazza; ma al mio arrivo

noto che hanno immediatamente iniziato a bloccare tutte le uscite. Ora ci sono due file di poliziotti a ogni varco d'accesso. A quanto pare, chi comanda ci vuol tenere recintati e aspetta ordini per tentare un arresto di massa.

ORE 18.35 - Mezza dozzina di anarchici si è piazzata in cima a un furgone del Septa (l'autorità dei trasporti pubblici di Philadelphia) sul lato est della piazza, con bandiere rossonere e uno striscione che dice «Basta al dominio delle aziende». Stanno anche cercando varchi nello schieramento di polizia, ma non li trovano.

ORE 18.40 - Venti o trenta Black Bloc si riuniscono a sudest della piazza, formano un mini-consiglio dei portavoce, cercano di elaborare un piano. Gradualmente ne arrivano altri, finché non sono un centinaio. Iniziano a gridare «Anarchia è libertà», poi marciano per andare a schierarsi di fronte alla polizia. Più che altro sembra un tentativo di trovare punti deboli nello schieramento avverso; marciano avanti e indietro.

Un gruppo di affinità vestito di nero è raccolto all'ombra a mangiare pita e mele. Sguardi impazienti quando passiamo davanti a loro. «Scusate, sono davvero troppo stanco per questa roba» dice uno di loro facendo spallucce.

ORE 18.55 - Non c'è via d'uscita. Sta diventando molto deprimente. Di sicuro non abbiamo i numeri per un attacco che possa fare breccia nelle loro file. Un certo numero di persone è riuscita a passare, singolarmente, ma

per il resto dei manifestanti non sembra esserci altro esito possibile che un arresto di massa. Sto valutando la possibilità di passare anch'io: d'altronde non faccio parte di alcun gruppo di affinità e non vedo motivi validi per farmi arrestare. Dovrei solo abbottonare la mia bella camicia rossa button-down per coprire la maglietta con il simbolo dell'anarchia, e potrei spacciarmi per un giornalista.

SALVATI – Il Circus Bloc arriva proprio in quel momento. In realtà l'avanguardia è quella strana squadra che chiamano «Capre con il diritto di voto»: sei tizi in bicicletta con camicia e gilet bianco, e tre di loro hanno enormi teste di capra in cartapesta. Si affiancano direttamente alle linee di polizia, si posizionano giusto in mezzo, e un istante dopo intonano un rap a cappella. «Vedi cosa si può fare con un pupazzo?» osserva Brad, con ammirazione, iniziando a tornare di buonumore. «Nessun altro la passerebbe liscia.»

Il Bloc inizia subito a raccogliersi all'altro lato della linea di polizia, di fronte alle capre. Ne approfitto per spostarmi lì anch'io: mi abbottono la camicia, prendo un bloc notes da giornalista, chiedo a una poliziotta di farmi passare per poter vedere meglio le capre. Passo proprio mentre...

ORE 19.15 - ... appare il Revolutionary Anarchist Clown Bloc! Con le tre bici giganti e vari monocicli, cantando «Di chi è il circo? È nostro!» o anche solo «Democrazia? Ah! Ah! Ah!»,

Nello stesso gruppo arrivano i Billionaires for Bush or Gore, vestiti in appariscenti smoking e abiti da sera. In testa c'è un tizio di Rts che ho conosciuto a New York: è in frac, su uno skateboard, e soffia bolle di sapone. Anche loro hanno slogan su misura: «Viva la plutocrazia! Abbasso la democrazia!» e «Di chi sono le suite? Sono nostre!». Alle 19.25 i pagliacci sono davanti alla polizia; o lo sarebbero, se i Billionaires non si fossero schierati per tentare di impedirglielo. Prosegue la litania dei meta-slogan dei pagliacci («Botta! Risposta! Botta! Risposta!» o «Slogan di quattro parole! Slogan di quattro parole!»). Diversi pagliacci iniziano ad attaccare con martelli di gomma i Billionaires, che si rotolano a terra gridando. La polizia sembra sempre più confusa. Una fila di poliziotti a cavallo resta a una decina di metri di distanza, senza far niente, a guardare. I giornalisti accorrono.

I pagliacci iniziano una danza buffa, al ritmo di «Anarchia per tutti. Siamo qui per renderla divertente!». Il leader dei Billionaires, un certo Phil T. Rich (Ricco Sfondato), si fa avanti per scacciarli: «Buon Dio, perché non fate qualcosa di utile con le vostre vite? Andate a trovare qualcuno che lavori per voi!». A questo punto vari Billionaires si avvicinano ai poliziotti e cercano di stringere loro la mano; due Billionaires hanno mazzette di soldi falsi e cercano di infilarli in mano e in tasca ai poliziotti, ringraziandoli a voce alta per la soppressione del dissenso. Due poliziotti vengono aggrediti dai pagliacci, altri poliziotti fanno per intervenire ma vengono fermati

fisicamente dai compagni. Nella confusione che segue, il Black Bloc si dà alla fuga.

ORE 21.15 (MOLTO PIÙ TARDI) - Quel che resta del Bloc si è ritirato in piccoli gruppi in giro per la città, nelle aree in cui si sono svolti i lockdown, terminati ormai da tempo; battono contro i lampioni, si fermano a suonare i tamburi, a ballare o a scrivere graffiti, e i poliziotti in auto e in bicicletta sono sempre alle loro calcagna. Alla fine, stanco dopo ore a fare come il gatto e il topo, il mio gruppo si ricongiunge con una densa folla di altri attivisti davanti al Quaker Center. Ci sono giornalisti ma cerchiamo di ignorarli.

Poi una giovane donna robusta e vestita di nero ci raggiunge facendosi strada a gomitate tra i giornalisti. «Ehi, ehi, ehi!» (Lo ripete tre volte fino ad avere l'attenzione di tutti.) «Mi sentite tutti?» Mormorii di assenso. «È stata una giornata bellissima, cazzo. Ora siamo stanchi. Cinquecento persone sono state arrestate e sono trattenute in vari luoghi della città. L'unico modo che ci venga in mente per aiutarli è radunarci al Cec e tenere un consiglio dei portavoce domattina alle sette e mezza. Dunque, per ora: andate a dormire. Domani possiamo fare solidarietà carceraria, andare al Convention Center, fare tutto quello che vogliamo. Ma ora stare qui è inutile. Andiamo a fare una doccia, dormiamo un po'. Facciamo sesso. Facciamo... tutto il necessario per poterci svegliare domattina e tornare qui. Vi voglio davvero bene. Siamo stati FANTASTICI oggi. Ma ora non ci è rimasto niente da

fare. Mi raccomando: state attenti. Non mettetevi in pericolo. Se andate a casa, fate attenzione e state all'erta. Andate almeno in due. I poliziotti in bicicletta sono ovunque e sappiamo tutti che fermeranno le persone sole. Voglio rivedervi tutti qui domani. D'accordo?»

Miriam, che è qui con una piccola squadra della Dan, strilla: «Abbraccio di gruppo!» e una trentina di persone si stringe ridendo. L'atmosfera è di gioia e soddisfazione, poi ci separiamo. Io torno all'Imc.

Questo resoconto, com'è evidente, non si limita a parlare del Black Bloc ma spiega come ci si sente a farne parte: l'esaltazione, il senso di libertà alternato a momenti di rabbia, gioia, panico, entusiasmo ed disperazione. Soprattutto, però, nel parlarne a cose fatte, tutti tendono a sottolineare la stessa cosa: l'esperienza dell'autonomia, l'occasione anche solo per un istante di occupare uno spazio fuori dal Loro controllo, in cui le uniche regole sono quelle generate collettivamente dal gruppo; e in cui si avverte, in pari grado, la certezza di potersi fidare, la consapevolezza che chiunque sia dietro di te ti guarda le spalle.

È per questo che le azioni dei Black Bloc sono viste da molti partecipanti come l'esempio più puro di azione diretta: l'equilibrio perfetto tra un'esperienza collettiva di libertà (come per esempio nelle azioni carnevalesche) e il confronto diretto con le autorità. A essere sottovalutati o anche ignorati sono i consueti intermediari: «l'opinione pubblica».¹⁶ Ma naturalmente è proprio questo a rendere

diretta l'azione.

Se la disobbedienza civile si basa sul rendersi inermi in modo spettacolare davanti alla polizia, e sull'eroismo nel sopportare la violenza che ne consegue, le tattiche dei Black Bloc sottolineano invece la protezione reciproca. I Bloc sono masse di eguali, ciascuno dei quali rischia di essere preso dalla polizia solo per impedire l'arresto dei compagni o per liberarli. Tutti concordano che i Black Bloc non attaccano per primi un'altra persona. Nella misura in cui c'è dibattito tra i partecipanti, verte sul fatto che la violenza interpersonale sia giustificata per salvare un compagno che, pur rifiutandosi di far male a chicchessia, viene lo stesso aggredito fisicamente dalla polizia. Se ne sentiva parlare spesso nelle assemblee preparatorie, quando a ciascuno era chiesto di dire cosa fosse disposto a fare e cosa no: «Non attaccherei mai un altro essere vivente, ma non so cosa farei se vedessi qualcuno che cerca di fare del male a una persona cui voglio bene». E dentro il blocco si percepiva spesso che la solidarietà si estendeva a tutti i compagni: dopo le azioni, tutti riferivano quella sensazione di fiducia totale in mezzo al caos. Un attivista veterano - il cui nome d'arte è, curiosamente, Evil (il Male) - mi ha ricordato un celebre momento in cui un attivista Black Bloc, circondato dalla polizia sul podio alla base della bandiera al Naval Memorial, durante le proteste per l'insediamento di Bush nel 2001, si era letteralmente tuffato in avanti sopra le teste dei poliziotti e su una folla di attivisti mascherati, ben sapendo che, chiunque fossero, gli avrebbero attutito la

caduta. E così era andata. In realtà, ha spiegato Evil, abbiamo a che fare con «una dinamica elegante, fluida» che in ultima analisi risale all'esperienza condivisa del mosh pit:

In un mosh pit, durante un concerto punk o hardcore, tutti i ragazzi impazziscono all'unisono, si tuffano dal palco, fanno crowd surfing, poggiano in mezzo a buttafuori alti due metri: quindi sviluppano un istinto per lo spazio, per il movimento e l'azione fluida. Tenersi a braccetto per incunearsi nelle linee di polizia durante un'azione è proprio come fare a spintoni per arrivare alla prima fila di un concerto, applicando una pressione lenta e costante. Non è che tutti i Black Bloc siano punk rocker, o viceversa; ma quando il Black Bloc è saltato sopra le teste dei poliziotti al Naval Memorial all'insediamento di George W. Bush, per sfuggire all'arresto, stava facendo proprio questo: stage diving e crowd surfing.

Uguaglianza, autonomia, reciproco aiuto: che ovviamente sono i principi elementari dell'anarchismo.

Infine, non è vero che i Black Bloc siano totalmente indifferenti all'impressione che sortiscono sulla gente. Semplicemente non sono interessati a ottenere il sostegno di quella che i media chiamano «l'opinione pubblica»: una comunità per lo più immaginaria di famiglie bianche della classe media che è, a giudizio di quasi tutti gli anarchici, in gran parte creata dai media stessi. Di nuovo, l'obiettivo è distruggere lo Spettacolo: in questo caso letteralmente. Se i

critici non si stancano di ripetere che la distruzione di proprietà ruba la scena alla disobbedienza civile non violenta, ed è usata per giustificare ogni sorta di repressione (repressione che quasi mai è diretta primariamente contro chi spacca le vetrine), è difficile negare che l'immagine abbia colpito nel segno. Certamente è una delle poche cose che tutti gli americani fanno a proposito degli anarchici: che sono quelli che spaccano le vetrine di Starbucks. Ovviamente è un risultato molto ambiguo; ma se si persegue un obiettivo rivoluzionario, si fa appello anzitutto ai più alienati e ai più emarginati. Quelle persone non hanno bisogno che gli si mostri la violenza intrinseca del sistema: la conoscono già. Quel che gli serve è un motivo di pensare che il sistema sia vulnerabile; che vi si possa opporre con successo, o almeno che chi gli si oppone possa uscirne incolume.

A questo punto ci stiamo allontanando dalla struttura interna dell'azione e iniziamo a trattare le questioni di rappresentazione che saranno il fulcro del prossimo capitolo. Prima però vorrei terminare questo capitolo con alcune rapide riflessioni pratiche sulla natura dello Stato.

Il potere dello Stato

LA DETENZIONE

Il cristiano che è in me dice che è sbagliato, ma il poliziotto penitenziario che è in me dice: «Adoro far pisciare sotto un uomo adulto».

(Charles Grainer, ex guardia carceraria americana
di stanza ad Abu Ghraib)

I cinque esempi che hanno composto il nucleo centrale di questo capitolo non rappresentano ovviamente una casistica esaustiva. È una lista assai incompleta, tesa soprattutto a evidenziare alcune caratteristiche strutturali delle azioni in generale: e in particolare, il complesso e continuo rimescolamento delle relazioni tra attivisti, istituzioni-bersaglio o altre autorità, pubblico e polizia. (Tratterò le relazioni con i media nel capitolo 5.) A causa del numero limitato di esempi, ho trascurato molti elementi importanti delle grandi azioni. Non ho detto quasi nulla, per esempio, sui pupazzi, il teatro di strada, i «pink bloc», le tattiche delle Tute bianche o i rituali pagani.

Gli esempi che ho riportato volevano illustrare in parte la confluenza di tutti questi elementi: i mesi di pianificazione, l'entusiasmo dell'accordo, la paura degli infiltrati che spesso pervade i gruppi di affinità, lo spostamento dall'azione aggressiva alla solidarietà carceraria e il sostegno per gli arrestati. La solidarietà carceraria - e l'esperienza

dell'arresto e del processo - è solitamente una componente molto importante nella formazione di ogni attivista veterano. Essere arrestati significa avere di fronte la realtà del potere statale in quella che ogni anarchico chiamerebbe la forma più pura: ovvero, scevra da ogni dissimulazione di benevolenza. Le persone che si incontrano mentre si viene processati e incarcerati - i rappresentanti del «sistema giudiziario penale», e in particolare i funzionari di grado più basso - di norma non si sentono tenuti neppure a fingere di essere equi con chi devono sorvegliare. Lo shock di scoprire che la polizia mente e aggredisce gli innocenti si dissolve nell'ulteriore shock di scoprire che, dietro porte chiuse, ci si aspetta dai poliziotti che si comportino come sadici spietati. Infliggere dolore e umiliazioni è la norma (o quantomeno, ogni atto di gentilezza è considerato un favore speciale) ma, allo stesso tempo, il sadismo è quasi sempre abbinato a una quasi totale e sistematica confusione burocratica e incompetenza.¹⁷ Quando si è totalmente alla mercé dello Stato, si incontra in forma pura la sua brutalità e la sua stupidità.

Questa è l'esperienza di chiunque abbia soggiornato in un grande carcere di città negli Stati Uniti, ma la pratica della solidarietà carceraria - il rifiuto di dire il proprio nome, la sistematica non cooperazione con il sistema allo scopo di far inceppare gli ingranaggi e rendere più difficile l'arresto di altri attivisti - tende a esacerbare sia la brutalità sia la confusione. A Philadelphia, per esempio, gli attivisti rifiutavano di identificarsi e spesso di cooperare con le

impronte digitali e le foto segnaletiche. Il risultato era la violenza sistematica. I seguenti estratti pubblicati all'epoca sulle mailing list degli attivisti permettono di farsi un'idea dell'esperienza:

Ho rifiutato di fornire qualsiasi informazione eccetto quelle mediche, che ho illustrato fin nei dettagli perché temevo che ignorassero la mia ipoglicemia. «Se lo zucchero nel sangue scende troppo, avrò delle convulsioni» ho detto all'infermiera. «Sarà uno spasso guardarti» ha risposto lei. «Dato che qui non ti danno molto da mangiare.»

...

Venerdì hanno iniziato a formalizzare le accuse contro gli attivisti. È stato allora che il sistema ha intensificato l'uso delle tattiche di intimidazione per spaventare gli accusati e indurli a dire i loro nomi. L'aria condizionata ha creato problemi a tutti: in cella morivamo tutti di freddo, perché eravamo in abiti estivi e il condizionatore era al massimo; e a quanto ho saputo, venerdì sera una donna è andata in ipotermia. Le guardie sono entrate con maglioni e cappotti, quindi evidentemente la tattica era stata pianificata. Una donna che era passata davanti a un termostato mi ha riferito che c'erano sette-otto gradi. Ci siamo ammicciati uno sull'altro (letteralmente: le persone più corpulente in fondo e quelle più magre sopra, o in mezzo se sentivano troppo freddo) per scaldarci a vicenda.

Se le persone non cooperavano con le foto segnaletiche

venivano scaraventate contro il muro. Mi dicono che c'era un cartello per ricordare ai poliziotti di ripulire il sangue prima di scattare le foto. Non l'ho visto personalmente, perché al mio arrivo, quattro giorni dopo, era stato rimosso. Ma ho visto sangue e lividi a sufficienza sui corpi delle donne riportate in cella da provare un autentico terrore quella sera.

ORE 2 DEL MATTINO - Scopriamo che le leader donne vengono portate via e isolate. Nella mia cella da sei persone, tra di noi riescono finalmente a urinare, dopo trenta ore di carcerazione. Nessuno è ancora riuscito a defecare, perché nella cella dobbiamo stare seduti vicini. Non c'è la minima privacy. Non abbiamo ancora visto il nostro avvocato.

ORE 3 - Viene finalmente fatto entrare un avvocato d'ufficio, non uno dei nostri avvocati della rete R2k.

ORE 5 - L'avvocato arriva alle nostre celle. Non conosce il concetto di solidarietà carceraria e non sa consigliarci. Ci fa una lunga predica sulle pene massime previste. Abbiamo l'impressione che non stia dalla nostra parte.

ORE 6.20 - Joe Hill viene ammanettato mani e piedi per non aver volontariamente lasciato le impronte digitali.

ORE 6.55 - Joe Hill viene finalmente liberato dalle manette.

ORE 9 - Undici persone vengono trascinate via dalle nostre celle, incatenate una all'altra.

ORE 9.15 - Nelle nostre celle viene tolta l'acqua. Non

funziona neppure il bagno. Un agente dice alla mia cella: «C'è acqua nel water, bevete quella!».

ORE 9.30 - Vengo fatto uscire dalla cella e addossato alla parete in attesa di giudizio. Mentre aspetto, l'agente Cassady (matricola 1976) trascina la faccia di Wolfman lungo la grondaia e poi lo scaraventa contro le sbarre della cella, perché si muoveva troppo lentamente. In seguito Wolfman ci ha mostrato le abrasioni sulla spalla destra.

[Un altro attivista] viene scaraventato contro le sbarre dall'agente Cassady.

ORE 9.50 - Mentre io resto lì, finalmente l'acqua viene riaperta dopo trentacinque minuti di slogan.

ORE 11 - Vengo finalmente portato in giudizio, dove per la prima volta ascolto le accuse mosse contro di me. Sono tutti reati lievi, ma tra essi c'è l'«ostruzione di autostrada», di cui sono palesemente innocente alla luce delle condizioni e del luogo in cui sono stato arrestato. I moduli sono tutti mescolati.

È cruciale tenere a mente che normalmente la stragrande maggioranza delle persone arrestate in azioni di massa non vengono incriminate. Come hanno fatto osservare gli addestratori dell'A16, quelle persone vengono solitamente accusate dell'equivalente di una multa per divieto di sosta: «infrazioni» o «violazioni» (le parole usate dipendono dalla giurisdizione dei singoli Stati) che non hanno rilevanza penale e che, in circostanze normali, avrebbero comportato

al massimo una multa.¹⁸ Gli occasionali tentativi di alzare l'asticella inventando accuse più gravi contro gli autori di blocchi e lockdown - come fu tentato a Philadelphia - quasi sempre falliscono in tribunale.¹⁹ Una volta su due, anzi, gli arrestati non sono neppure colpevoli di infrazioni, perché la grande maggioranza degli arresti in ogni grande mobilitazione è di natura preventiva. La polizia ne arresta a centinaia per volta, mentre marciano sui marciapiedi o si aggirano nelle «zone verdi».²⁰ Poiché la carcerazione preventiva è illegale negli Stati Uniti, gli attivisti arrestati in queste retate fanno benissimo che, se sono in prigione, è perché la polizia, e non loro, è colpevole di aver violato la legge.

I resoconti riferiti più sopra, per esempio, sono stati scritti da alcuni dei settanta attivisti arrestati perché si trovavano nel famoso «magazzino dei pupazzi» di Philadelphia, un edificio usato per costruire attrezzature e opere di arte politica per le azioni della giornata.

Alcuni di loro si preparavano a svolgere blocchi nel corso della giornata; quasi tutti appartenevano ai gruppi che lavoravano con i pupazzi, i pagliacci o gli spettacoli. Nessuno aveva fatto nulla. Furono tutti incriminati, per reati che andavano dal «possesso di strumenti atti a commettere reato» (tubi di plastica trovati nel magazzino, con cui si potevano realizzare lockbox), al «blocco di autostrada»: accuse che non sarebbero state in piedi in un tribunale, applicate soltanto per giustificare cauzioni elevate. Alla fine

nessuno andò in tribunale: dopo averli tenuti lì una settimana, poi rilasciati, poi costretti a tornare a Philadelphia per le varie udienze, i procuratori annunciarono all'improvviso che, siccome gli infiltrati della polizia nel magazzino non erano riusciti a identificare nessuno di loro in un confronto all'americana, tutte le accuse erano state lasciate cadere.

Se aggiungiamo la tendenza ad accusare i reati gravi alcuni arrestati scelti a caso (per esempio l'aggressione a pubblico ufficiale: quest'accusa crolla sempre in tribunale, ma solo dopo un'infinità di rinvii che assorbono il tempo e le energie degli attivisti), è difficile immaginare come gli attivisti possano considerare il sistema penale se non come un corpo contundente fatto di stupidità e repressione.

A Philadelphia gli attivisti erano costantemente minacciati di essere trasferiti insieme ai normali detenuti che, come le guardie spiegavano in termini spesso crudi, li avrebbero terrorizzati, brutalizzati e stuprati. Quando, a un certo punto, le autorità attuarono davvero questa minaccia, il piano si ritorse contro di loro: i detenuti si dimostrarono solidali con gli attivisti, e soprattutto molto interessati a imparare le loro tattiche. I prigionieri comuni iniziarono ben presto a darsi soprannomi, a rifiutarsi di cooperare, e a coordinarsi per avanzare pretese: tanto che nel giro di ventiquattr'ore gli attivisti furono di nuovo segregati. Quasi tutti gli arrestati, tuttavia, uscirono con lunghe storie di detenuti incontrati che avevano commesso reati lievi e non violenti (possessione di marijuana, violazione della proprietà per

aver preso una scorciatoia in un parcheggio deserto), e, come loro, erano stati soggetti a violenze ripetute. Almeno in quel momento avevano qualcosa in comune, ossia il fatto che le leggi funzionano in maniera totalmente diversa per certe categorie di persone: gli afroamericani poveri o (almeno durante un'azione) gli idealisti politici che osano scendere in strada.

Alla luce della continuità di questa violenza, mi soffermo sempre, nel leggere questi resoconti, sull'enfasi posta da tanti attivisti su atti di ingiustizia che potrebbero sembrare quasi futili. Il racconto di una donna arrestata durante un lockdown a Philadelphia, per esempio, spiegava nel dettaglio che la donna e la sua compagna di cella erano state messe in isolamento per due giorni per punirle di aver «scrostato l'intonaco» della cella, oltre a una multa di varie centinaia di dollari. La donna ribadiva che non solo l'intonaco era già scrostato prima del suo arrivo, ma l'agente di polizia penitenziaria le aveva indicato scaglie di intonaco sul pavimento come «prova» del suo crimine: scaglie che (poiché non erano lì il giorno prima quando il pavimento era stato lavato) dovevano essere state piazzate lì intenzionalmente mentre le due prigioniere facevano la doccia. Ovviamente, dovendo passare due giorni da soli in una cella senza nient'altro da fare, sarebbe difficile non farsi ossessionare dalle possibili motivazioni di un secondino che piazza scaglie d'intonaco nella cella di due attiviste apparentemente scelte a caso e poi finge di condannarle per un «crimine» che evidentemente non possono aver

commesso. Tuttavia, sembra esserci una ragione profonda per cui gli attivisti danno tanta importanza a gesti simili: far passare il messaggio che, quando sei nelle mani dello Stato, devi rinunciare a pensare che l'interazione con i suoi rappresentanti sia governata da un codice di giustizia riconoscibile. «Non aspettatevi che siamo equi con voi.» «La realtà è quello che noi definiamo reale.» «Siete in nostro potere e possiamo fare di voi ciò che vogliamo.»

A quanto pare, questo è il messaggio.

In quest'ottica, l'insistenza dei racconti sull'apparente confusione burocratica e sull'incompetenza assume una sfumatura più subdola e insidiosa. In alcuni casi l'incompetenza è chiaramente intenzionale. Come molti hanno osservato dopo le proteste contro la convention repubblicana a New York nel 2004, è molto difficile credere che la stessa polizia che ha dimostrato perfetta efficienza nell'arresto dei manifestanti abbia avuto bisogno di un lasso di tempo tra le sedici e le quarantott'ore per reperire i moduli necessari al rilascio. Ma spesso sembrava esserci una verità più profonda. Un amico arrestato a Philadelphia durante un lockdown mi ha detto che nella settimana trascorsa in prigione era stato portato davanti al giudice per tre volte, e ogni volta si era presentato un poliziotto diverso ad affermare di aver compiuto l'arresto. A quanto poteva saperne il mio amico, nessuno dei tre era stato nei paraggi al momento del suo arresto. «Come pensi che sia potuto succedere?» gli ho chiesto. «Non ne ho idea.» Era come se le autorità cercassero di comunicare non solo che non erano

tenute all'equità, ma neppure a comportarsi in modo logico. Potevano fare, in sostanza, tutto ciò che volevano. Potevano comportarsi in modo completamente casuale, e nessuno poteva farci niente.

Penso che gli attivisti abbiano ragione a vedere in tutto questo una verità essenziale sulla natura dello Stato. Queste sono dimostrazioni di potere arbitrario: un potere che si vanta di non richiedere motivazioni o spiegazioni. A rendere il fulmine un simbolo appropriato del potere divino non è solo la devastazione che provoca, ma la sua accidentalità. Il simbolo della giustizia, invece, è la bilancia: la giustizia è sempre concepita come una questione di equilibrio o reciprocità. Il potere sovrano, a sua volta, afferma di essere il soggetto che stabilisce l'equilibrio; dunque non può, per definizione, essere pesato sulla bilancia stessa. Di qui l'insistenza sulla mancata reciprocità. Il messaggio non era: «Se stai alle regole non sarai punito» perché implicherebbe l'esistenza di un contratto. Un contratto implicherebbe che le due parti siano su un piano di parità. Il messaggio, invece, era: «Tu devi stare alle regole, noi no. Per dimostrartelo, sappi che anche se stai alle regole potresti essere punito lo stesso». È la capacità dello Stato di imporre queste punizioni arbitrarie a consentirgli di fissare le regole. «Hai una malattia? Forse ne terremo conto, o forse no. Comunque non potrai negoziare. E soprattutto, in nessun caso avrai il diritto di lamentarti delle nostre ingiustizie.»

Il paradosso, naturalmente, è che la polizia e le guardie carcerarie non sono davvero nella posizione di esercitare un

potere assoluto e arbitrario. Anche se avessero a che fare con un gruppo di adolescenti poveri afroamericani, o di immigrati clandestini dal Medio Oriente, ci sarebbero alcuni vincoli (non molti, in casi del genere). Quando si ha a che fare con una folla senza nome, composta in maggioranza da attivisti bianchi arrestati a una manifestazione, la polizia sa bene che uno degli arrestati potrebbe essere figlio di qualcuno di importante. È molto improbabile che la ragazza con i rasta davanti a voi sia figlia del procuratore generale, ma non c'è modo di saperlo con certezza. Qualora per errore la uccideste, la mutilaste o la sfiguraste in modo permanente, e poi si scoprisse che era davvero la figlia del procuratore, come minimo scoppierebbe un piccolo scandalo nazionale. Di qui la preferenza accordata a tecniche di tormento, terrore e umiliazione che non lasciano danni permanenti. Si stringono le manette abbastanza da far diventare cianotiche le mani, ma senza danneggiarle; si sbatte la testa del detenuto contro il muro ma non gli si spezza un arto. Molte di queste tecniche sono forme lievi di tortura. Lasciare i prigionieri in celle freddissime per lunghi periodi (a volte spogliandole o bagnandole) è procedura standard negli interrogatori, e in generale nelle carceri americane. Un altro sistema consiste nel far leva sulle ripugnanze naturali, come quelle contro gli insetti o gli escrementi (le forze dell'ordine, come vedremo, sembrano particolarmente affascinate dal potere psicologico degli escrementi, che può manifestarsi nel rifiuto di far andare al bagno i detenuti per dodici ore di fila, o nelle tecniche dei

punti di pressione pensate per rilassare gli sfinteri degli arrestati).

Eppure, tutto questo rientra in una fattispecie giuridica relativamente ristretta. Come osservano i sociologi della polizia (es. Bittner 1990), la condotta delle forze dell'ordine non è quasi mai regolamentata. La maggior parte delle normative ha a che fare con l'uso di specifici strumenti o armi; a parte quelle, sono poche le linee guida su ciò che la polizia può e non può fare sulle strade e nelle carceri. Le poche regole che esistono non vengono quasi mai fatte rispettare. È praticamente impossibile accusare un poliziotto di percosse durante l'arresto: per finire in tribunale il poliziotto deve aver fatto qualcosa di talmente scioccante (sodomia con un manganello, per esempio) da finire sui giornali nazionali per diversi giorni.²¹ Il motivo per cui la maggioranza degli americani ha l'impressione che la polizia operi entro vincoli stringenti è che c'è una gran quantità di leggi che regolano ciò che avviene durante un processo. In sostanza questo significa che, se la polizia viola le regole, rischia solo una condanna in seguito. Il paradossale risultato è che la polizia deve essere molto più meticolosa quando ha a che fare con assassini o stupratori che non con gli attivisti, i quali, essendo perlopiù innocenti anche di un divieto di sosta, difficilmente verranno incriminati di alcunché. La polizia di Philadelphia era ben consapevole, malgrado l'uso degli avvocati d'ufficio per spaventare gli arrestati, di non avere quasi la minima chance di ottenere incriminazioni. Di conseguenza, gli

attivisti non potevano essere tenuti in stato di fermo troppo a lungo.

Era questo il vero paradosso dell'intonaco scrostato: tutta la teatralità del finto processo può sembrare un modo per rivendicare il potere arbitrario, ma era anche un modo per creare l'unico processo in cui un attivista potesse essere dichiarato colpevole. Proprio come gli attivisti tentano di creare spazi di autonomia e creatività nelle crepe del normale ordinamento giuridico, così la polizia finisce per fare qualcosa di molto simile: ritagliarsi un piccolo spazio di potere sovrano puro nelle fessure lasciate aperte dalla legge. Il gioco dell'arbitrarietà, la violenza sadica, le menzogne, la violazione di norme e aspettative ordinarie, sono tutti tentativi di fissare un'assoluta non equivalenza tra lo Stato e coloro che sono sotto il suo controllo: e questo benché la polizia possa esercitare forme di potere alquanto limitate.

ALCUNE BREVI OSSERVAZIONI SULLE REGOLE DELL'INGAGGIO

Penso che queste ultime osservazioni abbiano conseguenze anche su ciò che avviene nelle strade.

Nella precedente trattazione dell'azione diretta, una delle principali differenze individuate tra i vari tipi di azione erano le diverse relazioni con la polizia. Si cerca di trovare un accordo, si cerca lo scontro diretto, si cercano situazioni in cui la polizia sia costretta a limitarsi; oppure la si evita del tutto e si agisce come se non esistesse? Nei primi due esempi

- il corteo/raduno e il picchetto - si può affermare che polizia e dimostranti operino entro la stessa rete legalistica. C'è una struttura superiore di leggi e precedenti giuridici; i dettagli si possono decidere su quella base tramite un contatto diretto tra le parti coinvolte. Non è così nella disobbedienza civile e nell'azione diretta, dove siamo di fronte a uno scontro tra due universi etici profondamente diversi. Non è che non ci siano regole: dimostranti e polizia tendono ad attenersi a elaborati codici di condotta. È più simile a un gioco in cui ciascuna squadra adotta le sue regole.

Alcuni attivisti insistono anzi che l'obiettivo ultimo è trovare un modo per ritorcere contro la parte avversa le sue stesse regole:

L'idea di fondo della disobbedienza civile funziona tramite la creazione di una «trappola delle Regole dell'Ingaggio (Rdi)», in cui sai quali tattiche il tuo nemico può e non può usare e in quali situazioni, ed elabori le tue tattiche di conseguenza. Per esempio, mettiamo che tu voglia opporre un blocco a un corteo di insediamento. Sai che la legge vieta l'uso della forza letale per disperdere una folla, e sai che gli arresti «preventivi» non saranno molto usati, perché non sono più legali di quanto lo sia bloccare il corteo. Con un rapido calcolo scoprirai che se riesci a far sedere diecimila persone sulla Penn Avenue, ci vorrà più tempo per arrestarle legalmente tutte di quanto sia il tempo necessario per svolgere il corteo.

Hai creato una trappola delle Rdi. L'avversario può scegliere se darti retta (in questo caso annullare il corteo) oppure violare le sue stesse leggi, rinunciare agli arresti legali e far ricorso alla violenza incontrollata. Lo svantaggio per il nemico è soprattutto l'impatto politico: sarà visto come una dittatura repressiva e illegittima.²²

Notiamo però con quanta rapidità la questione si sposta sulla gestione mediatica: «essere visto» in un modo anziché nell'altro dipende da chi trasmette l'informazione. L'autore tuttavia ignora questo punto, osservando che il vero pericolo per lo Stato è quello di un'escalation: quante persone «passeranno poi all'azione diretta fisica» o addirittura alla guerriglia.

Questo è il punto di vista del rivoluzionario convinto. Il mio punto di vista qui è più tattico che strategico: come ogni etnografo, voglio risalire ai principi fondanti e taciti dell'azione. Quali sono allora le effettive regole dell'ingaggio che formano la base di questo calcolo, e come vengono elaborate?

Torniamo a considerare il nostro ultimo caso di studio: lo scontro tra i Black Bloc e la polizia di Philadelphia durante la convention repubblicana del 2000. In gran parte si potrebbe definire una sorta di guerra non violenta, piena di manovre, movimenti a tenaglia, tentativi di difendere il territorio, avanzate e ritirate. Ambo gli schieramenti, inoltre, avevano attentamente fissato le proprie regole dell'ingaggio. Tutti i partecipanti ai consigli dei portavoce si erano

accordati su certe norme basilari: per esempio che nessuno avrebbe portato droghe, alcol o armi, che nessuno avrebbe fatto del male a esseri viventi. Benché vi fossero certe divergenze, per esempio, tra i codici di condotta di coloro che adottavano i principi della classica disobbedienza civile non violenta (quelli che per esempio si erano sottoposti a un addestramento alla non violenza) e gli anarchici del Black Bloc, anche questi ultimi agivano in base a un codice etico molto esplicito che, fra le altre cose, chiariva quali tipi di proprietà erano obiettivi legittimi e quali no. Gli altri attivisti sapevano, o potevano facilmente appurare, quali fossero questi codici.

Le regole della polizia le consentivano di aggredire i manifestanti più o meno liberamente, ma almeno in quel momento storico sembrava convinta di doverlo fare in modo tale che nessuno restasse ucciso o menomato e che in pochi finissero all'ospedale. In altri termini, la situazione era molto simile a quella delle carceri; tranne per il fatto che, sulle strade, in una situazione di quasi battaglia aperta e mutevole, era assai più difficile ottenere questo risultato. Come gli attivisti, anche la polizia impiegava varie tecniche e tecnologie speciali e veniva addestrata per questo scopo. L'aspetto affascinante è che non solo le regole da ambo le parti non erano negoziate direttamente, ma non è neppure sicuro che la maggioranza dei membri dei due schieramenti sapesse che quello opposto si atteneva a regole precise. Se non altro, attivisti e polizia sembravano pensare che l'altra fazione fosse disposta a usare molta più violenza di quanto

non fosse in realtà, e consideravano sostanzialmente unilaterale il proprio autocontrollo.²³ Accade quasi sempre così durante le azioni di massa. Ciò nonostante, è chiaro che si arriva a qualche tipo di tacito accordo e le regole dell'ingaggio cambiano con il tempo. Esiste un processo tramite cui le regole vengono negoziate, per quanto in modo indiretto. Il problema dell'etnografo è capire quale sia questo processo.

Consideriamo dunque brevemente quest'idea della guerra non violenta.

Clausewitz è celebre per aver definito la guerra come l'impiego illimitato della forza bruta, il momento in cui tutte le regole sono accantonate. Come hanno osservato le generazioni successive di teorici, semplicemente non è così: la guerra non è e non è mai stata una semplice gara di forza senza regole. Storicamente, quasi tutti i conflitti armati hanno visto accordi molto complessi e dettagliati tra le parti in lotta (quando scoppia una guerra totale, chi la perpetra - Attila, Cortés - viene ricordato a distanza di un millennio esattamente per questo motivo). Come osserva lo storico militare Martin Van Creveld (1991), se non altro tenderanno sempre a esserci:

- regole per il dialogo, la tregua e il trattamento dei negoziatori
- regole su come arrendersi e come trattare i prigionieri
- regole per distinguere i combattenti dai non

combattenti, e cosa si può e non si può fare a questi ultimi

- regole per i diversi livelli e tipi di forza consentita tra combattenti: quali armi o tattiche sono disonorevoli o illegali (per esempio, anche durante la Seconda guerra mondiale, né Hitler né Stalin tentarono di assassinarsi l'un l'altro o di usare armi chimiche sui rispettivi eserciti).

Ce ne sono altre - per esempio riguardo al trattamento del personale sanitario - ma questa lista può bastare per il momento.

Van Creveld fa l'interessante affermazione che queste regole non intralciano affatto l'uso efficace della forza; anzi, non si può applicare efficacemente la forza senza di esse. Senza regole è impossibile mantenere il morale delle truppe e la struttura di comando. Un esercito senza codice d'onore e disciplina diventa una semplice banda di predoni, e quando si trovano davanti un vero esercito le bande di predoni perdono sempre: vengono accerchiate oppure fuggono. Ma Van Creveld suggerisce un altro motivo che ritengo ancor più rivelatore. In una battaglia senza regole, spiega, è impossibile stabilire chi ha vinto. Alla fine ambo le parti devono accordarsi almeno su questo. Altrimenti la guerra non finirà mai, a meno che uno schieramento non stermini completamente l'altro.

In questa luce, pensiamo alla polizia. Ai poliziotti piace considerarsi dei soldati. Danno grande importanza al morale

e alla disciplina; ma anche quando pensano di combattere una guerra - la «guerra contro il crimine» - sanno di essere coinvolti in un conflitto in cui la vittoria è per definizione impossibile.

Che conseguenze ha tutto ciò sulle regole dell'ingaggio? Be', qui mi sembra di individuare un aspetto molto interessante: nella fissazione dei livelli di forza consentiti - quale tipo di armi o tattiche si possono usare e in quali circostanze - la polizia naturalmente opera in base a regole molto più severe rispetto a quelle cui è sottoposto un soldato. Le regole dell'ingaggio (ovvero che la polizia non può assolutamente sparare a una persona bianca a meno che quella persona bianca spari per prima) sono molto vincolanti. Anzi, ogni volta che un poliziotto spara un colpo dev'esserci un'indagine; di conseguenza, la grande maggioranza dei poliziotti americani non ha mai sparato con le proprie armi. Ma in qualsiasi circostanza che non implichi una futura causa legale o la possibilità della forza letale, c'è, come abbiamo visto, una quasi totale assenza di regolamentazione.

Passando quindi agli altri punti, si scopre che durante le azioni la polizia li viola sistematicamente tutti, attuando pratiche che in guerra sarebbero considerate profondamente disonorevoli. La polizia arresta regolarmente i mediatori. Se i membri di un gruppo di affinità occupano un edificio, e uno dei membri non entra nell'edificio ma tenta di comunicare con la polizia, può accadere che sia lui l'unico arrestato. Se si negozia un accordo con la polizia,

quasi sempre la polizia lo disattenderà. La polizia attacca spesso le persone a cui promette sicurezza. Se i manifestanti che conducono un'azione diretta in una parte della città cercano di creare «zone verdi» o spazi sicuri altrove – ovvero cercano di delimitare un'area in cui nessuno possa violare la legge o provocare le autorità, come un modo per distinguere combattenti e non combattenti – la polizia attaccherà quasi sempre o inizierà ad arrestare gente entro quello spazio sicuro. Spesso, come in Québec, punta specificamente ai medici.

Perché? Senza dubbio ci sono vari motivi. Alcuni sono banalmente pragmatici: non c'è bisogno di trovare un accordo su come trattare i prigionieri, se si possono arrestare i manifestanti ma i manifestanti non possono arrestare te. In senso più ampio però il rifiuto di attenersi alle regole di guerra è un modo per rifiutare l'implicita equivalenza che vi sarebbe se si combattesse contro un altro esercito. La polizia rappresenta lo Stato; lo Stato ha il monopolio sull'uso legittimo della violenza; quindi è per definizione incommensurabile a ogni altro elemento della società. Come hanno osservato i sociologi della polizia quali Egon Bittner, l'unico elemento comune delle situazioni a cui la polizia viene assegnata è la possibilità di dover imporre «soluzioni non negoziate, sostenute dall'uso potenziale della forza» (Bittner 1990). Il termine chiave qui è «non negoziate». La polizia non negozia perché questo implicherebbe l'equivalenza. Quando deve, quasi mai mantiene la parola.²⁴

Ciò significa tuttavia che la polizia si trova in una posizione paradossale: incarna il monopolio statale sull'uso della forza coercitiva, eppure la sua libertà di applicare quella forza è molto limitata. Il rifiuto di trattare la controparte come un avversario onorevole, un proprio pari a qualsiasi livello, sembra l'unico modo per tutelare il principio dell'assoluta incommensurabilità che i rappresentanti dello Stato devono mantenere per definizione. Tra parentesi, sembra essere questo il motivo per cui, se si rimuovono le restrizioni all'uso della forza imposte alla polizia, i risultati sono catastrofici: ogni volta che una guerra viola ogni regola e comporta terribili atrocità contro i civili, invariabilmente viene definita «un'azione di polizia».

Niente di ciò risponde davvero alla domanda su come le regole dell'ingaggio vengano negoziate, ma se non altro chiarisce perché non si può fare direttamente o apertamente. Questo sembra particolarmente vero negli Stati Uniti; in altri Paesi, dal Madagascar all'Italia, i termini si possono a volte concordare tacitamente, o anche non troppo tacitamente, tra organizzatori e polizia. Di conseguenza la protesta può diventare una specie di sport in cui entrambe le parti conoscono le regole, per esempio: «Picchiateci quanto volete purché colpiate l'imbottitura; noi non vi picchieremo ma cercheremo di scavalcare le barricate con i nostri costumi imbottiti: vediamo chi vince!». Prima degli incontri del G8 a Genova, per esempio, le autorità italiane furono costrette a chiedere aiuto alla polizia di Los Angeles per insegnare alla polizia italiana come

non interagire con i manifestanti, e come impedire che una delle parti venisse umanizzata agli occhi dell'altra. Gli organizzatori di Ya Basta! e gruppi simili mi dissero in seguito che all'epoca sapevano che stava per succedere qualcosa di terribile, quando i poliziotti di cui avevano raccolto i numeri di cellulare smisero all'improvviso di rispondere alle loro chiamate. Ma almeno negli Stati Uniti il processo di negoziazione è quasi sempre indiretto.

Ma è cruciale il modo in cui si svolgono questi negoziati, perché è lì che si situa il potere. Come potrà dirvi qualsiasi antropologo politico, la forma più importante di potere politico non è il potere di vincere una gara ma il potere di fissare le regole del gioco; non il potere di vincere un dibattito ma di definire su cosa verte il dibattito. Qui è chiaro che il potere non sta tutto da una parte sola. I vincoli della polizia non sono autoimposti. Anni di lotta morale-politica, da parte di molte associazioni - dalla Lega nazionale degli avvocati o l'Aclu fino ai libertari di destra che difendono il diritto alle armi, e centinaia di gruppi che hanno relazioni molto varie con il governo - hanno creato una situazione in cui la polizia deve accettare certe restrizioni all'uso della forza. Queste restrizioni sono, come continuo a ribadire, del tutto sbilanciate (di nuovo, tutto ciò è molto più vero quando si ha a che fare con persone definite «bianche»), ma ciò nonostante agisce come un freno effettivo alla capacità dello Stato di sopprimere il dissenso. Il problema per chi crede nel principio dell'azione diretta è che, se queste regole di ingaggio - soprattutto la

quantità di forza concessa alla polizia – sono sottoposte a una costante rinegoziazione, ci si attende che il processo si svolga in gran parte attraverso i canali formali della giurisprudenza e della politica, e attraverso i media generalisti. In altri termini, attraverso istituzioni che costoro rifiutano esplicitamente.

Qui si torna con forza a una questione che nel corso di questo capitolo ho evitato di affrontare direttamente. La protesta tende a creare il cambiamento soprattutto tentando di influenzare la cosiddetta «opinione pubblica». La disobbedienza civile opera tentando di esporre «pubblicamente» la violenza e l'ingiustizia del sistema. Perciò il giudice ultimo nelle questioni che riguardano le regole dell'ingaggio è la cosiddetta «opinione pubblica». Ma che cos'è? Almeno negli Stati Uniti, l'opinione pubblica è solitamente identificata con il pubblico dei grandi media, o alternativamente con gli elettori e gli utenti dei servizi pubblici. Comunque, in sostanza è di questo che si tratta. Il «pubblico» esiste dunque solo in relazione ai media e alle classi politiche. E a sua volta l'«opinione pubblica» può esprimersi soltanto attraverso una qualche mediazione: i sondaggi, per esempio, che possono influenzare (o non influenzare) le decisioni politiche. Si vede bene quant'è lontano tutto ciò dall'ideale di autorganizzazione tipico degli attivisti – e soprattutto degli anarchici – se si considera che, in base al linguaggio solitamente impiegato dai media e dalle classi politiche, nel momento in cui i membri del pubblico si autorganizzano in qualsiasi modo (per esempio

iscrivendosi a un sindacato o a un'associazione politica), smettono di essere «il pubblico» e diventano «gruppi di interesse speciale». In questo modo l'idea stessa di pubblico si oppone a ciò che gli attivisti cercano di ottenere. Non stupisce allora che gli attivisti nutrano molte remore all'idea di partecipare a quel gioco.

Di conseguenza la negoziazione delle regole d'ingaggio si svolge per lo più mediante gli sforzi calcolati per influenzare un'«opinione pubblica» mediatizzata, sforzi che la polizia, almeno in America, è pronta a compiere con una certa aggressività, ma che gli attivisti, e in particolare gli anarchici, sono sempre meno disposti a compiere. Ci sono stati numerosi tentativi di aggirare questo problema: gli attivisti hanno tentato di fare appello direttamente alle comunità, e soprattutto a quelle povere, immigrate o delle classi lavoratrici. Hanno cercato di forgiare coalizioni con sindacati e altre organizzazioni preesistenti. Hanno cercato di crearne di proprie, di plasmare nuovi tipi di media, e quindi di fatto nuovi pubblici: per esempio attraverso gli Independent Media Centers (Imc). I risultati sono stati variabili; ma come vedremo, considerando fino a che punto il gioco dei grandi media è contro di loro, sarebbe difficile sostenere che avessero molta scelta.

Conclusioni

Nel corso di questo capitolo abbiamo esaminato un tentativo di creare piccole situazioni di potere duale.

La politica della protesta opera entro una struttura giuridica o istituzionale preesistente; cerca di assicurarsi il sostegno popolare per rovesciare determinate dinamiche; può persino puntare a rovesciare un certo governo, ma non cerca di cambiare la struttura in sé. Ciò nonostante, anche in forme di protesta relativamente leggere germogliano i semi di qualcos'altro. Se gli organizzatori non diventano semplici aiutanti della polizia, se i comizi non esistono al solo scopo di sostenere un candidato, aprono uno spiraglio su una forma diversa di società e di organizzazione. C'è già, se non altro, una minuscola componente di prefigurazione. Quando si passa all'azione diretta vera e propria, la prefigurazione diventa l'elemento cruciale: chi compie un'azione diretta insiste sul suo diritto di agire come se fosse già libero. Ma allo stesso tempo, permangono quasi sempre tracce della logica della protesta. Di qui le relazioni mutevoli, instabili e spesso molto ambigue tra comunità, pubblico, obiettivi e polizia, che in gran parte di questo capitolo ho cercato di documentare. L'azione diretta e la protesta, forse, non possono mai essere totalmente indipendenti l'una dall'altra.

Se sviluppiamo abbastanza il principio dell'azione diretta, esso evolve dalla tattica alla strategia, muove logicamente nella direzione di creare forme di potere duale molto più

complesse e più permanenti. Questo è un altro motivo per cui l'Ezln, l'esercito zapatista messicano di liberazione nazionale, si è dimostrato una fonte di ispirazione così potente per gli anarchici di tutto il mondo: è un gruppo che è riuscito in quest'impresa in modo più spettacolare di altri. La famosa rivolta dei dieci giorni nel gennaio 1994 fu, più di ogni altra cosa, un tentativo di fare spazio all'azione diretta non violenta; l'Ezln posò immediatamente le armi, dichiarò il cessate il fuoco, ma chiarì di avere ancora i mezzi per proseguire la lotta armata qualora ritenesse di non avere alternative. Si potrebbe definire questa fase il momento dei negoziati: della «lotta morale-politica», come poco sopra ho definito i termini dell'ingaggio, un'arte in cui gli zapatisti si sono dimostrati particolarmente abili. A ciò è seguito il lavoro lento e difficile di tutelare l'equilibrio di forze che rendeva possibile quell'apertura, sfruttando l'occasione per costruire lentamente comunità autonome. Quando non si ha un accesso così massiccio alla forza delle armi, un approccio frequente consiste nell'iniziare a organizzarsi intorno a qualcosa cui nessuno può seriamente obiettare: una clinica in cui offrire assistenza sanitaria gratuita, per esempio, o anche un giardino condiviso. A quel punto si cerca di costruire un'infrastruttura indipendente intorno all'istituzione teoricamente inattaccabile, di negoziare qualche tacito accordo con le autorità, se non altro perché si tengano a distanza, e poi tentare di espandere la propria zona di autonomia in una comunità più vasta e allearsi con progetti analoghi altrove. Sforzi di questo tipo sono sempre

in atto. Come fanno sempre osservare i critici del «summit hopping», una strategia efficace nel lungo periodo dovrà necessariamente essere basata sulle comunità; benché, come spesso risponderanno i difensori delle mobilitazioni di massa (solitamente alzando meno la voce), senza qualche occasionale mobilitazione spettacolare è molto più difficile riuscirci, perché si complica l'impresa di tenere vivo il senso dell'esistenza stessa del movimento. In ogni caso, qualcuno potrebbe obiettare che la focalizzazione di questo studio sugli Stati Uniti e in particolare su New York tenda a falsare i risultati: dopotutto questi sono gli epicentri dell'impero, e quindi forse i luoghi più difficili del mondo in cui tentare una strategia di potere duale. Il risultato è che i gruppi e le azioni che abbiamo esaminato tendono ad avere una certa qualità effimera che probabilmente sarebbe assai meno marcata se avessi iniziato il mio lavoro in un'altra parte del mondo; perché movimenti di questo tipo iniziano ormai ad apparire ovunque. Ciò nonostante, proprio quel carattere effimero vale la pena di essere studiato, a mio avviso, perché semplifica l'osservazione delle forme elementari, per così dire, e dei dilemmi elementari di ogni politica prefigurativa.

1 Analogamente, nei pamphlet di addestramento all'azione della Ruckus Society, gli argomenti trattati sono l'arrampicata, lo scouting, la pianificazione di azioni, i media, i nodi e la realizzazione di video.

2 Alcune aree del Paese, come il New England, da tempo

praticavano i processi decisionali nei consigli cittadini; in alcuni di essi – in particolare in Pennsylvania – c'era stata una fioritura di forme di democrazia diretta nel periodo immediatamente successivo alla rivoluzione. I federalisti rifiutavano esplicitamente questo modello, e ovviamente l'idea stessa di «democrazia» in generale. Solo all'inizio dell'Ottocento il termine è diventato di uso comune in senso non denigratorio (Graeber 2007).

³ L'ho compreso per esempio nei giorni immediatamente successivi all'11 settembre 2001, quando gli attivisti – prima a New York, poi nel resto del Paese – anziché rinunciare a marce e proteste già programmate, si sono anzi riuniti immediatamente per organizzarne di nuove. L'Acc di Washington aveva programmato un'azione molto militante contro il Fmi per qualche settimana dopo, e se i piani dettagliati furono annullati, gli organizzatori rifiutarono sdegnosamente le richieste di annullare anche una marcia di protesta illegale – pur sapendo bene che i media non ne avrebbero parlato e che la repressione da parte della polizia sarebbe stata estrema. Molti dissero esplicitamente che, per un punk anarchico di Cincinnati, per esempio, quello doveva essere un periodo estremamente difficile e alienante, ed era responsabilità della comunità intera rassicurarlo che non era solo.

⁴ Il primo numero è sempre superiore al secondo, perché, nelle marce di ogni entità, alcuni partecipanti stanno già andando a casa mentre altri aspettano ancora di iniziare.

5 Ho visto spesso i poliziotti chiudere un occhio nei picchetti anche di fronte ad accuse di sabotaggio di veicoli e analoghi attacchi alla proprietà privata. D'altronde lo stesso poliziotto, se corrotto, può diventare d'un tratto estremamente repressivo.

6 Per una storia dell'Rts di New York, cfr. Duncombe 2002. Per il Regno Unito cfr. Jordan 1998 e altri saggi nella stessa raccolta.

7 Con quasi quarantamila agenti, New York dispone della più grande forza di polizia del pianeta; al secondo posto, molto distaccata, c'è Mosca. La polizia di New York tende inoltre a essere molto più aggressiva nelle tecniche di controllo della folla rispetto alle altre città americane, e tanto più rispetto a una città come Londra; un esempio è l'uso dei recinti, di cui abbiamo già parlato. Soprattutto, come hanno rimarcato molti attivisti che hanno vissuto in varie parti del mondo, New York è forse l'unica città in cui la polizia non lascia mai libere le strade. Nella maggior parte delle città europee, per esempio, la polizia lascia certi quartieri ai dimostranti e poi li riconquista in modo aggressivo e spesso violento, aggredendo o disperdendo i manifestanti. A New York, invece, il paradigma è improntato a un controllo incessante. In effetti ho l'impressione che anche in Stati autoritari come la Cina o la Siria il modello somigli più all'approccio europeo; benché ovviamente la repressione, quando infine arriva, tenda a essere molto più violenta.

8 In effetti gli attivisti di Rts criticavano spesso la Dan per quella che consideravano la sua focalizzazione sui summit a scapito dell'attenzione per i problemi delle comunità locali: in particolare, la sua riluttanza a organizzare azioni dirette a New York.

9 Con «non autorizzato» qui intendo forme di attività politica che non sono (a) permesse, né (b) svolte per conto di istituzioni riconosciute. Se si raccolgono firme per un candidato sindaco o per Greenpeace è difficile essere infastiditi dalla polizia. Ma le persone associate a vario titolo agli anarchici sono trattate in modo molto diverso. Ho visto la polizia interrompere performance spontanee di tre o quattro Radical Cheerleaders in una strada vuota.

Anzi, per lungo tempo il pregiudizio contro l'espressione politica ha fatto parte del ruolo ufficiale della polizia di New York: se qualcuno veniva arrestato per un'infrazione come bloccare un marciapiede, la prassi consueta era comminare una multa e rilasciare immediatamente la persona; se il blocco del marciapiede rientrava o era collegato a un'affermazione politica, la persona passava la notte in cella. Questa pratica è stata finalmente dichiarata incostituzionale dopo una causa legale intentata dall'AcLU ed è stata ufficialmente interrotta nel 2003.

10 Tuttavia si può affermare che la discussione sia psicologicamente ingenua: le persone hanno notoriamente la tendenza a spostarsi su nuove posizioni etiche -

abbracciandole con sincerità - quando le circostanze le obbligano a farlo.

11 <http://www.actupny.org/documents/Cddocuments/L>

12 www.infoshop.org.

13 Ricordo che una volta mostrai a un amico di Parigi il centro informatico comunitario dell'Abc No Rio. La sua reazione immediata fu: «Ma i fascisti non vengono a fare tutto a pezzi?». In altre parole, come un pacifista che rifiuta la guerra per principio deve aspettarsi di continuo l'argomentazione ipotetica «Cosa faresti con i nazisti?», così gli anarchici non violenti devono affrontare lo stesso problema in termini assai meno ipotetici. Alcuni accettano semplicemente di venir picchiati periodicamente; altri si ribellano. È interessante che, anche negli Stati Uniti, il principale gruppo anarchico che non accetta mai alcun tipo di non violenza è l'Ara, «Anti-Racist Action», che si scaglia regolarmente contro i nazisti.

14 La locuzione «in black bloc» significa che erano vestiti di nero e schierati in adeguata formazione.

15 La traduzione italiana degli slogan è: «2,4,6,8 / Fotti lo stato di polizia!», «1,2,3,4 / Mangia i ricchi e sfama i poveri!», «5,6,7,8 / Organizziamoci per fare a pezzi lo Stato!». Rispetto all'inglese vengono perse le rime. [N.d.R.]

16 I Black Bloc non portano quasi mai volantini né

provano a spiegare le loro azioni ai passanti; solitamente diffondono comunicati anonimi. Durante le azioni di Philadelphia, singole figure mascherate si rivolgevano di tanto in tanto a pedoni perplessi dicendo «venite con noi!», ma il gesto era sempre un po' ridicolo. La maggior parte degli osservatori, benché affascinati, non aveva idea di chi fossero o cosa volessero.

17 È un fatto poco noto alla maggioranza degli americani (ma ben noto a quasi tutti gli attivisti) che molte pratiche che hanno causato scandali internazionali quando sono state rivelate nelle carceri americane in Iraq o a Guantanamo sono semplicemente la procedura standard nelle prigioni d'America: per esempio gettare acqua fredda sui prigionieri e lasciarli nudi per giorni in celle quasi sottozero, o incatenare una persona alle sbarre in posizioni da tortura.

18 Gli attivisti Black Bloc infatti vengono arrestati raramente, e a quanto ne so non vengono mai accusati di ciò che davvero commettono.

19 A Philadelphia, delle centinaia di attivisti incriminati, molti dei quali per reati multipli, uno solo è stato trovato colpevole di qualcosa: e di un'accusa minore tra le tante.

20 Prima dell'A16, per esempio, la polizia in tenuta antisommossa circondò varie centinaia di dimostranti che camminavano in modo assolutamente legale lungo una strada, ordinò loro di disperdersi, impedì loro di disperdersi

e poi li arrestò tutti perché non si erano dispersi. Gli attivisti furono caricati sui cellulari, incatenati mani e piedi e trattenuti per vari giorni. Due anni dopo, durante il «People's Strike» dell'Acc, ero con centinaia di altri attivisti nella zona verde della «Freedom Plaza», quando l'intero parco fu circondato e tutti furono arrestati. Quando chiesi all'agente perché venivamo arrestati, rispose: «Lo decideremo dopo». Dopo sei o sette ore in manette sui cellulari, un agente dall'aria imbarazzata venne ad annunciare che saremmo stati tutti accusati di Ftb, ossia «failure to obey» (mancata obbedienza) all'ordine della polizia di abbandonare il parco: un ordine che, come tutti sapevano perfettamente (e come i documenti interni della polizia dimostrarono in seguito), non era mai stato dato. Questi atti palesemente illegali di solito finiscono in tribunale, ma le cause si protraggono per anni e ben pochi degli arrestati vengono risarciti.

21 Gli esempi qui sono naturalmente il pestaggio di Rodney King, un tassista violentemente picchiato dalla polizia di Los Angeles nel 1991, o il caso di Amadou Diallo, lo studente di ventitré anni ucciso da quattro poliziotti di New York nel 1999.

22 Luke Kuhn, messaggio pubblicato nella lista Acc di Washington, 18 dicembre 2003.

23 Nelle occasioni in cui ho parlato con i poliziotti, nessuno di loro era disposto ad ammettere che i

manifestanti non li avrebbero aggrediti, ma nessuno di loro era in grado di fornire esempi - a parte situazioni come Praga o Genova - di casi in cui la polizia fosse stata realmente aggredita. Analogamente, gli attivisti erano molto restii ad ammettere l'idea che le autorità non volessero ucciderli.

24 Teniamo presente che i «negoziatori della polizia» solitamente compaiono in situazioni con ostaggi; cioè, per spingere la polizia a negoziare bisogna letteralmente puntare una pistola alla testa di qualcuno. E in situazioni del genere non ci si può aspettare che la polizia mantenga le promesse: anzi, potrebbe dire di essere moralmente obbligata a non mantenerle.

Comunicare la protesta

Nella tassonomia delle tipologie di azione che ho tracciato nel capitolo precedente, ho sottolineato che ciascuna di esse può rappresentare un elemento o una componente di azioni di massa più ampie; ma ho avuto relativamente poco da dire sulle azioni di massa vere e proprie. La maggior parte di esse - come quella di Québec City - conteneva elementi di tutte e cinque le tipologie: marce e raduni, picchetti davanti alle aziende, carnevali di strada, lockdown, azioni dei Black Bloc e altro ancora. Nessuno però ha esperienza diretta di un'azione nel suo complesso. A Québec City, per esempio, sono rimasto per tre giorni nel fulcro dell'azione, ma non ho mai visto la marcia né il «fiume vivente»; all'A16 mi sono unito ai blocchi ma non ho mai visto i Black Bloc; a Philadelphia ero con il Bloc ma non ho visto un solo lockdown. Un'azione di massa può essere vissuta nella sua totalità solo attraverso una qualche forma di rappresentazione: le storie che gli attivisti si raccontano l'un l'altro, i resoconti sui giornali, i riassunti messi insieme a cose fatte sui bollettini degli attivisti, o attraverso la Cnn, o nella versione condensata in tre quarti d'ora di video che

sicuramente qualche settimana dopo sarà pubblicata dall'Imc. È solo in questo capitolo, che tratta di tali rappresentazioni, che si può parlare delle azioni di massa nella loro totalità.

La totalità, dunque, non esiste come oggetto di esperienza: dev'essere creata, con tecniche che possono andare dalle strutture narrative al montaggio cinematografico, all'organizzazione di diari o servizi fotografici e così via. Ciò vuol dire, naturalmente, che non esiste un'unica totalità ma ne esistono mille. Ciascuna di esse è un'asserzione politica: un'affermazione sul significato ultimo dell'evento. Come si può immaginare, anarchici e attivisti che provengono dalla tradizione dell'azione diretta non la vedono come una lotta per imporre una versione definitiva degli eventi, un'unica narrazione prioritaria. La molteplicità fa parte dell'obiettivo ultimo. Ma questo non vuol dire che vedano tutti i resoconti come ugualmente validi, o che non restino profondamente scioccati e offesi quando il giorno dopo aprono il giornale e leggono la versione offerta dai media generalisti degli eventi cui hanno preso parte.

Questo capitolo tratterà di tali costruzioni mediatiche, ma anche degli sforzi degli attivisti per creare forme alternative di comunicazione e pubblici alternativi. Affermerò inoltre che per gli attivisti questi nuovi canali di comunicazione, e soprattutto la capacità di raccontare personalmente e senza mediazioni la storia dell'evento, hanno influenzato l'esperienza stessa.

È senz'altro paradossale che il capitolo in cui si parla delle azioni nella loro totalità debba essere il più parziale e frammentario di tutti. Ma non penso ci sia modo di evitarlo: questo gioco ha troppi partecipanti. Fin dall'inizio, nella stesura di questo libro, ho dovuto decidere quali prospettive rappresentare. Ho iniziato decidendo che, nel parlare delle differenze tra gli attivisti, mi sarei limitato al punto di vista anarchico (soprattutto dell'anarchia «con la a minuscola»), anziché a quello dei gruppi liberal o marxisti; in parte è perché il punto di vista anarchico è l'unico che sento pienamente familiare. Allo stesso modo, nel descrivere gli scontri fra attivisti e polizia mi sono limitato al punto di vista degli attivisti: anzi, a riprodurre la perplessità degli attivisti nel dover immaginare come appaiono le cose dal punto di vista della polizia. In questo capitolo descrivo l'interazione di almeno tre soggetti - attivisti, giornalisti e polizia - due dei quali non ho studiato di prima mano.¹ Tuttavia, in questo contesto, le altre prospettive non si possono semplicemente ignorare. Per esempio quasi tutta l'ultima parte del capitolo verterà sul tentativo di comprendere la peculiare ostilità della polizia nei confronti dei pupazzi giganti. Per fortuna, però, altri ricercatori hanno parlato a lungo con poliziotti e giornalisti - certo molti più di quanti abbiano condotto ricerche sugli anarchici - e c'è una vasta letteratura cui attingere. Vi farò ricorso quando mi sembrerà opportuno, ma continuerò a focalizzarmi soprattutto sul punto di vista degli attivisti.

I media istituzionali

Sì, in America abbiamo tutti il diritto alla libertà di parola. A meno che, naturalmente, decidiate di avvalervene.

(Il cassiere del ristorante Howard Johnson agli anarchici intrappolati nel negozio mentre la polizia espelle i dimostranti da Times Square, 15 febbraio 2003)

NOTA PRELIMINARE SUGLI EFFETTI DELLA RAPPRESENTAZIONE NEI MEDIA GENERALISTI

Gli anarchici tendono a odiare i media istituzionali. Quasi tutti si rifiutano di rivolgere la parola ai giornalisti di professione. Anche chi lavora nei media durante le azioni, chi pianifica staffette telefoniche e squadre operative per diffondere il punto di vista degli organizzatori, dà per scontato che i media ufficiali siano essenzialmente un veicolo di propaganda, e che, siccome i quotidiani e i network televisivi sono aziende capitaliste, sarebbe disperatamente ingenuo credere che possano mai rappresentare correttamente un punto di vista anticapitalista. Durante le grandi mobilitazioni, si dà per scontato fin dall'inizio che i media siano sistematicamente schierati a favore della polizia.

E anche qui devo dichiarare i miei pregiudizi: penso che abbiano ragione loro. Ho lavorato parecchio con i mediattivisti anarchici e quasi tutto ciò che ho visto tende a confermarlo. Dico spesso che dai media istituzionali,

durante una grande mobilitazione, non ci si può aspettare altro se non che informino l'opinione pubblica dell'esistenza di un'istituzione criticabile. In nessun caso ci si può aspettare che i media informino accuratamente il pubblico sul perché i dimostranti la criticano. Le azioni che riscuotono più successo sui media sono quelle in cui è sufficiente indicare col dito l'oggetto della protesta. Prima di Seattle, nel novembre 1999, pochissime persone negli Stati Uniti avevano sentito nominare il Wto. Gli attivisti non sono riusciti a far scrivere ai giornali il messaggio centrale, cioè che le istituzioni come il Wto erano una minaccia al principio stesso della democrazia; eppure, già solo rimarcare l'esistenza del Wto ha sortito più o meno lo stesso effetto. Lo stesso vale per il Fmi e per la Banca mondiale - su cui furono puntati i riflettori cinque mesi dopo all'A16 - istituzioni che erano diventate alcuni degli strumenti principali del potere americano nel mondo, ma che la maggior parte degli americani non aveva mai sentito nominare. Quando, due mesi dopo, alla convention repubblicana, la Dan decise di attirare l'attenzione sul «complesso carcerario industriale» - il fatto che sempre più merci negli Stati Uniti sono prodotte da detenuti, e che le corporation che sfruttano il lavoro dei carcerati quasi sempre offrono anche generose donazioni a certi candidati politici per tutelare le severe linee guida che, dagli anni Ottanta, hanno fatto triplicare il numero dei detenuti americani riempiendo le carceri di persone non violente responsabili di crimini legati alla droga - si scoprì che era un messaggio troppo complesso. Richiedeva

un'analisi. Quindi, poiché i media non hanno propagato la notizia, il messaggio è andato semplicemente perduto.

Quanto al pregiudizio in favore della polizia, lo si può dimostrare facilmente. Basta paragonare le tipiche impressioni dei normali cittadini che si trovano per caso sulla scena di un'azione senza alcun preconcetto politico, e ciò che quegli stessi cittadini tipicamente pensano guardando l'evento al telegiornale. Come potrà dirvi chiunque abbia partecipato a numerose azioni di strada, le persone che capitano per caso sulla scena di un'azione quasi sempre sono propense a provare simpatia per i manifestanti, e a restare dapprima sconcertate, poi scandalizzate, dal comportamento della polizia. È un fenomeno così risaputo che spesso crea un dilemma morale per gli organizzatori. Da un lato, non si vuole organizzare un'azione in un luogo in cui molti passanti innocenti rischiano di dover schivare bombole di lacrimogeni, di dover fuggire terrorizzati da poliziotti in assetto antisommossa, o di finire coinvolti in arresti indiscriminati. D'altro canto, ogni organizzatore è consapevole che nulla radicalizza i comuni cittadini tanto quanto scoprire come ci si sente a trovarsi in mezzo a un'azione. Quasi sempre alla fine si decide di non mettere in pericolo gli innocenti. Ma spesso quella decisione si prende con l'amara consapevolezza che fare altrimenti avrebbe prodotto almeno mezza dozzina di nuovi anarchici arrabbiati.

Ma questi stessi cittadini, se vedessero lo stesso evento in televisione o ne leggessero sui giornali, non reagirebbero nel

medesimo modo. Se mai, la copertura mediatica ha più probabilità di spingere il pubblico a schierarsi in favore della repressione attuata dalla polizia: che è sempre inquadrata come una forma di protezione, e mai di messa in pericolo, del «pubblico». Sono quindi le rappresentazioni a fare la differenza: spesso ribaltano completamente la prospettiva che avrebbe avuto un testimone oculare.

Naturalmente, questo è vero soltanto se l'evento viene seguito dai media. Un'altra questione che spesso sconcerta gli astanti è che gli eventi che si svolgono davanti ai loro occhi non siano considerati notizie di rilevanza nazionale, e spesso neppure locale. Ho ancora il ricordo vivido di una conversazione avuta con un negoziante pakistano in una panetteria a un isolato da un commissariato di polizia a Lower Manhattan. Era la sera della marcia per Leonard Peltier, e quattro anarchici Black Bloc erano stati prelevati arbitrariamente dalla polizia durante il corteo ed erano trattenuti al commissariato: trenta o quaranta attivisti si erano riuniti lì fuori per un'azione di solidarietà carceraria. A un certo punto io e altre due persone siamo entrati nel suo negozio per usare il bagno e comprare acqua e altri rifornimenti. Ci siamo messi a parlare. Quando gli abbiamo spiegato cos'era successo il negoziante si è indignato. «Ma dovrete chiamare la Cnn!» insisteva, e non capiva perché ridessimo. «No, sul serio! Sapete chi dovrete chiamare? Una di quelle stazioni locali, come la Nbc. Potete usare il mio telefono. Che ne dite di New York 1? Scommetto che ne faranno la notizia di apertura.» Sembrava così sincero e

benintenzionato che alla fine ci siamo finti d'accordo e qualcuno ha tirato fuori un telefono cellulare. L'uomo se n'è andato assicurandoci che ci avrebbe visti al telegiornale.

In realtà, naturalmente, agli attivisti esperti non passa neppure per la testa di informare i giornalisti televisivi se non per le azioni più grandi, e certamente non per i soprusi della polizia (sarebbe uno spreco di tempo ed energie); così come ai cittadini comuni non sembra mai passare per la testa che le grandi emittenti possano non essere interessate a eventi del genere.

Ci sono una serie di motivi. Negli Stati Uniti per esempio l'abitudine di considerare la maggior parte delle proteste non degne di nota sembra risalire a un sentimento diffuso nel settore dei media, a causa della convinzione che a partire dagli anni Sessanta si sia concessa troppa attenzione alle proteste. Secondo quella che sembra ormai opinione comune tra i reporter (almeno quelli con cui ho discusso della questione), la copertura televisiva in particolare è considerata un fattore che spingeva i gruppi di studenti radicali a inventare azioni sempre più scenografiche o violente, che alla fine conducevano a rivolte e massacri; finché, a un certo punto, i media hanno capito di essere diventati parte del problema. La nuova politica si può riassumere con le parole dell'allora caporedattore del «New York Times» Bill Borders, che quando il Fair, un gruppo di sorveglianza dei media, gli chiese di spiegare perché il suo giornale non avesse quasi parlato delle manifestazioni contro l'insediamento di Bush nel 2001 (la seconda più

grande manifestazione di questo tipo nella storia d'America), rispose che non consideravano le proteste una notizia. I dimostranti, osservò Borders, cercavano di attirare l'attenzione sulle irregolarità nelle elezioni che avevano portato Bush al potere, e il «Times» aveva già parlato ampiamente della questione. La protesta in sé, d'altro canto, era «un evento costruito ad arte per farne parlare sui giornali» e quindi non una vera notizia.²

Le proteste dunque sono in sostanza spettacoli teatrali pensati per influenzare o manipolare i media. Nessun quotidiano responsabile starebbe al loro gioco. I dirigenti dei media usano questo argomento in continuazione. Un attivista ovviamente risponderebbe che, se davvero il «Times» fosse solito ignorare spettacoli organizzati solo per farne scrivere i giornali, non avrebbe dedicato cinque pagine alle cerimonie di insediamento di Bush. Quando si ha una situazione come quella di Philadelphia durante la convention repubblicana del 2000, dove oltre ventimila giornalisti passarono giorni a cercare di capire come trarre un nuovo articolo dai dettagli più minuti di un evento cerimoniale interamente coreografato, ignorando al contempo le aspre battaglie nelle strade tra polizia e blocchi di pagliacci anarchici a poche centinaia di metri da lì, l'idea che i media non seguano questi fenomeni perché sono «eventi costruiti ad arte» diventa palesemente insostenibile.

Ecco comunque cosa risponderebbe un attivista se avesse accesso ai media. Anzi, argomentazioni di questo tipo sono

proprio il genere di cosa che mai verrebbe pubblicata se scritta per esempio in una lettera al direttore. Nel caso dell'insediamento di Bush, Fair reagì nel modo più ovvio, con un comunicato stampa:

Che il «New York Times» dica di non aver parlato delle manifestazioni contro l'insediamento perché aveva già parlato della disputa elettorale in Florida è come dire che non era necessario parlare più di tanto dei sit-in nel Sud segregato perché il giornale aveva già parlato delle «leggi Jim Crow» razziste contro cui i sit-in protestavano...

Quanto all'accusa di essere «eventi costruiti ad arte per farne parlare sui giornali», lo stesso si potrebbe dire di quasi tutto il processo di insediamento, oltre che di un'ampia percentuale degli eventi di cui il «New York Times» riferisce a Washington. La differenza è che le manifestazioni sono organizzate da normali cittadini, mentre gli insediamenti, le conferenze stampa ufficiali e gli altri eventi che il «New York Times» preferisce seguire sono organizzati da persone che hanno accesso al potere.³

In altri termini: la questione non è se un gruppo cerchi di manipolare i media a scopi politici, ma se i direttori o i dirigenti dei media ritengano che quel gruppo abbia l'autorità per farlo. Gli eventi organizzati dai politici, da lobby ufficialmente riconosciute o dai dirigenti delle aziende sono normalmente considerati degni di finire sul giornale; quelli organizzati da gruppi di protesta solitamente

no (a meno che non possano essere descritti come una minaccia all'ordine pubblico). La lealtà ultima dei media è dunque riposta in una certa struttura di autorità.

Uno dei motivi per cui le testate giornalistiche sono così ossessionate dal mantenimento della legittimità di questa struttura istituzionale di autorità è che si considerano una parte a essa intrinseca: e in effetti lo sono. Penso sia questo il vero significato del primo commento del signor Borders. In ultima analisi la questione è chi ha diritto a raccontare la storia: e i media riservano a se stessi questo privilegio.⁴ Chi dirige quotidiani e network televisivi ritiene che questo sia il suo ruolo essenziale in una democrazia rappresentativa: essere il veicolo «responsabile» (ovvero, l'unico legittimo) del dibattito pubblico. Questo atteggiamento sortisce alcuni effetti che appaiono paradossali. Non è che le azioni di massa non abbiano mai influenzato il modo in cui le testate giornalistiche generaliste raccontano le notizie: ci sono tutte le ragioni per credere che l'abbiano influenzato, ma quasi mai le testate riconoscono quell'influenza. Quasi sempre agiscono come se, quando cambiano il tenore della copertura di un evento, lo facessero non in reazione a movimenti sociali, ma a qualche graduale mutamento d'opinione che si è verificato tra coloro che considerano i legittimi opinion maker - esperti, editorialisti, intellettuali in vista - all'interno dei media stessi. Ottimi esempi sono il blocco del Wto a Seattle e l'A16 (i blocchi contro il summit Fmi/Banca mondiale a Washington qualche mese dopo).

Durante l'A16 il media team degli attivisti prese la decisione di sollevare il tema dell'«aggiustamento strutturale»: pacchetti di riforme neoliberiste inflitte ai Paesi poveri in cambio di una riduzione del debito, che secondo gli attivisti provocavano miseria, fame, malattie e morte tra i poveri del mondo. Il messaggio: non stiamo protestando contro il libero mercato, né contro la globalizzazione, ma contro l'aggiustamento strutturale. Agli addestramenti sulle tattiche di interazione con i media, chiunque parlasse con i giornalisti era incoraggiato a usare più spesso possibile la locuzione «aggiustamento strutturale». Questo tipo di ripetizione è una tattica classica usata dai professionisti delle relazioni pubbliche; e in effetti, parecchi volontari che collaboravano con i mediattivisti erano professionisti delle relazioni pubbliche che avevano lavorato nelle grandi aziende. Giornalisti e direttori, tuttavia, sembrano essersi accorti rapidamente di cosa succedeva e aver deciso di non stare al gioco: l'espressione «aggiustamento strutturale» non è apparsa in nessun articolo sulle proteste. Non solo i giornalisti hanno sempre descritto le proteste come dirette contro il «liberismo» e la «globalizzazione» (sempre che fossero disposti ad assegnare ai dimostranti una posizione coerente), ma i direttori si rifiutavano sistematicamente di pubblicare le dozzine di editoriali e lettere scritti dai mediattivisti, molti a opera di importanti economisti o altri accademici vicini agli attivisti, e non menzionavano neppure l'esistenza degli importanti convegni in cui si discutevano le alternative, sempre

organizzati in parallelo alle azioni stesse. Invece, per esempio, il 16 aprile il «New York Times» pubblicò tre diversi editoriali in cui si diceva che i manifestanti erano pazzi e illusi; che la globalizzazione e il liberismo erano l'unica speranza per i poveri del mondo.⁵ La prima pagina del giorno dopo parlava delle azioni quasi solo dal punto di vista dell'ordine pubblico, a iniziare con quello che non si può definire altrimenti che un editoriale travestito da articolo di cronaca, in cui il giornalista John Kifner elogiava la polizia di Washington per aver usato la forza in modo più sistematico ed efficace che a Seattle.⁶ Un articolo in prima pagina il 18 aprile citava il capo della polizia Ramsey secondo cui le proteste erano «una situazione che va a vantaggio di tutti», e osservava che ambo gli schieramenti erano riusciti a dichiarare vittoria: la polizia, perché era riuscita a impedire ai manifestanti di interrompere l'incontro; mentre «i dimostranti della mobilitazione per la giustizia sociale hanno finalmente visto in prima pagina le loro obiezioni un tempo sconosciute alla politica monetaria internazionale»; e questo benché l'affermazione fosse indiscutibilmente falsa. Da nessuna parte, nella prima pagina di quella o qualsiasi altra edizione del «Times», c'era traccia di quelle «obiezioni».⁷

La cosa affascinante è però quel che è successo dopo. La copertura mediatica dell'A16 si è svolta durante l'apice del «consenso di Washington», un'epoca in cui il neoliberismo era ancora considerato la direzione inevitabile e autoevidente della storia. Nei mesi successivi questa

situazione ha lentamente iniziato a cambiare. Man mano che il «movimento no global», in realtà un movimento globale contro le politiche neoliberiste, iniziava a prendere piede ovunque, governi e accademici cominciarono a rivedere le loro posizioni. Alcuni noti economisti neoliberisti come Jeffrey Sachs e Joseph Stiglitz uscirono dai ranghi e iniziarono a dire che le politiche di aggiustamento strutturale avevano effettivamente avuto le conseguenze disastrose denunciate dai manifestanti. Nel giro di un anno o due, si iniziò a vedere editoriali su «Time» e «Newsweek» che davano ragione agli attivisti no global. Uno o due di questi editoriali usavano persino l'espressione «aggiustamento strutturale»: molti sembrano aver tratto le argomentazioni direttamente dalle lettere al direttore che quegli stessi giornali si erano rifiutati di pubblicare. Chiaramente questi messaggi sortirono un effetto, ma una cosa restò immutata: gli attivisti e i loro intellettuali non erano mai citati, né era concesso loro di usare la stampa generalista per affermare le stesse cose.

Sembra trattarsi di una questione di linea politica. A quanto pare i dirigenti dei media ritengono di avere il ruolo di arbitri in un dibattito pubblico tra voci legittimate. In quest'ottica, chiunque tenti di disturbare l'ordine pubblico per far arrivare il suo messaggio sul giornale è per definizione delegittimato. È per la stessa ragione che (per fare un esempio che conosco bene), se qualcuno nel pubblico interrompe un discorso del vicepresidente Cheney gridando «Ehi, Cheney, quanto hai guadagnato finora dalla

guerra in Iraq?» e subito viene agguantato e gettato a terra dal servizio d'ordine, i giornali riferiranno che un disturbatore ha interrotto Cheney con «uno slogan contro la guerra», e poi racconteranno il tafferuglio che ne è seguito, ma non riporteranno mai le parole esatte del disturbatore. In base alla logica editoriale prevalente, riprodurre le parole esatte significherebbe permettere al disturbatore di «dirottare» i media; sarebbe l'equivalente morale di stampare un messaggio inviato da un terrorista, e renderebbe il giornale corresponsabile se in futuro qualcun altro agisse nello stesso modo, interrompendo un evento autorizzato per far pubblicare un messaggio sul giornale.⁸

Si possono criticare, e gli attivisti lo fanno regolarmente, tutti gli assunti di fondo: cosa costituisce l'ordine? Il sistema politico-economico attuale non garantisce forse a una ristretta élite una vita di relativa sicurezza e prevedibilità, mentre la grande maggioranza degli esseri umani vive nell'insicurezza e nel terrore? Cosa costituisce un «disturbo»? L'invasione dell'Iraq e la morte di centomila iracheni non rappresenta un disturbo maggiore rispetto al blocco delle strade di fronte a un centro di reclutamento? Ma una volta accettata l'intrinseca legittimità delle istituzioni dominanti, è difficile giungere a conclusioni diverse. Se non altro, questa logica contribuisce a spiegare perché prima di un grande summit gli attivisti inviino a tutte le grandi testate giornalistiche migliaia di comunicati stampa, contenenti un documento programmatico attentamente formulato, e il giorno dopo leggano editoriali

in cui ci si lamenta che non è chiaro se gli attivisti sappiano in cosa credono o per cosa lottano.

È importante tornare a sottolineare che questa struttura di autorità non è limitata all'apparato del governo costituzionale. I giornalisti e i produttori televisivi parlano spesso come se lo fosse: rimarcando per esempio che i rappresentanti del commercio sono nominati da capi di Stato eletti, e che nessuno ha mai eletto i dimostranti. Naturalmente la stessa obiezione si potrebbe sollevare a proposito di aziende come la Monsanto - nessuno le ha elette - e nessuna trasmissione televisiva obietterebbe in linea di principio a riferire un comunicato stampa della Monsanto o a parlare degli eventi promozionali organizzati dall'azienda. Ma c'è un motivo anche per questo. Le televisioni e le riviste non possono per definizione considerare le aziende orientate al profitto se non come voci legittime sulle questioni di interesse pubblico, perché televisioni e riviste sono a loro volta aziende orientate al profitto. Vedere le cose altrimenti minerebbe la loro legittimità. Abbiamo quindi a che fare con un circolo vizioso di legittimazione reciproca, che coinvolge le istituzioni governative, le aziende e i principali gruppi di interesse (dall'Aclu alla Heritage Foundation) che interagiscono anche in molti altri modi. La «democrazia», per i media, consiste in dibattiti politici tra queste istituzioni legittime, condotti in relazione alle opinioni mutevoli della massa dell'«opinione pubblica», che in sostanza corrisponde all'audience dei media stessi.

Molto di ciò che ho scritto finora è una variazione sulla classica critica attivista a quelli che chiamano «i media istituzionali». Chiunque abbia lavorato nell'ufficio stampa di un gruppo di attivisti sa bene come tutto ciò funziona all'atto pratico. Le dichiarazioni rilasciate da istituzioni considerate legittime sono sempre trattate diversamente dalle altre. Durante le azioni, ciò significa che se la polizia accusa gli attivisti a una conferenza stampa, l'accusa può essere propagata immediatamente dai giornalisti televisivi e trattata almeno provvisoriamente come vera; se gli attivisti, in una loro conferenza stampa, accusano la polizia, è improbabile che se ne parli, in mancanza di testimonianze oculari dei giornalisti stessi. Come si può immaginare, questo concede alla polizia uno smisurato vantaggio tattico: di cui, come vedremo, tendono ad approfittarsi in ogni modo possibile.

Come potrà confermare chiunque si sia occupato delle relazioni tra attivisti e media, tutto ciò ha valide motivazioni pratiche. I giornalisti incaricati di raccontare le proteste sono di solito reporter che seguono la polizia, e non potrebbero fare il loro lavoro senza la collaborazione del commissario di zona. Il loro lavoro, tuttavia, non dipende affatto dalla collaborazione degli attivisti. È senz'altro vero, ma è una spiegazione parziale. È impossibile pensare al ruolo della polizia nella cultura americana senza entrare nel regno del mito: appena si solleva l'argomento ci si ritrova in un labirinto infinito di immagini leggendarie e narrazioni prestabilite. Per i giornalisti, in particolare, ci sono certe

storie che si è soliti raccontare a proposito della polizia, e che sono molto facili da raccontare; ed è molto difficile raccontarne altre.

DUE PAROLE SULLA POLIZIA

Quasi tutti gli studi sociologici condotti sulla polizia nel mondo moderno devono iniziare spazzando via dalla mente del lettore l'idea che la polizia esista in primo luogo allo scopo di combattere il crimine. Questo è un mito:

L'applicazione della legge penale è un compito che quasi tutti i poliziotti svolgono con una frequenza che va dal «quasi mai» al «molto di rado». La stragrande maggioranza delle richieste di assistenza della polizia sono «di servizio» e non legate al crimine; in un anno, in media, solo il 15-20 per cento delle chiamate alla polizia riguardano un crimine, e quello che inizialmente è segnalato come crimine spesso non è considerato tale dalla polizia. Gli studi hanno dimostrato che meno di un terzo del tempo trascorso in servizio è impiegato nella lotta contro il crimine; che circa otto casi su dieci gestiti dalle pattuglie di vari dipartimenti di polizia sono considerati dalla polizia stessa questioni prive di rilevanza penale; che la percentuale di lavoro della polizia dedicato a classiche indagini penali probabilmente non supera il 10 per cento; che solo il 6 per cento del tempo di un agente di pattuglia è dedicato a casi poi classificati di rilevanza penale; e che

pochissimi reati penali sono scoperti dalla polizia stessa. Inoltre, quasi mai la polizia usa la legge penale per ripristinare l'ordine. Negli Stati Uniti i poliziotti arrestano in media una persona ogni due settimane; uno studio ha appurato che tra i centocinquantasei agenti assegnati a un'area ad alto tasso di criminalità a New York, il 40 per cento non ha arrestato nessuno per crimini gravi in un intero anno. In Canada, un poliziotto in media registra un crimine perseguibile alla settimana, arresta una persona ogni tre settimane e ne incrimina una ogni nove mesi (Neocleous 2000, p. 93; cfr. Bittner 1990; Waddington 1999).⁹

Allora, in concreto, cosa fa la polizia? Se guardiamo solo a come passa il suo tempo, dobbiamo concludere che si tratta di un gruppo di amministratori governativi armati e di basso livello, addestrati all'applicazione scientifica della forza fisica o alla minaccia di quell'applicazione per contribuire alla risoluzione di problemi amministrativi. I poliziotti sono burocrati con la pistola.¹⁰ Sono il volto attivo del monopolio statale sull'uso della violenza. Anche quando la polizia affronta problemi che sembrano lontanissimi dalle questioni penali - per esempio introdursi in un appartamento per controllare che una persona anziana stia bene, perché nessuno la vede da giorni; far uscire un ubriaco da un bar con le buone; badare ai bambini che si sono persi - affrontano comunque problemi che potrebbero richiedere, secondo la definizione di Bittner, «soluzioni non negoziate,

sostenute dal potenziale uso della forza» (Bittner 1990).

D'altro canto, i miti sono importanti. La diffusa convinzione che i poliziotti servano a lottare contro il crimine, e in particolare contro il crimine violento - un assunto perennemente rinforzato da film, telefilm e giornali - ha effetti numerosi e profondi.

Ricordate cos'ho scritto a proposito degli effetti ideologici della regolamentazione del governo: che, se quelle regolamentazioni che riguardano oggetti come automobili ed edifici sono applicate tramite la minaccia della violenza, quella violenza diventa di fatto invisibile e quindi fa sembrare l'effetto di quelle regolamentazioni quasi una componente della materialità o «realtà» dell'oggetto stesso. Qui incontriamo, credo, un altro aspetto dello stesso fenomeno. La polizia, naturalmente, usa la violenza per arrestare i criminali violenti, e molto di rado per ingaggiare battaglia contro di loro. Ma è altrettanto capace di usare la violenza per applicare normative che non sono, tecnicamente, di rilevanza in alcun senso del termine: il codice della strada, le leggi contro il consumo di alcol in pubblico, i rumori molesti, le vendite non autorizzate. Se necessario, inoltre, la polizia può intervenire in sostegno dell'applicazione di altre normative che di solito non rientrano nelle sue mansioni; per esempio la prevenzione degli incendi o le dimensioni e la posizione dei manifesti pubblicitari e di altri cartelli affissi davanti alle case. Normalmente non riflettiamo su questo genere di cose. Come abbiamo già visto, questo è uno degli aspetti dello

Stato che l'azione diretta tende a portare alla luce. Tecnicamente, se una persona viola una norma di sicurezza antincendio, la polizia ha il diritto di entrare nell'edificio ed evacuarlo con la forza fisica, anche contro la volontà degli occupanti; nel caso degli squatter, spesso la polizia abbatte porte brandendo la pistola e picchia gli occupanti sulla testa con i manganelli. Lo stesso vale, tecnicamente, per le violazioni di natura sanitaria, fiscale, o la distribuzione di volantini agli angoli delle strade. La differenza ovviamente è che quasi nessuno è disposto a rischiare di essere oggetto di violenza legalizzata opponendosi all'ordine di rimuovere un manifesto troppo grande, o cercando di impedire agli incaricati del comune di rimuoverlo. Dunque è facile dimenticare che la forza fisica è applicabile anche in questi casi.

Così le normative fanno tutt'uno con le leggi. Di conseguenza, poiché si presume che la polizia applichi «la legge», ogni rifiuto di obbedire ai suoi ordini è visto come un crimine, e quindi come un atto violento: il che significa che se la polizia usa la forza, anche per esempio contro una persona che si rifiuta di rimuovere un cartello dalla propria casa, questo è considerato una legittima reazione alla «violenza» di chi non obbedisce.

Tutto ciò potrà sembrare un po' congetturale ed eccessivo, ma come abbiamo visto nel capitolo precedente è proprio questo ciò che accade durante le azioni dirette. Gli attivisti di solito non sono colpevoli di nulla di più grave delle infrazioni a certi codici o ordinanze: per esempio, le

norme che vietano di camminare o fermarsi in strada. Queste non sono questioni di rilevanza penale. Ma quando le persone rifiutano di obbedire agli ordini della polizia vengono di fatto aggredite, e spesso si ritrovano con la testa spaccata contro un muro o ammanettate in posizioni da tortura; poiché la polizia sa che gli attivisti non saranno mai perseguiti in base alle leggi penali, agisce di conseguenza e con ben pochi vincoli. Così, invece dell'applicazione legale della forza per far rispettare la legge, vediamo un uso solitamente non regolamentato della violenza per far rispettare prescrizioni o anche semplicemente per sopprimere ogni opposizione al diritto della polizia di farle rispettare con la violenza. Ma non è così che la questione viene rappresentata dai media.

Anzi, anche il mio uso del termine «violenza» per descrivere il comportamento della polizia, in questi ultimi capoversi, sembrerà inconsueto a molti lettori. Saranno sorpresi di apprendere che sto usando la parola nel suo senso più ristretto: quello che i filosofi chiamano a volte il senso «minimo» o «restrittivo», per cui «violenza» significa in sostanza «atti nocivi commessi da un individuo ai danni di un altro». Seguo il pensiero del filosofo australiano Coady (1986) che distingue tre grandi tradizioni d'uso del termine, ciascuna con diverse conseguenze politiche. Ecco la mia versione semplificata della sua classificazione:

Definizioni restrittive: per esempio «La violenza consiste nell'infliggere intenzionalmente dolore o danno agli altri

senza il loro consenso». Si dice spesso che questa sia la versione preferita da chi sostiene opinioni politiche liberal, ma Coady la considera la versione più vicina a una definizione neutrale.

Definizioni ampie: per esempio «La violenza consiste nell'infliggere intenzionalmente dolore o danno agli altri senza il loro consenso, o nel minacciare di farlo». Si dice spesso che questa sia la versione preferita da chi sostiene opinioni politiche radicali.

Definizioni legittimiste: per esempio «La violenza consiste nel far male o danneggiare persone o proprietà private, quando ciò non sia autorizzato dalle autorità appropriatamente costituite». Si dice spesso che questa sia la versione preferita da chi sostiene opinioni politiche conservatrici.

È facile capire il perché di queste attribuzioni politiche. La prima definizione, come insiste Coady, è quella più vicina alla neutralità. La mia versione della seconda definizione non sembra di per sé molto radicale: dopotutto, se punti una pistola addosso a qualcuno e gli chiedi di darti tutti i suoi soldi, normalmente ti si accuserà di aver commesso un crimine violento, anche se non spari mai. Ma ha implicazioni molto radicali, perché applicandola sistematicamente si dovrebbe concludere che lo Stato in sé è essenzialmente uno strumento di violenza. La terza definizione, d'altro canto, rende di fatto impossibile allo Stato comportarsi in modo violento (a meno che lo Stato in questione sia

considerato inappropriatamente costituito). È ovvio che questa sia la definizione preferita dai conservatori, ma è anche, come gli attivisti lamentano almeno dagli anni Sessanta, quella universalmente applicata dai media istituzionali americani. La polizia che agisce in base agli ordini ricevuti non può essere definita «violenta», anche se spacca teste o apre il fuoco con proiettili veri. I dimostranti, d'altro canto, possono essere collettivamente definiti «violenti» anche se letteralmente uno su mille tira un sasso o spacca una vetrina. Un poliziotto il cui comportamento sia definibile come «violento» è uno che è già stato definito come un «rogue cop», un poliziotto canaglia, cioè un poliziotto che agisce al di fuori della catena del comando o dell'ordinamento legale.

La «definizione legittimista», tuttavia, non è solo la preferita dei giornalisti e dei conservatori sociali, ma anche degli antropologi (es. Riches 1986). Potrà sembrare anomalo, anche sconcertante, dal momento che l'antropologia si considera da sempre una disciplina progressista: ma a quanto pare è uno di quegli strani paradossi generati così spesso dal relativismo culturale. Dopotutto è difficile capire come un vero relativista possa giungere a una conclusione diversa. Se si ritiene che la «violenza» (o qualsiasi altro termine) sia semplicemente tutto ciò che una cultura o una società definisce come tale,¹¹ allora si deve pensare che vi siano entità uniformi che possano essere definite «culture» o «società», autorità che possano parlare a loro nome su questioni del genere, e

un sistema tutto sommato attendibile con cui un osservatore esterno possa identificarle. In altri termini, più o meno l'unica cosa che il relativista debba universalizzare sono le strutture di autorità. Partendo da una posizione come questa, sarebbe difficile non giungere alla conclusione che la «violenza», per ogni data società, debba essere definita come ogni forma di danneggiamento che quelle autorità considerano illegittima.

Non sono soltanto i relativisti ad adottare la definizione autoritaria di violenza; le autorità, almeno in questa cultura, sono capaci di grande relativismo su questi temi. L'ho notato per la prima volta durante le otto ore che ho trascorso in manette a bordo di un cellulare a Washington durante l'incontro del Fmi nel 2002, insieme ad altri quaranta attivisti tra le centinaia coinvolte in un arresto di massa in una «zona verde» a Pershing Park. Durante il soggiorno abbiamo passato molto tempo a dialogare controvoglia con un tenente della polizia che ben presto abbiamo soprannominato «agente Fotticervello»: un uomo che a quanto pareva era salito sul cellulare al solo scopo di divertirsi dibattendoci con noi. Su qualsiasi argomento adottava lo stesso approccio: cercava di convincerci che non prendevamo una posizione abbastanza relativista. Non sembrava un trucco, o per lo meno, quando è sceso dal cellulare (con grande sollievo da parte nostra) la prima cosa che ha detto agli altri agenti lì fuori è stata: «Il problema di quelli lì è che non capiscono che ogni medaglia ha più di una faccia». In un mondo nel quale non c'è modo di sapere

se le politiche del Fmi facciano del bene o del male, non c'è una base su cui prendere una posizione di principio: è logico che si possa concludere che attenersi alle regole, qualsiasi esse siano, è l'unico comportamento etico possibile. E in seguito ho iniziato a notare che, ogni volta che la polizia enunciava le regole, trattava le obiezioni esattamente nello stesso modo:

Scena: pochi giorni dopo l'11 settembre 2001, New York. Una marcia per la pace con diverse migliaia di persone dirette a Times Square si ritrova accerchiata sulla Quarantunesima Strada. Sto cercando di raggiungerla.

Poliziotto: Circolare, circolare. Lei deve allontanarsi.

Io: Ma sono del servizio d'ordine: sono una delle persone incaricate di tenere a bada la folla.

Poliziotto: Non è un po' tardi per questo?

Io: Be', come pretende che la gente si muova con ordine se all'improvviso arrivate e la circondate di barricate e non le date modo di uscire?

Poliziotto: Oh, certo, lei conosce l'unica risposta giusta possibile a qualsiasi domanda, no?

Ho sentito molto spesso questo tipo di risposta: l'agnosticismo sistematico sulla verità morale ultima di una situazione, la conseguente certezza di poterla stabilire con un diktat arbitrario (la differenza tra una folla «ordinata» e «disordinata» è essenziale per le procedure della polizia), e infine l'inevitabile conseguenza che chiunque sia in

disaccordo debba essere per forza un ideologo o un fanatico incapace di adottare un'ottica relativista.

Da qui si può proseguire osservando la differenza tra questa situazione e l'apparente relativismo della logica attivista, secondo cui l'impossibilità di riconciliare appieno i diversi punti di vista significa che non bisogna imporre definizioni dall'alto. Ma così si esce troppo dal seminato; per gli obiettivi che qui ci interessano, basterà sottolineare che sia la polizia sia i media sembrano nutrire qualche pregiudizio sulla natura della legittimità, dell'ordine e della violenza, che non possono che creare l'effetto descritto all'inizio di questo capitolo: per cui normali cittadini che si trovano per caso sulla scena di un'azione senza preconetti su cosa sta accadendo (e dunque sono portati ad applicare la prima definizione di violenza, quella relativamente neutrale), finiscono per maturare l'impressione opposta a coloro che hanno visto lo stesso evento al telegiornale. In effetti, ciò rende quasi del tutto inefficaci gli approcci classici e gandhiani alla disobbedienza civile. Ne porto un esempio, prima di passare a trattare la poetica della costruzione delle notizie.

SULL'INEFFICACIA DELLE TATTICHE GANDHIANE NEGLI STATI UNITI CONTEMPORANEI

Una cosa che mi ha colpito, quando i poliziotti scagliavano lacrimogeni e ci sparavano addosso (a parte il gas e le pallottole) è stato che i bianchi di tutta l'America ci

stavano vedendo in televisione. La maggior parte di questi ragazzi sono i loro figli, cazzo. Devono mettersi in testa che la polizia si comporta così con CHIUNQUE (che resista o no, che sfidi o no il mantra del «capitalismo come dio» che ci inculcano fin dalla culla). Devono capirlo! Non potranno tollerarlo! (Gli attivisti più anziani, veterani degli anni Sessanta, mi dicono che lo tolleravano; lo tolleravano allora e lo tolleravano anche oggi.)

Mary Margaret Fondriest (2000)

I critici liberal secondo cui gli anarchici che protestano contro il Wto o altre istituzioni neoliberiste avrebbero fatto meglio ad agire nello spirito di Gandhi o di Martin Luther King sono per lo più ignari che il loro primo istinto fosse esattamente quello.

L'assunto che sta al fondo di queste tattiche, ricordiamolo, è che, siccome ogni ordine sociale ingiusto deve far leva sulla minaccia della violenza, dovrebbe essere possibile, per dir così, smascherare il bluff del sistema: evidenziare l'ingiustizia tirando fuori la violenza che è insita nel sistema, rivelando che lo Stato è disposto a spaccare la testa anche a cittadini perbene e di sani principi, scrupolosamente pacifici, che rifiutino di obbedire a una legge ingiusta.

Le azioni dirette contro le istituzioni neoliberiste, come ho osservato, operano quasi sempre in un contesto essenzialmente gandhiano perché puntano a denunciare le ingiustizie a un grande pubblico che, si presume, sarebbe

scandalizzato se le venisse a sapere. Il problema di questo approccio, naturalmente, è che queste informazioni devono arrivare all'opinione pubblica. Questo a sua volta significa che parte del lavoro degli attivisti dev'essere svolto non dagli attivisti stessi ma dai giornalisti che riferiscono gli eventi. È significativo che Gandhi coltivasse un'amicizia con il suo giornalista personale (britannico).

Per comprendere la rabbia e le passioni scatenate dai Black Bloc a Seattle, bisogna prima capire che quasi tutti gli attivisti che parteciparono a quell'azione erano in origine ecologisti, e che molti di loro erano veterani delle lotte degli anni Novanta per tutelare le antiche foreste del Nordovest del Pacifico. Molte di queste campagne erano state organizzate da Earth First!, un'alleanza di ispirazione anarchica composta da attivisti forestali che riuscirono a coinvolgere moltissimi adolescenti delle città, provenienti dalle sottoculture hardcore, skater e punk, nelle lotte per salvare le foreste. Criticati per aver rifiutato di condannare le tattiche di sabotaggio come il tree spiking, negli anni Ottanta, nei Novanta erano passati a una posizione di pura disobbedienza civile gandhiana.¹² La loro tattica più famosa era il tree sitting: singoli attivisti si stabilivano su singoli alberi, e restavano lì anche per mesi interi, impedendo di abbattere l'albero. Alcuni di questi tree sitters garantirono alla causa molta pubblicità a livello internazionale. Gli attivisti a terra li sostenevano con vari tipi di blocchi contro le attrezzature per abbattere gli alberi, iniziando con semplici catene e passando gradualmente a

grossi lucchetti da bicicletta e a sofisticate lockbox di metallo. Tutto ciò rientrava appieno nella tradizione gandhiana di mettere il proprio destino totalmente nelle mani dei propri avversari. Nessuno poteva partecipare ai lockdown, per esempio, senza essersi prima impegnato alla non violenza e sottoposto a un complesso addestramento.

Il 17 settembre 1998, nella Headwaters Forest, un'antica foresta di sequoie nella contea di Humboldt in California, un boscaiolo impiegato dalla Pacific Lumber sembrava aver deciso di metterli alla prova. Fece cadere un albero direttamente sopra un tree sitter di nome David Chain, uccidendolo sul colpo. La prima reazione dei media fu di trattare la questione come uno sfortunato incidente. Quanto segue fu scritto all'epoca da un attivista forestale:

Ho saputo dell'assassinio di David Chain dalla Jefferson Public Radio [...] In un primo momento hanno annunciato erroneamente che Chain era stato ucciso non da un albero abbattuto dal boscaiolo, ma da un altro albero rovesciato in un effetto domino. In seguito, dopo una breve e commovente dichiarazione rilasciata da un membro di Earth First! in lacrime, il giornalista ha posto alcune domande fondamentali. In sostanza erano queste (non dispongo delle citazioni testuali perché stavo guidando e quindi non potevo prendere appunti): 1) I membri di Earth First! sono consapevoli che le loro attività sono pericolose, giusto? E non è vero che questo attivista era impegnato in un'azione particolarmente rischiosa? 2)

Ovviamente il boscaiolo non l'ha fatto apposta, vero? 3) Alla luce di questa morte, in che modo Earth First! cambierà le proprie tattiche per evitare che accada di nuovo?

Ho rischiato di finire fuori strada.¹³

In effetti gli attivisti produssero rapidamente una videocassetta filmata un'ora prima dell'incidente, in cui il boscaiolo in questione (tale A.E. Ammon) gridava oscenità all'indirizzo degli attivisti, compreso Chain, e li incitava ad andarsene minacciando di «buttar giù un albero» su uno di loro. Anche in seguito, tuttavia, i media considerarono più plausibile la spiegazione dell'azienda secondo cui si era trattato di un incidente, e l'ufficio dello sceriffo non solo rifiutò di avviare un'indagine penale, ma permise addirittura alla Pacific Lumber di continuare la propria attività in quell'area. In questo modo sarebbero state distrutte prove utili per un'indagine successiva.

In risposta, Earth First! ha organizzato un blocco per impedire l'accesso ai dipendenti della Pacific Lumber. Finalmente la polizia aveva un crimine da perseguire: una cinquantina di agenti hanno condotto un raid di stampo militare, all'alba, sui manifestanti addormentati. Gli attivisti che si alzavano venivano costretti a sdraiarsi di nuovo. Allertati dal rumore, alcuni degli attivisti nei blocchi più vicini al luogo del delitto sono riusciti a incatenarsi ai macchinari per il disboscamento. Una

giovane donna, Noel, è stata udita gridare «Spray al peperoncino!» poco dopo che era stata raggiunta dalle autorità. Era incatenata al braccio di una gru. Il braccio è stato abbassato e gli agenti le hanno tirato la testa all'indietro e le hanno versato spray al peperoncino in forma liquida sul viso. Un'altra donna ha subito lo stesso trattamento.

Quella sera i dimostranti hanno ricostruito le barricate, e la mattina dopo gli sceriffi sono tornati. Stavolta i manifestanti erano pronti, e si erano incatenati. Gli sceriffi non hanno perso tempo e hanno tirato fuori immediatamente lo spray al peperoncino. I poliziotti hanno appeso una grande tela cerata per non essere visti dall'esterno, ma la gente poteva sentire comunque le grida delle giovani donne torturate con il concentrato di peperoncino. La polizia ha applicato una garza imbevuta di pepe sul viso dell'attivista Carrie «Liz» McKee. Quando lei ha rifiutato di togliersi le catene, le hanno strizzato la garza direttamente sugli occhi. Lei si è rifiutata ancora e la polizia ha ripetuto l'operazione. Dopo la terza applicazione la donna ha iniziato a vomitare per il dolore. Eppure ha rifiutato ancora di sottomettersi, e la polizia ha tagliato le catene.¹⁴

L'uso dello spray al peperoncino sugli attivisti durante i lockdown merita un'attenzione particolare. Era stata un'innovazione del dipartimento dello sceriffo della contea di Humboldt un anno prima, nell'autunno del 1997,

quando avevano dovuto affrontare una serie di sofisticati lockdown diretti contro la Pacific Lumber e i suoi alleati politici. Fu messa alla prova per la prima volta il 25 settembre 1997 su sette attivisti incatenati in cerchio nell'atrio della sede della Pacific Lumber Company a Scotia. La polizia usò dei cotton fioc per versare il peperoncino (detto anche Oc, Oleoresin Capsicum) direttamente negli occhi, per costringerli a rilasciare le braccia dalle catene senza dover tagliare i tubi di metallo. L'impresa non riuscì (solo due di loro cedettero), ma fu ripetuta una settimana dopo, il 3 ottobre, su due attivisti che si erano incatenati a un bulldozer da disboscamento nella vicina Bear Creek, e di nuovo il 16 ottobre quando a Eureka quattro giovani donne si incatenarono al ceppo di un albero abbattuto nell'ufficio del deputato locale Frank Riggs, fermo sostenitore della Pacific Lumber. In quest'ultimo caso l'intero evento fu filmato dalle tv locali, e la vista della sedicenne Maya Portugal, con le braccia completamente immobilizzate, che chiedeva pietà e poi gridava di dolore quando i poliziotti le versavano il peperoncino negli occhi, fece scoppiare uno scandalo nazionale.

Ma solo fino a un certo punto.

In realtà si trattò, più ancora del caso di David Chain, di una messa alla prova delle tattiche gandhiane, perché l'attività era chiaramente autorizzata da autorità governative appropriatamente costituite.¹⁵ Inoltre, rientra in qualsiasi definizione ordinaria di tortura. L'applicazione

di spray al peperoncino ai tessuti più sensibili del corpo di una pacifista aveva un unico obiettivo: provocare più dolore possibile in modo però da non causare gravi danni fisici, per convincerla a togliersi le catene.¹⁶ O si dovrebbe dire: più dolore possibile, ma in modo tale che la scarsa conoscenza sull'uso dello spray a questi fini lo facesse sembrare meno palesemente violento. Strizzare lentamente i testicoli di un attivista causerebbe presumibilmente un dolore di entità analoga, e con poche probabilità di infliggere danni permanenti, ma sarebbe difficile non definirlo tortura. L'approccio pseudomedico impiegato - i poliziotti erano soliti accompagnare la procedura con una spiegazione «clinica» delle loro azioni: «Ora inizierò ad applicare il concentrato di pepe sul bulbo oculare», mentre un altro agente teneva indietro la testa e apriva la palpebra - era teso a far sembrare la procedura più accettabile e scientifica.

Questo approccio si rivelò molto efficace. Certi quotidiani - soprattutto il progressista «San Francisco Chronicle» - denunciarono subito queste azioni come torture. I video furono trasmessi a ripetizione dai telegiornali; alcuni politici di spicco rilasciarono dichiarazioni in cui prendevano le distanze da questa pratica. Frank Riggs, il deputato il cui ufficio era stato occupato, invece pubblicò un editoriale in cui scriveva che le dimostranti non dovevano essere considerate non violente (perché, diceva, avevano spintonato alcune persone nel suo ufficio, avevano gettato segatura nella stanza, e, quando avevano lasciato cadere il ceppo, i dipendenti di Riggs l'avevano scambiato per una

bomba) e che considerando la provocazione, la risposta era misurata e giustificata. Di fronte alla disputa, difficilmente ignorabile, tra l'autorità costituita e i manifestanti, molti giornali fecero quel che fanno sempre in questi casi: cercarono di apparire equi assestandosi su una posizione intermedia. Dove si traccia esattamente il confine tra la legittima esigenza di far rispettare la legge e i diritti di chi viola la legge?¹⁷ La risposta della Cnn fu tipica, e parlò della questione nella forma di un dibattito «pro e contro» tra esperti di orientamento liberal e conservatore: a sinistra, qualcuno che afferma che si tratta di illegittima brutalità da parte della polizia, e a destra qualcun altro secondo cui la provocazione giustificava la risposta.

Le vittime delle prime tre azioni tentarono una causa federale per i diritti civili contro l'ufficio dello sceriffo. Gli attivisti cercarono dapprima di negoziare un accordo extratragiudiziale offrendosi di rinunciare al risarcimento se la polizia accettava di non usare più il peperoncino e di sottoporsi a un addestramento alla non violenza (un interessante tentativo di negoziare direttamente le regole dell'ingaggio), ma la proposta fu rifiutata subito. Si andò in tribunale. Il 25 agosto 1998 il processo terminò senza che la giuria riuscisse a raggiungere un verdetto: un solo giurato rifiutò di esprimersi a favore dei ricorrenti. Il giudice Vaughn Walker, nominato dai Repubblicani alla corte distrettuale, emise dunque una sentenza che di fatto favoriva la polizia, negando che l'applicazione dello spray al peperoncino sugli occhi costituisse un uso non necessario

della forza. I rappresentanti dello sceriffo annunciarono poi che, essendo stati scagionati, avrebbero usato le videocassette come materiale educativo per mostrare ad altri dipartimenti di polizia come agire nei casi di lockdown.¹⁸

Tutto ciò, cui seguì immediatamente la morte di David Chain, raggelò gli spiriti del movimento di azione diretta in tutto il nordovest del Pacifico. A quanto pareva, chi praticava la disobbedienza civile non violenta poteva essere torturato o anche ucciso, e né i media né i tribunali erano pronti a opporsi. Non stupisce allora che quando, poco dopo, la neonata Dan annunciò il progetto di un'enorme azione di disobbedienza civile non violenta a Seattle, comprensiva di blocchi e lockdown, alcuni attivisti ecologisti fossero scettici. Certo, la maggioranza degli attivisti - compresi gli anarchici - decise di partecipare. Ma il Black Bloc di Seattle era composto quasi solo dagli altri; da coloro che anzi predissero, in base alle esperienze passate, quasi esattamente ciò che sarebbe successo: che la polizia avrebbe aggredito i blocchi non violenti, che lo spray al peperoncino sarebbe finito negli occhi degli attivisti del lockdown, e che i media avrebbero ritenuto giustificabili questi comportamenti. Decisero perciò di adottare un approccio più militante, e molti passarono i mesi successivi a compiere ricerche sulle grandi aziende più colpevoli dal punto di vista ecologico che avevano i propri uffici e negozi nel centro di Seattle, per compiere attacchi diretti contro le loro proprietà.¹⁹

I media, naturalmente, interpretarono questi attacchi (che iniziarono molte ore dopo che la polizia aveva cominciato a usare lacrimogeni, spray al peperoncino, granate dirompenti e manganelli sugli attivisti non violenti) come una giustificazione retroattiva della violenza della polizia, ma gli anarchici avevano probabilmente ragione a dire che i media avrebbero trovato comunque un modo per giustificarli. In effetti, ancora prima che venisse spaccata la prima vetrina, i giornalisti delle tv locali di Seattle apparvero sullo schermo elogiando la polizia per l'ottimo lavoro svolto, anche mentre la polizia strofinava peperoncino sugli occhi degli attivisti incatenati all'ingresso dell'albergo in cui si svolgeva l'incontro del Wto.

Questa è una storia importante. Tuttavia il mio obiettivo principale qui non è spiegare cos'è successo a Seattle, quanto esprimere un'idea sulla disobbedienza civile gandhiana. Se l'obiettivo era di mettere in luce un sistema di dominio, le azioni nella Headwaters Forest e la reazione della polizia sembrarono funzionare a meraviglia. Tutte le connessioni - tra aziende, politici e «forze dell'ordine» - furono smascherate. Ciascuno di essi svolgeva un ruolo preciso nell'incoraggiare, organizzare e giustificare la tortura e l'omicidio di manifestanti palesemente non violenti; le prove di queste torture e di questi omicidi furono fissate su pellicola. Non poteva esserci il minimo dubbio sull'attribuzione degli atti violenti. Ma esattamente per questo motivo non poteva essere rappresentata come violenza.

Cinquant'anni fa, nel movimento per i diritti civili, ci fu un breve istante, nella storia americana, in cui le tattiche gandhiane funzionarono: la violenza che soggiaceva alla segregazione razziale fu portata alla luce in tutta l'America attraverso le immagini terrificanti degli sceriffi razzisti accompagnati dai cani della polizia. Forse questa era una serie di circostanze molto particolari: per esempio il fatto che tanti giornalisti del Nord vedessero il Sud come un altro Paese. O forse, nel mezzo secolo successivo, qualcosa è cambiato all'interno dei media americani. Qualunque sia la ragione, questa impresa non è più stata ripetuta; soprattutto, a quanto pare, perché coloro i quali prendono le decisioni editoriali ritengono di dovere la propria lealtà proprio a quella grande struttura di potere che le strategie gandhiane intendono smascherare.

ARTICOLI DI GIORNALE E COMPOSIZIONE ORALE DELL'EPICA

Mezzo secolo fa, Milman Parry (1971; Lord 1960, 1991) sviluppò una teoria dell'epica omerica. Molte delle apparenti peculiarità dello stile omerico, diceva, erano in realtà conseguenza delle esigenze della composizione orale. La sua grande innovazione consisté nell'analisi delle tecniche di composizione orale ancora in uso tra i bardi della Jugoslavia, alcuni dei quali erano capaci di improvvisare diecimila versi di poesia eroica in una singola sessione. Sembrava un'impresa sovrumana, ma in realtà ci riuscivano perché

potevano fare affidamento su certe tecniche standardizzate e piuttosto attendibili, tra cui l'uso degli epiteti: certi nomi sono accompagnati, a ogni occorrenza, da locuzioni descrittive standard («Ulisse l'astuto», «il mare color del vino», «gli achei dai capelli bruni»). Sono utili frammenti di imbottitura descrittiva, che si possono usare per riempire spazio senza starci troppo a pensare. Esistono anche locuzioni standard più estese, e poi scenari o topoi standard (a volte statici, come l'elenco degli eroi o la disposizione delle armi, ma più spesso unità standard di azione come il dialogo, la partenza o il duello) in cui i personaggi si possono inserire agevolmente. Sono convinto che la composizione degli articoli di giornale funzioni in base a principi molto simili, perché i giornalisti operano in base a vincoli di questo tipo. Benché, a differenza della poesia epica, non debbano seguire regole metriche, tuttavia descrivono molto rapidamente le azioni per un pubblico senza intermediazioni: gran parte degli articoli dei quotidiani è dattiloscritta in modo estemporaneo, sotto la pressione di scadenze ristrette, e, malgrado l'occasionale intervento di redattori interni, non viene mai completamente riscritta prima di essere stampata.

Basta dare un'occhiata ai giornali o ai lanci di agenzia per rivelare l'equivalente degli epiteti omerici: i successori politici, per esempio, sono invariabilmente «allevati», le economie socialiste o socialdemocratiche sono sempre «fiacche», «stagnanti» o «sclerotizzate», i guerrieri tribali o i dittatori (favorevoli all'America) sono sempre «orgogliosi», le

dichiarazioni politiche che l'autore ritiene illegittime sono sempre «deliranti», e così via. Chiunque legga molti articoli sugli anarchici se ne accorge ben presto. Una ricerca condotta da Lexis Nexis su articoli di giornale e lanci di agenzia americani che parlavano delle convention nazionali dei Democratici e dei Repubblicani nel 2000 e in cui è citata la parola «orgogliosi», per esempio, rivela che solo in cinque casi su ventinove quella parola è usata senza aggettivi o apposizioni (e quasi tutte le cinque eccezioni erano usi insoliti, come il discorso indiretto). Tra gli epiteti scelti, la stragrande maggioranza (dodici) erano varianti dell'idea di «sedicente» («presunto», «supposto»), poi c'era «vestito di nero» (cinque esempi) e «a volto coperto» (tre). A volte gli anarchici apparivano in «branchi» o «bande». Per il resto, potevano essere «violenti» o «bellicosi» (un'occorrenza ciascuno), a volte «giovani» o «giovanili» (un'occorrenza ciascuno), ma qui si esauriva la gamma delle possibilità. Non c'era nessun altro aggettivo: il che stupisce soprattutto considerando che durante le manifestazioni di protesta contro le due convention gli anarchici erano coinvolti in ogni momento, dall'organizzazione delle conferenze stampa alla giocoleria, fino alla distribuzione di cibo vegano gratuito, e molti di loro erano vestiti con colori accesi e in certi casi non erano vestiti affatto. Esaminando i resoconti giornalistici delle manifestazioni di protesta in America ci si imbatte di continuo nella stessa manciata di epiteti, e - forse ancor più significativo - non se ne leggono di diversi.

I topoi sono un po' meno ovvi, ma mi sembra che ce ne siano. Per spiegarmi, vorrei spostare l'obiettivo su un'azione minore cui ho preso parte nell'estate del 2001 a Morristown, nel New Jersey. Lo scenario era un po' insolito. All'epoca era in corso uno scandalo sulla schedatura razziale da parte della polizia del New Jersey. Il capo di un'organizzazione «nazionalista bianca» (ovvero nazista) di nome Richard Barrett ebbe la brillante idea di annunciare che, il 4 luglio, avrebbe letto un manifesto in favore di quella schedatura, sul prato davanti al tribunale di Morristown. Chiese un'autorizzazione per farlo. L'idea era brillante perché, così facendo, obbligò la polizia del New Jersey a proteggerlo dall'inevitabile ira dei manifestanti, e così poté tenere il suo discorso circondato da una falange di poliziotti. Gli anarchici della zona attivi nella Ara (Anti Racist Action) si mobilitarono per partecipare alla manifestazione, e uno di loro chiese aiuto alla sede newyorkese di Ya Basta!. C'era un Black Bloc composto da una trentina di persone, con un enorme pupazzo satirico e vari tamburi e strumenti, oltre a una dozzina di Yabba in tute protettive gialle (ma senza imbottitura né caschi).

A quanto ne so, solo un quotidiano locale, il «Bergen Record», parlò diffusamente dell'evento in un articolo pubblicato l'indomani.²⁰ Passo direttamente al punto dell'articolo in cui si descrive la situazione appena prima che appaiano gli anarchici:

La polizia ha recintato vari isolati intorno al tribunale e ha

perquisito con il metal detector chiunque entrasse nell'area.

«Preferisco essere criticato per l'eccessiva sicurezza che non per il contrario», ha dichiarato il procuratore distrettuale di Morris, John Dangler. «Non siamo felici che lui sia qui, ma il tribunale e la Costituzione lo consentono.»

I manifestanti della parte avversa comprendevano sindacalisti, l'Organizzazione nazionale per le donne e singoli attivisti. C'erano anche molti sedicenti anarchici vestiti di nero e con il volto coperto da un fazzoletto.

Il lettore noterà il tipico uso di epiteti omerici: in realtà qui abbiamo tutti e tre i più comuni, disposti in fila: «sedicenti», «vestiti di nero» e «a volto coperto». Gli anarchici, alla loro prima comparsa in un articolo, sono quasi sempre definiti «sedicenti» o «autoproclamati». Non è chiaro se l'obiettivo sia innescare le connotazioni presumibilmente negative del termine (cioè: «Non siamo noi a chiamarli anarchici, si definiscono così da soli!»), oppure sottolineare le ridicole pretese di un gruppo di ragazzini che vogliono identificarsi con un movimento sociale del passato.²¹ Ma sospetto che porre una domanda del genere sia di per sé inappropriato. Ascrivere intenzioni, nel senso ermeneutico, all'autore - chiedersi: «Cosa sta cercando di dire con queste parole?» - significa fraintenderlo. L'autore non sta coscientemente pensando alcunché: sta usando una frase fatta. Sembra che i giornalisti americani non riescano a parlare di un gruppo di anarchici senza definirlo «sedicente», così come un poeta

omerico non riusciva a menzionare l'aurora senza rimarcarne le dita rosate.²²

Il testo prosegue:

A pochi passi dalla polizia in assetto antisommossa, vari manifestanti la schernivano: «I poliziotti sono qui per difendere i nazisti» declamavano alcuni, mentre altri gridavano «I poliziotti, i tribunali, il Ku Klux Klan: fanno tutti parte del grande piano del capo».

Le tensioni si sono inasprite quando gli anarchici, per lo più adolescenti e giovani adulti, hanno tentato di provocare uno scontro con la polizia cercando di farsi largo tra i loro ranghi. I poliziotti li hanno accerchiati, ma non c'è stato uno scontro fisico diretto.

Qui le cose si fanno interessanti. Il primo capoverso delinea la scena con uno stereotipato slogan marxista (in realtà declamato da un uomo con la barba che apparteneva a qualche gruppo settario con magliette gialle), insieme a un altro che analogamente insinua che i dimostranti siano cascati nel trucco di Barrett di identificarsi con la polizia. Poi viene introdotto un elemento di drammaticità. Gli anarchici «tentano» – senza riuscirci – di «provocare uno scontro»: la polizia li accerchia, ma non scoppia la violenza.

Faccio ricorso agli appunti che ho preso quel giorno, coadiuvati da ricordi vividi. La differenza è evidente:

Appunti sul campo, 4 luglio 2001

Prato del tribunale, Morristown, New Jersey

Il Black Bloc è relativamente piccolo, una trentina di persone con tamburi e bandiere (il pupazzo portato da Evil è stato ben presto ritirato quando la polizia ha minacciato di requisirlo) e, a differenza degli altri manifestanti, non è mai entrato nel perimetro, perché questo avrebbe significato sottomettersi alle perquisizioni della polizia. Alla fine hanno trovato un posto sulla strada appena sotto le barricate ma non lontano dal tribunale, e hanno iniziato a suonare i tamburi. Una ragazza saltava sventolando una bandiera nera, altri ballavano. Quasi tutti si erano messi le maschere, dopo aver notato i fotografi della polizia su un colle lì vicino. Tranne un paio di agenti in uniforme dall'altro lato del recinto, non c'era polizia - almeno sulla strada - ma sui colli circostanti c'erano varie linee di poliziotti in assetto antisommossa.

Il nostro piccolo contingente di Ya Basta! era passato attraverso i checkpoint e si trovava dall'altro lato del perimetro; ci tenevamo ai margini, insieme a un piccolo gruppo dell'Imc, pronti a intervenire in caso di problemi.

E poi sono iniziate le complicazioni. All'improvviso la polizia su uno dei colli si è schierata e ha preso a marciare verso di noi con scudi e manganelli, e senza alcun annuncio ha accerchiato il Bloc.

Noi Yabba siamo rapidamente tornati al di là del checkpoint per valutare la situazione, e ci siamo consultati con uno dei Black Bloc che era finito chissà come

dall'altro lato della linea dei poliziotti. Tutti temevano che si ripetessero le azioni del 1° maggio 2000 a New York, quando la polizia aveva arbitrariamente accerchiato e arrestato un altro piccolo Bloc sulla base di una sconosciuta legge ottocentesca che vietava di mascherarsi, prima ancora che iniziasse il corteo. La polizia era immobile e impassibile a pochi metri da noi, e non ha offerto spiegazioni.

«Sai, ho sentito parlare di una manovra, ma non l'ho mai vista fare sul serio» mi ha detto Smokey, guardandosi intorno. «Se i poliziotti circondano alcuni di voi, voi semplicemente formate un'altra linea dalla parte opposta; e da un momento all'altro quelli accerchiati diventano loro. Forse potremmo provarci.»

E ci abbiamo provato. Ci siamo mossi in dodici, con le nostre tute gialle, un po' nervosi; ci siamo presi a braccetto e abbiamo formato un arco dall'altro lato dei poliziotti. Ha funzionato a meraviglia: dopo circa un minuto pare sia stato dato l'ordine di ritirarsi, e la polizia è tornata sul colle, con lo stesso silenzio.

Se torniamo all'articolo di giornale, la prima cosa che notiamo è che l'autore ha giustapposto eventi svoltisi in luoghi molto diversi, e ha ribaltato l'ordine temporale in cui si sono svolti. Gli slogan e lo scherno rivolto alla polizia avvenivano entro il perimetro; gli anarchici erano molto lontani, in un'area non presidiata dalla polizia. Il presunto «tentativo» dei Black Bloc di «provocare uno scontro» mi è

rimasto del tutto oscuro la prima volta che l'ho letto: tanto che ho immediatamente scritto un'email a uno degli autori, chiedendogli se per caso non avesse tratto quell'informazione da un portavoce della polizia, e facendogli osservare che era stata la polizia a innescare il conflitto accerchiando gli attivisti. L'autore ha risposto, nientemeno, che si era trovato nel pieno dell'azione ed era perfettamente consapevole che erano stati i poliziotti ad agire per primi. Tuttavia, ha insistito, se era vero che accerchiare gli anarchici era una mossa intimidatoria, era anche vero che diversi anarchici, vistisi accerchiati, si erano «scagliati contro i poliziotti» e questo aveva «inasprito» la situazione, quindi il giornalista riteneva giustificato il suo riassunto. Ora, si dà il caso che fossi presente anch'io, e né io né i miei compagni abbiamo notato alcun anarchico scagliarsi contro la polizia, e tantomeno «premere per farsi largo tra i ranghi», e sono piuttosto scettico che sia andata proprio così. Ma mettiamo pure che sia vero. Anche così, l'autore ha di fatto ammesso di aver ribaltato l'ordine degli eventi, facendo agire la polizia solo in reazione a una presunta aggressione da parte degli anarchici, quando anche lui era disposto ad ammettere che gli eventi si erano svolti nell'ordine inverso. Se gli anarchici hanno premuto contro le linee di polizia (e notiamo che qui, come spesso accade, il giornalista ha attribuito le azioni di uno o due dimostranti all'intero gruppo), non è stato per provocare uno scontro ma per liberarsi da quella che avevano ogni ragione di ritenere una minaccia concreta di arresto

preventivo illegale.

Quel che voglio dire è che sarebbe quasi impossibile per un giornalista americano descrivere la reale sequenza degli eventi. Un'espressione come «le tensioni si sono inasprite quando la polizia ha cercato lo scontro con anarchici fino a quel momento pacifici, accerchiandoli improvvisamente con dozzine di agenti in assetto antisommossa», semplicemente non potrebbe apparire su un quotidiano generalista negli Stati Uniti; ma in questo caso rispecchierebbe certamente di più la realtà. Scrivere una frase del genere significherebbe affermare esplicitamente che la polizia, almeno in quel momento, non stava cercando di mantenere l'ordine, ma di provocare il disordine. Il che violerebbe un principio fondamentale di questa copertura mediatica: che il ruolo della polizia consista nel mantenere l'ordine e che il loro comportamento vada sempre interpretato in questa luce.²³

Ovviamente, la polizia ritiene che il suo compito sia mantenere l'ordine, ma riesce a inquadrarlo in una prospettiva molto più a lungo termine, per cui le intimidazioni e anche la provocazione di conflitti con elementi considerati potenzialmente violenti fa parte della strategia per il mantenimento dell'ordine. Questo atteggiamento sarà forse celebrato nei film e nei telefilm (soprattutto quando è attribuito a singoli poliziotti, «cani sciolti»), ma queste intenzioni non si possono attribuire alla politica ufficiale della polizia, e neppure a ordini emanati da chi esercita il comando.

Ecco allora un altro resoconto che elimina ogni attribuzione esplicita di intenzionalità, include l'affermazione (per me dubbia) del giornalista secondo cui alcuni anarchici avevano spintonato la polizia, ma dispone gli eventi nella sequenza corretta.

Circa trenta anarchici vestiti di nero, quasi tutti a volto coperto, si sono raccolti appena fuori dal perimetro, e qui ballavano, suonavano i tamburi e intonavano slogan antirazzisti mentre la polizia li fotografava da un colle lì vicino. A un certo punto uno squadrone di venti poliziotti in assetto antisommossa è disceso dal colle e li ha accerchiati in silenzio, chiudendo ogni via di fuga. Alcuni anarchici hanno cercato di farsi largo, ma non ci sono riusciti. Poco dopo sono arrivate molte decine di manifestanti che in precedenza si trovavano dentro il perimetro. Una dozzina di loro, in tute di colore giallo acceso, si sono presi a braccetto per formare una seconda linea intorno a quella della polizia. La polizia si è quindi ritirata sulle posizioni originarie e non è seguito uno scontro fisico violento.

A dir la verità è impossibile immaginare anche un resoconto del genere in un giornale americano (forse, ma a malapena, in uno canadese di orientamento progressista). Anzitutto chiarisce che gli anarchici non avevano fatto niente di illegale prima di essere accerchiati, il che vuol dire che l'accerchiamento non può essere interpretato che come una provocazione, che pertanto viola il principio dell'ordine

pubblico menzionato più sopra. Peggio ancora, rivela che non è stata la polizia, ma la parte avversa, a disinnescare la tensione. Anche questa è una storia che non si può raccontare.

Ovviamente, nel resoconto pubblicato, il contingente di Ya Basta! scompare del tutto: «gli anarchici vestiti di nero» fanno parte del repertorio standard, ma gli anarchici in giallo richiederebbero una spiegazione. Quindi spariscono e basta. Ma a quanto pare esiste una rappresentazione standardizzata anche per le sequenze di eventi. Per le azioni su piccola scala come questa, le possibilità sembrerebbero tre:

- 1) Protesta pacifica.
- 2) Protesta pacifica; alcuni elementi violenti provocano scontri; la polizia mantiene il controllo (ripristina l'ordine senza ricorso alla violenza).
- 3) Protesta pacifica; alcuni elementi violenti provocano scontri; la polizia perde il controllo e scoppia il caos (forse anche a causa di «poliziotti canaglia»).

E questo è più o meno il limite. «La polizia provoca lo scontro; i manifestanti reagiscono senza violenza e disinnescano la tensione» semplicemente non si può dire; malgrado il fatto che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'addestramento alla non violenza riguardi soprattutto l'insegnamento di tecniche che si propongono tali obiettivi. È per questo che gli eventi hanno dovuto essere

riordinati per suggerire un crescendo di provocazioni da parte dei manifestanti - che all'inizio «schernivano» la polizia, poi hanno cercato di far partire la rissa spintonando i poliziotti - seguito da una reazione relativamente contenuta da parte della polizia. Ovviamente, se un simile impianto narrativo può spingere un giornalista a riorganizzare completamente un evento su piccola scala di cui è stato testimone oculare, funziona tanto meglio se applicato a un'azione di massa durata tre giorni, come Seattle, dove accadono così tante cose contemporaneamente che queste semplificazioni narrative diventano necessarie. E così, il 1 dicembre 1999 la Cnn riassunse in questo modo gli eventi del giorno prima:

Mentre decine di migliaia di persone marciavano nel centro di Seattle, un piccolo gruppo di sedicenti anarchici spaccava vetrine e vandalizzava negozi. La polizia ha reagito con proiettili di gomma e spray al peperoncino [in Ackerman 2000].

Come hanno osservato i critici (es. Ackerman 2000; Boski 2002), questa è diventata la versione ufficiale dei fatti di Seattle, da allora in poi ripetuta incessantemente in articoli e trasmissioni televisive, benché essa non descriva affatto il reale susseguirsi degli eventi.²⁴ Anzi, contiene precisamente le stesse operazioni di cancellazione e ribaltamento che abbiamo osservato in miniatura nell'articolo su Morristown. Come gli strani attivisti in tuta gialla spariscono nell'articolo su Morristown, così sparisce qui

la schiacciante maggioranza delle persone coinvolte nell'azione diretta a Seattle, che di fatto non marciavano né spaccavano vetrine, ma attuavano lockdown e blocchi. In ambo i casi l'effetto è il medesimo: ridurre il tutto a un'opposizione tra i «manifestanti pacifici», quelli buoni, che marciano e portano cartelli, e gli anarchici «violenti» vestiti di nero. Come l'ordine degli eventi era stato ribaltato nell'articolo su Morristown, così anche qui la polizia dev'essere rappresentata nell'atto di reagire alle provocazioni degli anarchici, benché - anche secondo la Cnn, nel suo resoconto dell'epoca - la polizia avesse iniziato a usare lo spray al peperoncino alle dieci del mattino, ben prima che fosse spaccata la prima vetrina, e quasi tutti i testimoni oculari avessero riferito che, anche dopo che il Black Bloc era passato all'azione, la polizia di Seattle non aveva mai prestato loro molta attenzione, concentrandosi quasi esclusivamente sull'aggressione di coloro che bloccavano l'accesso all'albergo.

In realtà questi attacchi erano anche il risultato di ordini espliciti dall'alto. Il giorno prima, i comandanti della polizia erano stati filmati nell'atto di rassicurare gli attivisti che la polizia di Seattle non aveva mai aggredito manifestanti non violenti e «non aveva intenzione di iniziare adesso». Solo dopo l'interruzione degli incontri, la mattina del 30 novembre, sembra che i funzionari federali abbiano dato ordine di sgomberare l'albergo con ogni mezzo necessario. Alle 13 di quel giorno, l'allora segretario di Stato Madeleine Albright telefonava al governatore da dentro l'albergo e (a

quanto pare) insisteva perché fossero usate misure più forti. In ogni caso fu più o meno a quell'ora che la polizia iniziò l'uso sistematico di pallottole di gomma e spray al peperoncino; e di nuovo, non contro i Black Bloc ma quasi esclusivamente per impedire ai pacifisti di bloccare l'accesso all'albergo. Il giorno dopo, pare che il presidente Clinton abbia approvato la decisione di far intervenire la Guardia nazionale e di passare all'uso di concentrazioni militari di gas lacrimogeno. Tutte queste informazioni sono disponibili sui giornali dell'epoca, se li si legge attentamente. Ma le regole della schematizzazione narrativa assicurano che tutto ciò sparisca, soprattutto quando la storia viene riassunta.

Ci si può allora chiedere cosa succede quando un giornalista si trova di fronte a una narrazione che non rientra negli schemi approvati, e ciò nonostante decide di raccontarla. La risposta: quel giornalista deve abbandonare totalmente la modalità epica e addentrarsi in un genere narrativo diverso, in cui i reporter sono diventati protagonisti.

Accade talmente di rado, sui media americani, che per trovare un esempio devo spostarmi momentaneamente in Europa.

IL PROBLEMA DEGLI AGENTI PROVOCATORI

Se l'analisi precedente è corretta, il principio narrativo che orienta i giornalisti in occasione delle manifestazioni è

quello per cui la polizia dev'essere sempre rappresentata nell'atto di tentare di mantenere l'ordine. La polizia è lì per tutelare la pace. Punta a prevenire la violenza (implicitamente definita come l'uso non autorizzato della forza). Singoli elementi possono comportarsi diversamente, ma la polizia come struttura istituzionale si prefigge sempre di mantenere l'ordine. Il modo migliore per mettere alla prova questa ipotesi è scoprire cosa fanno i giornalisti quando alla polizia è stato palesemente ordinato di compiere azioni calcolate per provocare disordini: per incoraggiare la violenza là dove altrimenti non sarebbe sorta.

Naturalmente si scopre che questi casi non finiscono sui giornali. E anche se i cronisti ci provano, i loro direttori interverranno quasi sempre a fermarli.

Durante la marcia contro il Forum economico mondiale di New York a febbraio del 2002, per esempio, la polizia impiegò una tattica familiare a molti attivisti esperti: poliziotti in borghese arrestano qualcuno o provocano una rissa, e quando qualcuno interviene lo si arresta per aggressione a pubblico ufficiale. Mi trovavo per caso accanto a un reporter dell'Associated Press quando uno di questi incidenti si era appena verificato: un agente in borghese, senza identificarsi, aveva braccato una ragazza adolescente nel mezzo del corteo, apparentemente scegliendola a caso, e l'aveva gettata a terra. Quando vari altri manifestanti erano intervenuti per aiutarla, e uno di loro aveva posato la mano sulla spalla dell'uomo, gli agenti in uniforme erano accorsi all'istante, li avevano atterrati, ammanettati e condotti ai

cellulari. Il giornalista era un tizio di mezz'età dall'aria solidale con i baffi e il giubbotto da fotografo, che sembrava incredulo di fronte a quella scena. Gli spiegai che era una famigerata tecnica della polizia. «Oh, che meraviglia» sbottò lui, e iniziò a scribacchiare sul notes.

Due giorni dopo lo incontrai di nuovo a una conferenza stampa e con orgoglio mi informò che aveva incluso le mie informazioni nel suo articolo. «Già» risposi (avevo letto l'articolo), «ma non hai detto che l'agente che ha buttato a terra la donna era in borghese. È quella la cosa più importante.» «Sì che l'ho detto!» protestò lui. «Non era nella versione che ho letto.» «Oh. Un redattore deve aver tagliato quella frase.»²⁵

Incidenti come questo, ovviamente, possono ancora essere classificati come anomalie. Ancor più difficile, dal punto di vista dei media istituzionali, è parlare del fatto che la polizia usi agenti provocatori: poliziotti che si travestono da attivisti e poi spronano gli altri a commettere atti di violenza per dare alla polizia una scusa per attaccarli o arrestarli. Ogni attivista con un po' di esperienza conosce almeno mezza dozzina di aneddoti di questo tenore: dagli infiltrati della polizia che entrano nei gruppi di affinità e poi tentano di convincerli a usare gli esplosivi, ad «anarchici» insolitamente grassi o muscolosi, con il volto coperto da maschere nere, che iniziano a lanciare bottiglie contro la polizia durante le azioni di strada e poi scompaiono misteriosamente. Anzi, solitamente si dà per scontato che

chiunque proponga azioni violente durante un'assemblea sia un poliziotto.

Ora, non c'è il minimo dubbio che la polizia abbia usato agenti provocatori in passato. La pratica sembra più diffusa nei Paesi mediterranei come Italia, Francia o Spagna; più sporadica in Nord Europa e Nordamerica. Ma certamente accade, ed è irriferribile sui giornali. Dopotutto, i provocatori non possono essere classificati come «poliziotti canaglia»: sono agenti che hanno ricevuto dai loro superiori l'ordine di travestirsi da dimostranti per spronare alla violenza. Un'azione del genere non avrebbe senso se si partisse dal presupposto che alla polizia interessa soprattutto mantenere la pace. Per spiegarla si dovrebbe piuttosto spostarsi in un quadro concettuale completamente diverso, in cui la polizia si considera impegnata in una lotta politica contro i manifestanti, ritiene di agire per conto del regime politico che le dà lavoro allo scopo di impedire che i manifestanti conseguano i loro obiettivi, ed è disposta a incentivare il caos e persino a mettere in pericolo comuni cittadini per perseguire questo fine. Di conseguenza, sui media istituzionali non ho mai letto un solo articolo sulle azioni di protesta in America negli ultimi anni in cui si parlasse di agenti provocatori sia pure in termini ipotetici, benché se ne senta parlare spesso nei resoconti dell'Imc o di altre testate favorevoli agli attivisti. L'unico caso di cui io sia al corrente, in cui una testata americana abbia parlato dell'uso dei provocatori durante un'azione di protesta contro la globalizzazione, era un articolo dell'Associated Press

pubblicato in occasione degli eventi di Barcellona.²⁶ Vale la pena di riportarlo integralmente:

La polizia antisommossa ha sferrato quello che è apparso come un attacco ingiustificato contro i manifestanti no global che erano riuniti in un parco cittadino dopo una marcia di mezzogiorno lungo uno dei viali principali della città. Almeno trentadue persone sono rimaste lievemente ferite e diciannove sono state arrestate.

Migliaia di manifestanti, alcuni dei quali con bambini piccoli, sono fuggiti nel panico quando la polizia – protetta da scudi, brandendo manganelli e sparando a salve – ha fatto irruzione tra la folla.

«Abbiamo alzato le braccia e abbiamo gridato: “Pace, pace”, ma loro non si fermavano» ha dichiarato una donna che afferma di chiamarsi Yolanda. La marcia lungo Passeig de Gràcia e il raduno nella Plaza de Catalunya – insieme ad altre attività nel corso del fine settimana – sono state organizzate in occasione di un summit della Banca mondiale che era originariamente fissato per questa settimana. I funzionari hanno annullato l’incontro la scorsa settimana per evitare le violente proteste che da un paio d’anni accompagnano i summit delle istituzioni globali e regionali.

Il corteo è stato quasi interamente pacifico, ma lungo il percorso sono state spaccate alcune vetrine, tra cui quelle di un ristorante McDonald’s e un negozio Swatch. Piccoli gruppi di uomini e donne irridevano la polizia

antisommossa.

Migliaia di altri dimostranti si sono uniti al corteo nel parco. Stavano ascoltando tranquillamente i comizi e intonando slogan, quando la polizia è piombata sulla piazza.

L'attacco è stato sferrato dopo che un piccolo gruppo di uomini e donne con il volto coperto, che sembravano agenti di polizia, ha inscenato una rissa ai bordi del parco, proprio davanti a una linea di polizia antisommossa schierata davanti alle camionette. Alcune decine di dimostranti sono stati coinvolti nelle violenze.

«È stata la polizia a provocare la rissa. Hanno partecipato anche loro» dichiara Ada Colau, portavoce della Campagna contro la Banca Mondiale, una delle associazioni che hanno organizzato le proteste.

Sotto gli occhi dei giornalisti, la polizia ha dato l'impressione di voler usare la rissa creata ad arte come esca per attirare i manifestanti e poi come pretesto per caricare nel parco. Una seconda carica ha svuotato il parco in pochi minuti. Gli assalitori mascherati - alcuni dei quali, a quanto sembra, indossavano auricolari - si erano riuniti in piccoli gruppi ai margini del corteo, quando la sfilata è giunta nel parco dopo aver percorso una dozzina di isolati del viale.

Avevano con sé zaini e bastoni, ma sono passati senza problemi davanti alla polizia, si sono tirati giù le maschere e si sono posizionati tra la folla nel parco e la polizia

schierata venticinque metri più in là.

La rissa è iniziata quando un uomo ne ha placcato un altro gettandolo a terra. Altri dello stesso gruppo hanno iniziato a prendersi a calci e spintoni. Quando i dimostranti hanno visto cosa stava succedendo e si sono uniti alla rissa, la polizia ha fatto irruzione nel parco. Gli uomini e le donne coinvolti nella rissa sono passati indenni oltre la linea di polizia e sono saliti sulle camionette.

Un giornalista ha chiesto a uno di loro se fosse un poliziotto. In un primo momento l'uomo ha risposto di sì, e poi ha smentito; dopodiché ha raggiunto le camionette senza essere disturbato dalla polizia. La televisione di Stato ha riferito diciannove arresti, e l'agenzia di stampa Efe ha citato fonti mediche secondo cui trentadue persone sono rimaste lievemente ferite con bernoccoli e lividi.²⁷

Questo articolo ha visto la luce solo a causa di circostanze eccezionali. Anzitutto, poiché il summit era stato annullato, erano presenti pochi corrispondenti stranieri; di conseguenza l'Ap faceva affidamento, insolitamente, su reporter del posto che parlavano bene la lingua e conoscevano le abitudini locali (nessun giornalista americano avrebbe definito un evento «quasi interamente pacifico» se erano state spaccate due vetrine). A ciò si aggiunge che la provocazione della polizia è stata eccezionalmente goffa, e che non si è fatto quasi nessun tentativo di mascherarla: dopotutto, quanto spesso si incontra un agente in borghese così stupido da ammettere

di essere un poliziotto e negarlo subito dopo? Ciò nonostante, già affermare che «sembra» trattarsi di una provocazione della polizia richiede che gran parte dell'articolo - quasi tutti gli ultimi sei capoversi - siano composti soprattutto da prove, e che queste prove non provengano dai manifestanti e neppure da testimoni oculari, ma dai giornalisti stessi. In altri termini: per riferire di eventi come questo, lo stile di scrittura si trasforma dal mero reportage in giornalismo investigativo, e il reporter diventa protagonista. Ovviamente questo richiede molto più spazio di quello necessario per una narrazione standard, che di solito si può fare in venti o trenta parole, e dunque richiede un redattore molto bendisposto.

Si dà il caso che in quell'occasione l'uso dei provocatori sia stato ammesso. Il «New York Times» pubblicò perfino un breve editoriale il giorno dopo, criticando la polizia spagnola per la sua goffaggine. È notevole però che l'ammissione non abbia sortito il minimo effetto sulla copertura mediatica successiva. Meno di un mese dopo, durante il summit del G8 a Genova, la polizia italiana ha impiegato quasi le stesse tattiche su scala molto più ampia, e nessuna testata americana - neppure l'Associated Press, che aveva riferito gli eventi di Barcellona - era disposta a riconoscere anche solo il fatto che i manifestanti accusassero la polizia di averle impiegate.

Quella di Genova fu un'azione enorme e complessa, che coinvolse circa trecentomila manifestanti divisi in una serie di blocchi che andavano da un ampio contingente pacifista

a un carnival bloc in rosa e argento, fino alle Tute bianche (vincolate da un severo codice di non violenza) e a un Black Bloc (le cui azioni più militanti furono dar fuoco a un edificio vuoto che ospitava gli uffici di un carcere). Ciascuno dei gruppi ha mantenuto il suo corteo lungo il «perimetro», che, come in Québec, era circondato da un grosso recinto. La polizia ha reagito più o meno nello stesso modo a ciascun corteo. Anzitutto, una ventina di anarchici «Black Bloc» appariva dal nulla, si spostava tra la polizia e i manifestanti, commetteva un atto occasionale di violenza (rovesciare un cassonetto, lanciare qualche sasso o bottiglia contro la polizia) e spariva di nuovo. A quel punto la polizia caricava i manifestanti, prima sparando un lacrimogeno molto concentrato che causava vomito e svenimenti, poi spezzando ossa e provocando altre ferite gravi con i manganelli. In alcune zone, in particolare intorno alla marcia delle Tute bianche, scoppiarono aspre battaglie: soprattutto quando la polizia iniziò a gassare indiscriminatamente i quartieri popolari, i cui furiosi residenti (che non avevano sottoscritto alcun impegno alla non violenza) si unirono al tafferuglio. In una di queste battaglie un manifestante di nome Carlo Giuliani fu ucciso a colpi d'arma da fuoco dalla polizia. Il giorno dopo, le classiche tattiche non violente erano più o meno fuori questione. Alcuni diedero fuoco alle banche; la polizia condusse retate negli spazi protetti degli attivisti, tra cui uno vicino all'Independent Media Center, sede di un famigerato «massacro» in cui la polizia entrò in una stanza

piena di manifestanti addormentati e picchiò a sangue quasi tutti, per poi trascinarli fuori e lasciare nella stanza un tappeto di sangue e denti.

La differenza tra la copertura mediatica da parte delle testate europee e di quelle americane è sconcertante. Tra gli attivisti presenti sulla scena, la domanda ricorrente era se gli «anarchici» in questione fossero veri poliziotti oppure fascisti della zona che collaboravano con la polizia. Entrambe le possibilità furono discusse sui media locali. Anzi, scoppiò un putiferio quando la polizia venne a sapere delle voci sulla possibile esistenza di un cd contenente riprese video digitali dei venti presunti anarchici che uscivano da un commissariato di polizia. Gli attivisti dotati di videocamere si trovarono ben presto sotto tiro: le videocamere furono requisite e distrutte. Il giorno dopo, la polizia perquisì l'Independent Media Center e requisì sistematicamente ogni pellicola o videocamera digitale su cui riuscì a mettere le mani. Il cd, che effettivamente esisteva, non fu mai trovato e venne infine fatto pervenire a uno studio televisivo, dove provocò un piccolo scandalo quando fu trasmesso da una televisione italiana.

Non c'era traccia di tutto ciò sui giornali e telegiornali americani. Il primo giorno, la notizia principale era l'uccisione di Carlo Giuliani in una concitata battaglia in prossimità del punto in cui la marcia delle Tute bianche era stata fermata dalla polizia. L'Associated Press, per esempio, iniziava così il suo articolo sui fatti del 20 luglio a Genova:

GENOVA, Italia (Ap) – Un manifestante è rimasto ucciso e quasi cento poliziotti e dimostranti sono rimasti feriti nelle battaglie combattute oggi tra i vicoli acciottolati e le larghe piazze di questa antica città portuale.

A quanto sembra, ha dichiarato il ministro dell'Interno, la polizia avrebbe sparato contro il manifestante per autodifesa.

In un confronto durato per l'intera giornata tra la polizia e l'avanguardia violenta di un'enorme marcia di protesta, i dimostranti hanno lanciato mattoni, bottiglie e bombe incendiarie, mentre la polizia sparava lacrimogeni e usava potenti cannoni ad acqua...

L'articolo proseguiva citando esponenti del governo e della polizia italiana, e i capi di Stato giunti per il summit, che si dichiaravano rammaricati per la morte del dimostrante, pur giustificandola; l'articolo terminava intervistando un manifestante che parlava del divario tra i ricchi e i poveri del mondo. Ogni articolo apparso sulla stampa americana ricorreva almeno implicitamente alla versione per cui «la polizia reagisce alla violenza dei manifestanti», lasciando qualche ambiguità sul fatto che la polizia avesse o meno «perso il controllo». Reuters per esempio riferì:

GENOVA, Italia (Reuters) – I manifestanti hanno bruciato automobili e spaccato vetrine, e la polizia in assetto antisommossa ha sparato lacrimogeni e usato cannoni ad acqua, nella sommossa proseguita per ore nel primo giorno di summit. [...]

In precedenza, manifestanti a volto coperto avevano scagliato bombe incendiarie contro la polizia, rotto vetrine, dato fuoco a decine di cassonetti e rovesciato auto e furgoni, creando una colonna di fumo che ha sovrastato la città per ore.

La polizia ha sparato lacrimogeni e usato cannoni ad acqua in una serie di scontri con alcuni fra le decine di migliaia di manifestanti intorno a una «zona rossa» ad alta sicurezza protetta da ventimila agenti delle forze dell'ordine.

Rimasi chiuso per un po' nell'Independent Media Center, dove come si può immaginare si discuteva molto sulla natura della copertura mediatica. I giornalisti di Indymedia, dopotutto, erano sparsi per la città e inviavano aggiornamenti continui, e come al solito avevano un quadro piuttosto completo della situazione, almeno dal punto di vista degli attivisti. Inoltre monitoravano continuamente le televisioni, le agenzie di stampa ecc. La spiegazione più frequente che sentivo per il comportamento della stampa internazionale era che i direttori avevano detto ai giornalisti che nessuna dichiarazione dei manifestanti poteva essere stampata senza conferma da almeno un'altra fonte (una norma che, tra parentesi, non si applicava ai normali cittadini, e tantomeno ai funzionari pubblici). Questo valeva anche per lo stesso Imc. Anzi, la norma era interpretata così alla lettera che quando la polizia circondò l'edificio e i giornalisti dell'Imc che erano dentro si offrirono di inviare a

Bbc e Cnn immagini in diretta dell'irruzione, i rappresentanti di entrambi i network rifiutarono, spiegando di non avere il permesso di usare il video perché non disponevano di una fonte diversa dagli attivisti che confermasse la realtà di quegli eventi.

Ero al telefono con una giornalista dell'Ap americana mentre succedeva tutto questo. Quando le dissi che erano stati usati agenti provocatori, si mostrò incredula: «Be', per un'accusa del genere dovresti fornirci prove inoppugnabili». Quando le feci osservare che la sua agenzia di stampa aveva riferito di tattiche identiche poche settimane prima a Barcellona, all'inizio sembrò che non lo sapesse, poi lo liquidò come irrilevante.²⁸ A quel punto tentai di ricordarle che la polizia italiana era sotto il controllo di un fascista dichiarato, l'allora vicepresidente del Consiglio Gianfranco Fini («E non è un tizio che noi chiamiamo fascista: è lui a definirsi così»), ma anche in questo fui ignorato. La posizione della giornalista era chiara: anche in un Paese in cui la polizia era al servizio degli eredi politici di Mussolini, l'idea che i poliziotti volessero scatenare per primi la violenza o il caos andava considerata intrinsecamente implausibile. Un'accusa del genere era scandalosa, e andava ignorata a meno che non fosse suffragata da prove inoppugnabili ed esplicite. Quel che è peggio, le prove esplicite dovevano essere fornite caso per caso; una prova esplicita a Barcellona non è rilevante rispetto a ciò che succede a Genova due settimane dopo. Nel frattempo, le accuse avanzate dai portavoce della polizia (ovvero il lancio

di fumogeni e bombe incendiarie, menzionato negli articoli che ho citato, e che a quanto pare non è mai accaduto ed è tratto solo dalle conferenze stampa della polizia) potevano essere considerate dati di fatto a meno che non sussistessero prove esplicite del contrario. Infine, se tali prove potevano essere prodotte - che nessun fumogeno fosse stato lanciato contro la polizia, o che la polizia avesse effettivamente usato agenti provocatori - dovevano essere prodotte immediatamente. Se prodotte con tre giorni di ritardo sarebbero state ignorate, perché le proteste non erano più la notizia del giorno e la riprova che la polizia abbia mentito, o abbia usato provocatori, non è mai considerata una notizia di per sé. È precisamente quanto accadde a Genova. Quando le immagini dei finti Black Bloc che uscivano dalla caserma della polizia apparvero su tutte le televisioni italiane, pochi giorni dopo, i media americani non erano più interessati. In Italia furono avviate poi indagini parlamentari, che vennero menzionate di passaggio su qualche giornale americano; ma anche in quegli articoli le rivelazioni sui provocatori non furono mai considerate notizie.

Insomma: non solo esistono inquadramenti narrativi fissi, ma storie come quelle di Barcellona, dove i giornalisti erano passati alla modalità investigativa, non possono di per sé contribuire a cambiare quegli inquadramenti. Non credo che questo sia dovuto solo a un pregiudizio. O forse si potrebbe dire che, nella misura in cui esiste un pregiudizio, non è tanto personale quanto strutturale. I giornalisti, come

individui, hanno opinioni politiche variabili. Molti possono condividere le posizioni degli attivisti; ma lo stesso si può dire dei singoli poliziotti. Il punto, in entrambi i casi, è che le opinioni dei singoli non sono poi così importanti; polizia e giornalisti operano entro una struttura istituzionale che rende irrilevanti le loro opinioni. Se non siedono da soli in un cubicolo a redigere articoli formulari rispettando le scadenze, se per esempio scrivono di eventi di grande rilievo, tendono a lavorare in squadre e i loro testi sono rivisti dai direttori. Gli spot televisivi sono prodotti ancora più collettivi; i quadri narrativi sono l'unica cosa familiare a tutti e da tutti accettata. In ogni caso ciò significa che la storia di un'azione è già scritta prima ancora che accada. Raccontare una storia diversa richiede molto impegno e una serie di circostanze fortuite, e appena quelle circostanze cessano di esistere tutto torna com'era prima.

Le reazioni degli anarchici

Molti attivisti direbbero che l'analisi condotta finora è troppo generosa con i giornalisti. I vincoli strutturali svolgono certamente un ruolo, ma è anche vero che a volte i giornalisti mentono. È un'obiezione legittima. Quasi tutti, e gli scienziati sociali in particolare, sono restii a riconoscere l'importanza dell'autoinganno negli affari umani.

Il che si manifesta con più evidenza osservando il comportamento delle testate giornalistiche le cui posizioni politiche sono più ostili al messaggio dei manifestanti. Mi limiterò a un solo esempio. Alla vigilia della convention repubblicana di New York, nel 2004, il repubblicano «New York Post» pubblicò un articolo in cui avvertiva che pericolosi anarchici si preparavano a invadere la città. La lista dei nomi comprendeva molti miei amici e conteneva numerose affermazioni che si possono descrivere soltanto come scandalose bugie. In primo piano c'era Jaggi Singh, il portavoce del Clac, con una foto di una persona che gli somigliava vagamente, nell'atto di esercitarsi a un poligono di tiro. Il testo faceva riferimento al suo arresto a Québec City, e osservava che era stato accusato di detenere un'enorme catapulta usata per lanciare animali di pezza contro la polizia. L'obiettivo degli animali di pezza, ovviamente, era ridicolizzare la minaccia. Nessuno poteva leggere un articolo su un gruppo di anarchici la cui arma più elaborata era un orsacchiotto, e giungere alla conclusione che rappresentassero una vera minaccia per la sicurezza

pubblica. Il giornalista del «Post» trovò un modo semplice per aggirare questo dilemma: invece di scrivere «usata per lanciare animali di pezza contro la polizia» scrisse «usata per gettare animali di pezza in fiamme contro la polizia».

Nessuno, e certamente non la polizia canadese, aveva mai ipotizzato che gli animali di pezza lanciati dalla catapulta a Québec City fossero in fiamme. Né c'è motivo di credere che l'autore sia riuscito chissà come a convincersi che lo fossero. Se l'è inventato. Ha mentito. Dopotutto non c'erano ragioni valide per non farlo: gli anarchici, come categoria sociale, non hanno praticamente alcun potere politico agli occhi dei media; nessun politico è disposto a sostenere le loro ragioni, non possono contare su sostenitori istituzionali, non c'è bisogno di mantenere buone relazioni con loro in quanto fonti di informazioni, non hanno influenza sugli inserzionisti, e per quanto li si diffami non querelano nessuno. L'autore aveva probabilmente pensato che chiunque fosse pronto a definirsi «anarchico» di fatto si andasse a cercare un trattamento del genere.

Questa è, ovviamente, un'altra versione dell'ormai noto problema della creazione di spazi autonomi. Come ho osservato, tale creazione è impossibile senza rifiutarsi di cercare sostegno nelle istituzioni. Dunque il modo principale in cui è probabile che si interagisca con le istituzioni è sotto forma di interazioni con la polizia. Quando la polizia incontra persone che sistematicamente rifiutano di riconoscere la loro autorità, tende ad aggredirle. La violenza fa sempre notizia. Tuttavia, un giornalista che voglia

affermare che gli anarchici sono violenti può farlo quasi senza vincoli, mentre ci sono molti vincoli istituzionali a frenare chi volesse dire lo stesso della polizia.

Ovviamente non tutti gli attivisti sono anarchici, e le mobilitazioni di massa in particolare tendono a riunire partecipanti con una vasta gamma di atteggiamenti e filosofie. Anche tra gli anarchici, gli atteggiamenti verso i media istituzionali sono variabili. Probabilmente la maggioranza rifiuta ogni dialogo. Molti partecipano a Indymedia - uno dei cui slogan più noti è: «Non odiare i media. Diventa i media!» -, l'unica soluzione davvero coerente con i principi dell'azione diretta. I media degli attivisti, come vedremo, sono riusciti a trasformare completamente l'esperienza della partecipazione alle azioni. Almeno per i partecipanti, esse sono foriere di una profonda democratizzazione e dealienazione: chi prima era ignorato o calunniato, d'un tratto, tramite internet, ha accesso immediato a narrazioni favorevoli alla causa, e inoltre sa che in ogni momento può diventare un partecipante attivo raccontando le proprie azioni. Come strumento di dealienazione pratica, e come ausilio all'autorganizzazione, Indymedia ha trasformato tutto.

Il problema era la propagazione delle informazioni. Se al suo apice - per esempio durante le azioni di Genova - Indymedia riceveva più visite del sito della Cnn, al di fuori di Internet non esiste confronto. I network, la tv via cavo e i giornali raggiungono la grande maggioranza degli americani, mentre Indymedia opera entro la comunità degli

attivisti. Per ampliare il suo pubblico era molto difficile evitare di interagire con i media istituzionali, per quanto questi cercassero di remarle contro. E così, in ogni grande azione, un team di mediattivisti avviava staffette telefoniche e in strada organizzava conferenze stampa e faceva del suo meglio per vincere la battaglia della propaganda contro la polizia e i politici. Ho preso parte a diversi di questi team, in particolare durante le convention repubblicane a Philadelphia, nel 2000, e a New York, nel 2004, e nella mia esperienza gli altri attivisti trattano sempre il progetto con grande ambivalenza. Molti lo ritengono un tradimento dei principi fondanti; altri evitano sistematicamente i giornalisti e gli attivisti che comunicano con loro. Altri ancora condannano chiunque pretenda di parlare a nome del «movimento» o degli altri anarchici. Quasi sempre, inoltre, sorgono dibattiti sulla possibilità di condurre azioni dirette contro i media. Questi dibattiti tendono a non produrre nulla di concreto; e il problema a quel punto diventa l'utilità di azioni del genere, dal momento che - non a caso - le azioni condotte contro i media sono quelle di cui i media parleranno meno, e così via.

Anziché descrivere questi dibattiti, sarà meglio consentire al lettore di seguire un gruppo di attivisti che discutono di questi temi. Torniamo allo Ya Basta! di New York, e a una conversazione avvenuta durante un'assemblea che si tenne nelle settimane precedenti alle azioni in Québec. Il Nyc Ya Basta! era un gruppo dilaniato da un grave dilemma

riguardante la strategia mediatica. La retorica dello Ya Basta! italiano puntava alla visibilità, all'offerta di uno spettacolo pubblico (benché anonimo) per dare un volto a tutti coloro che i media e gli ingranaggi della politica fanno scomparire, soprattutto in occasione dei summit globali: i poveri, gli immigrati clandestini, le popolazioni del Sud del mondo. Non pretendevano di parlare a nome degli esclusi, ma volevano ricordare a tutti la loro esistenza. Divennero perciò maestri nell'attrarre l'attenzione della stampa, e molti anarchici europei liquidarono l'intero gruppo come una mossa mediatica. Il gruppo di New York conteneva un certo numero di attivisti che concordavano appieno con quella critica, e per i quali il fascino delle tattiche di Ya Basta! stava semplicemente nel fatto che le imbottiture di gommapiuma e le elaborate protezioni offrivano un'alternativa più mobile e «proattiva» ai lockdown. Anche per chi non era del tutto contrario al tentativo di aggirare i media, c'era il problema del come. Non si era quasi discusso dei negoziati sul Free Trade Area of the Americas Act (Ftaa) negli Stati Uniti. Il governo sembrava perseguire una politica chiaramente finalizzata a evitare il dibattito pubblico. Tutti si chiedevano cosa fare per il «blackout della stampa». Una grande azione sembrava inutile. In confronto alle controparti europee, i media americani erano molto più propensi a descrivere le proteste solo come una questione di sicurezza, e molto meno propensi a concedere ai manifestanti una piattaforma per descrivere le proprie azioni. In Italia, i portavoce di Ya Basta! apparivano

regolarmente in televisione; negli Stati Uniti una cosa del genere sarebbe stata inconcepibile. La questione era dunque come ottenere visibilità nonostante il silenzio generale.

Per ricapitolare i personaggi: Smokey, Emma, Tim e Flamma appartenevano a un collettivo di nome Battaglione Babar l'Elefante, normalmente sospettoso di ogni forma di organizzazione di massa; Moose, Laura e Betty vedevano la situazione dal punto di vista dello Ya Basta! italiano; Jackrabbit era un attivista di Reclaim the Streets New York; io e Laura all'epoca eravamo «Ministri della propaganda»; Sasha, videografo professionista, era arrivato in Ya Basta! per realizzare un documentario, e alla fine era diventato un

membro attivo.²⁹ All'inizio della riunione discutemmo degli scenari di azione: nessuno era granché interessato a un'azione puramente difensiva (come l'idea di Salami di difendere uno spazio autonomo distante). Smokey e altri erano molto perplessi sulla necessità di puntare semplicemente ad abbattere il muro; se dovevamo passare dall'altra parte, la domanda diventava: a quale scopo? Alcuni di noi erano in contatto con un attivista del Québec che gestiva un rifugio per senzatetto, e lamentava le grandi difficoltà di gestione ora che ai volontari era impedito l'ingresso. Un'idea era cercare di arrivare fin lì per aiutarlo; in questo modo avremmo potuto spiegare che i caschi e la gommapiuma erano necessari per fare volontariato in un rifugio per senzatetto in quella città. Ma poi la domanda diventava: spiegarlo a chi? Presumibilmente Indymedia avrebbe seguito la vicenda, e forse anche una o due testate

favorevoli agli attivisti come «Frontline» o «Democracy Now!». Per il resto, se anche avessimo tentato di farci strada in un varco, saremmo stati dipinti come spaventosi militanti che «aggredivano» la polizia. Un'altra idea era di fare qualcosa con gli scudi: trasformarli in grandi manifesti con le immagini degli esclusi, e con messaggi da inviare ai capi di Stato riuniti.

Estratto dai quaderni, giovedì 8 marzo 2001

Assemblea di Ya Basta!, Manhattan (in medias res)

Smokey: ... oppure, in alternativa, invece degli scudi, potremmo ideare una retorica sulla voce dei senza voce. Potremmo intervistare alcune persone invisibili e chiedere loro: «Cosa direste al Ftaa?»

Flamma: Oh, vuoi dire filmare le loro dichiarazioni e poi proiettarle in qualche modo?

Qualcuno: Ma il problema è di nuovo: chi lo saprà? Chi riuscirà a sentirlo?

Betty: Potremmo trasmetterlo in simultanea tramite Indymedia.

Smokey: Oppure potremmo cercare di sequestrare i media istituzionali. Potremmo per esempio bloccarli, dicendo: «Quando avrete trasmesso questo, noi ce ne andremo». Non dico che dobbiamo fare soltanto questo, o fondare su questo la nostra strategia; ma potrebbe funzionare come una delle azioni possibili, come uno degli elementi della nostra strategia.

Qualcuno: È un gesto forte.

Jackrabbit: Non ne vedo la necessità. C'è modo di convincere i giornali a parlare di noi, anche in termini positivi. Rts ci riesce sempre a New York.

Qualcun altro: Sì, ma Rts compie azioni piccole e specifiche con un unico messaggio, facile da veicolare, e che nessuno potrebbe definire violento.

Jackrabbit: Ehi, l'Fbi ha classificato quelli di Rts come terroristi interni!

Qualcuno: Sì, ma è perché sono idioti. D'altro canto non stiamo davvero parlando di sequestrare i media, vero? In realtà cerchiamo di negoziare con loro...

La conversazione si spostò poi, per un po', sull'analisi di parole come «sequestrare» e «negoziare». I mass media l'avrebbero sicuramente interpretato come un «sequestro»: e probabilmente avrebbero fatto di tutto per impedire una cosa del genere in linea di principio. E quale messaggio potevamo enunciare che sembrasse legittimo in quel contesto? L'unica cosa che potesse funzionare era un messaggio che apparisse rilevante a chiunque ma di cui la stampa rifiutasse di parlare: per esempio, costringere i giornalisti a leggere l'intero testo della bozza di accordo Ftaa, o almeno dei passi scelti. Sarebbe stato un paradosso gustoso, ma avrebbe richiesto di rinunciare all'idea di far parlare chi non ha voce.

Moose: Bene, pensiamo a quest'idea di sequestrare i

media, o comunque di un'azione diretta contro di loro. Mi piace l'idea di non leccare il culo ai media come al solito, ma anzi di metterli davanti alle loro responsabilità. Ma come funzionerebbe? Mettiamo di riuscire a entrare. Siamo oltre il muro. Che scenario abbiamo di fronte? Cosa c'è da bloccare, concretamente?

[Tutti gli occhi si voltano su Sasha]

Sasha: Be', vediamo un po'. Probabilmente non avranno una tenda per i giornalisti. Probabilmente il media center sarà dentro l'albergo, anche se di solito lo mettono nel seminterrato o in qualche dépendance. Le grandi testate avranno mandato corrispondenti a unirsi ai manifestanti, probabilmente più fotografi che cameramen: la maggior parte delle telecamere resterà nell'albergo per seguire il summit. L'area stampa sarà piena di tecnici, tizi muscolosi e iscritti al sindacato, e non è detto che siano d'accordo con noi. Ci saranno cavi ovunque, collegamenti satellitari. Se stacciamo la spina li isoliamo. Se il centro è davvero una tenda, allora sarà facile individuare i cavi; ma in ogni caso dovremmo varcare il muro prima di iniziare a pensare a queste cose.

Emma: Ma stai dicendo che la maggioranza dei giornalisti sarà al di là del muro.

Smokey: Non lo so. A Philadelphia c'erano speaker dei telegiornali, gente della Cnn, lì in strada insieme a noi. Durante il J20 erano a due passi da noi anche durante la battaglia al Naval Memorial; a un certo punto ho visto

Maria Shriver a un metro da me. I media non hanno paura di noi. La domanda è come sfruttare questo vantaggio. Al momento stiamo pensando fuori dagli schemi: siamo più abituati a combattere contro la polizia (e guarda caso anche loro sono tizi muscolosi e iscritti al sindacato), ma non penso che ci sia molta differenza.

Jackrabbit: Ma possiamo dire che i poliziotti sono soltanto il nostro nemico. Con la stampa non lo sappiamo: dipende tutto da come scelgono di parlare di noi. Lo sapremo solo quando inizieremo a vedere i servizi dei telegiornali quella sera, o più realisticamente il giorno dopo.

David: Non so, penso che si possa dire che i media, come istituzione, fanno parte della struttura di potere tanto quanto la polizia. Almeno è così per le persone che comandano in entrambi i settori. Guarda cos'è successo alle elezioni; d'un tratto tutti gli esperti hanno iniziato a dire la stessa cosa: non importa chi ha vinto davvero, non importa se la Corte Suprema era palesemente schierata, il nostro compito è far sì che la gente non perda la fiducia nelle istituzioni americane. Dobbiamo far rispettare l'autorità. Poi, tre settimane dopo, sento dire sulla Cnn che Bush sta andando alla prima grande festa con le élite di Washington, e i suoi collaboratori temono che la gente non lo consideri un presidente legittimo; e chi ha organizzato la festa? Quella donna (come si chiama?) che possiede il «Washington Post».

Qualcuno: Katharine Graham?

David: Sì, lei. Sono culo e camicia, almeno ai piani alti. In pratica sono una cosa sola.

Moose: Parliamo ancora un po' dei media. Ne abbiamo parlato quando era qui Anton (un membro delle Tute bianche dalla Finlandia), e ho letto una parte del materiale su internet, le riflessioni post Praga sulla copertura mediatica. La mia impressione è che gli italiani siano molto consapevoli dei propri obiettivi. Cercano di creare un mito. Una sorta di nuovo Soggetto eroico che sia anche al contempo una satira su se stessi, e che sovverta completamente le distinzioni convenzionali tra violenza e non violenza. Ora, non so se abbiamo un consenso su questo - probabilmente non può esserci - ma... be', immaginate la scena. Abbiamo un mucchio di persone tutte colorate, con costumi buffi, palloncini, scale, kazoo... è come se all'improvviso l'azione fosse invasa da un mucchio di personaggi dei cartoni animati. Credo proprio che i media si avventeranno su di noi come mosche. Il modo in cui ci descriveranno è un'altra questione. Mi sembra che dipenda tutto da ciò che succede intorno a noi. Ma ci darà un'occasione per comunicare il nostro messaggio.

Betty: Aspetta, non ho capito. Non stiamo più pensando a un'azione diretta contro i media?

David: Non penso che parleranno del nostro messaggio, qualsiasi cosa facciamo. Parleranno solo dei costumi. Ma un'idea che mi è venuta è di redigere una lista nera. Insomma, di fare quel che fa il governo, i grandi capi,

quando interagiscono con i media. Usano il bastone e la carota: se un giornalista parla bene di loro, loro gli passano più informazioni; se un giornalista li offende, le fonti tacciono. Noi non possiamo fare così perché quei pochi anarchici disposti a parlare con i giornalisti parlano con tutti allo stesso modo. Ma potremmo provare così: se una testata riferisce il nostro messaggio o parla bene di noi, noi la ricompensiamo con un'esclusiva. Se invece dicono qualche menzogna, noi ci rifiutiamo di rivolgergli la parola oppure gli facciamo capire che ci sono conseguenze.

Laura: E come, di preciso?

Moose: Torte in faccia!

Flamma: Sì, torte sulle telecamere!

Smokey: Ma dov'è il messaggio in tutto questo?

Flamma: Che è divertente?

Smokey: No, sul serio. Vogliamo trasmettere un messaggio, viviamo in un blackout della stampa. In che modo questo ci aiuterebbe?

David: Sì, questo è vero. Probabilmente non ci aiuterebbe. Parte dal presupposto che i media parleranno di noi.

Jackrabbit: Comunque, siamo rappresentati già come un mucchio di hooligans. Vogliamo aiutarli a rappresentarci così?

David: La cosa strana è che non sempre funziona. Ricordate Philadelphia? Qualche giorno dopo hanno fatto

un sondaggio chiedendo ai telespettatori cosa avevano pensato vedendo i manifestanti in tv, e... non ricordo le cifre esatte, ma la maggioranza degli spettatori era dalla nostra parte, e qualcosa come il 30 per cento si è sentito «orgoglioso»; e questo benché i media abbiano parlato sempre male di noi a Philadelphia. Parlavano solo della violenza, ma la gente era lo stesso orgogliosa di noi.

Moose: Ecco, è questo che intendo. Non sarebbe splendido se tutti i telespettatori ci vedessero sullo schermo con la scritta in sovrimpressione «manifestanti violenti»? Direbbero: «Ehi, aspetta, i conti non tornano!».

Laura: Sì, la gente non saprà come classificarci. Coincide con quello che ci diceva il tizio finlandese l'altro giorno sulla nascita delle Tute bianche: ricordate che per la prima grande azione non hanno usato gli scudi, perché temevano la reazione dei media? L'idea era di far passare il messaggio che proteggiamo noi stessi, non vogliamo farci male, ma non faremo del male a nessun altro. Ovviamente se i poliziotti vedono uno scudo non lo interpretano così: penseranno di avere davanti una specie di guerriero. E così i media. Quindi la domanda è diventata: come intercettarli, come essere proattivi? Per questo hanno iniziato a usare camere d'aria invece degli scudi, o ad avvolgersi in galleggianti di gomma.

Moose: Sì, le camere d'aria fanno un'ottima impressione, perché sono morbide e flessibili. Ricordate quelle foto [dell'azione contro il Wto] a Cancun? Dieci persone che scendono in spiaggia con pneumatici avvolti

nella cartapesta: non si può far del male a nessuno con quell'oggetto, per quanto ci si provi. Sembra tutto molto carino e non aggressivo.

Laura: Le cose in Europa appaiono diverse da qui. L'unico motivo per cui le Tute bianche sono riuscite a marciare a Praga vestite come legionari, con gli scudi e i bastoni, è perché nel 2001 la gente era ormai abituata all'idea, capiva almeno in parte la filosofia, sapeva che quelle persone non volevano fare del male a nessuno. Ci sono voluti anni di lavoro sui media per arrivare al punto in cui potevamo girare con i bastoni.

Moose: Quant'è stato, cinque anni?

Laura: E ha richiesto un impegno costante: prima di ogni articolo c'erano azioni, mosse mediatiche, comunicati stampa, interviste...

Moose: Mentre noi siamo qui solo da quattro mesi, quindi penso sia il caso di andarci piano. È meglio se non usiamo gli scudi. A questo punto penso sia altrettanto importante costruire un movimento che trasmettere un messaggio.

Emma: Aspettate un momento. Penso di essere in disaccordo con la premessa. Se non usiamo gli scudi, secondo me dev'essere una decisione tattica, basata sulla situazione strategica; e non basata su come appariremo in televisione. Stiamo per fare un'azione diretta, non una mossa mediatica. Il modo in cui verremo rappresentati dai media istituzionali non dev'essere mai la ragione

principale di una decisione tattica.

Laura: Be', vogliamo che i media ne parlino, no? Stiamo vivendo un blackout, ed è uno dei nostri problemi più gravi.

Moose: Voglio essere chiaro: sono d'accordo con chi dice che dobbiamo trattare i media come nemici, come trattiamo i poliziotti. Ma questo non vuol dire che dobbiamo ignorarli. Non ignoriamo neppure i poliziotti. Come minimo dobbiamo reagire a ciò che fanno. Quindi perché non possiamo affrontarli allo stesso modo?

Jackrabbit: Certo. Ci organizziamo in base a ciò che prevediamo farà la polizia, ed è per questo che portiamo gli scudi: perché riteniamo probabile che i poliziotti cerchino di picchiarci. Quindi se i media sono lì, in base alla stessa logica abbiamo tutto il diritto di prevedere cosa penseranno i media degli scudi; e, a proposito, non è scontato che ne pensino male, giusto? Per quanto ne sappiamo, gli scudi potrebbero persino piacere ad alcuni di loro.

Mark: Non so perché ne parliamo. Le camere d'aria non ottengono lo stesso risultato?

Jackrabbit: Be', credo sia più una questione concettuale. Una questione di «passivo» contro «aggressivo». Sto dicendo che non so perché dobbiamo stare a guardare: che c'è di male nell'essere proattivi?

Laura: In realtà il problema delle camere d'aria è che è difficile reggerle senza esporre le dita. A quel punto i

poliziotti puntano dritti sulle dita. Succede lo stesso con gli striscioni. All'inizio abbiamo avuto un bel po' di dita rotte. Le camere d'aria sono un problema se non si indossano guanti imbottiti, e con i guanti è difficile reggerle.

Moose: Ricordate, non saremo più di cinquanta persone. Non proprio un esercito. Non potremo fare granché con la semplice forza dei numeri, però abbiamo qualche vantaggio. Siamo strani, siamo vistosi. Nessuno su questa sponda dell'oceano ha mai visto niente del genere. Quindi siamo potenzialmente una notizia. Saremmo idioti a sprecare quest'occasione.

Sasha: Avendo lavorato con i media per gran parte della mia carriera, ho l'impressione che pecchiate d'ingenuità. I media faranno ciò che vogliono anche se ci presentiamo vestiti da orsi. Sappiamo tutti come funzionano quegli articoli. I soliti sei capoversi: inizieranno con la violenza se ce n'è stata, altrimenti diranno qualcosa sull'«atmosfera carnevalesca» ma niente sul messaggio. Ci sarà un po' di umorismo paternalistico, poi si passerà a un portavoce ufficiale che dirà che siamo confusi e che se abbiamo obiezioni contro il trattato, loro se ne stanno già occupando. Tendo a concordare con Emma: portiamo il nostro messaggio direttamente alle persone che decidono, e obblighiamole ad ascoltarlo. Lasciamo perdere i media. Che si fottano.

Smokey: Non accetto questa dicotomia. È possibile fare appello attraverso l'assurdità. I gruppi più grandi e più organizzati lo fanno sempre. Oppure pensiamo ai pagliacci

a Philadelphia: sono stati molto efficaci nelle strade, anche se i media non ne hanno parlato. E poi, ricordate: tutto ciò succederà in Canada. Lì i media sono molto meno monolitici. Hanno il loro processo, come noi abbiamo il nostro, ma noi possiamo interrompere il loro processo e spingerli a cambiare.

Oppure possiamo valutare altre opzioni. Possiamo aggirarli tramite Indymedia. Oppure, una terza possibilità: cercare di far passare il nostro messaggio e la nostra immagine allo stato puro, non diluiti. Essere proattivi: dominare la situazione, prendere il comando per un giorno, interrompere il loro processo. Possiamo invadere una stazione televisiva, o magari, se vogliamo essere meno aggressivi, usare degli hacker per inserire il nostro messaggio sulle loro pagine web. Ci diranno che siamo teppisti, sì, ma lo direbbero comunque: lo direbbero anche se buttassimo giù il muro. Forse il tallone d'achille del mostro stavolta saranno i media, non il Ftaa.

Flamma: O i poliziotti.

Smokey: La probabilità di unirsi a un blocco e fermare l'incontro del Ftaa è piuttosto remota. Si preparano al nostro arrivo da sei mesi. Forse potremmo riuscirci ma a questo... a questo non si sono mai preparati.

Laura: Sono completamente d'accordo, ma non so se sia bene concentrarsi sui media. Cioè, che i media siano al centro della nostra azione.

Jackrabbit: Sono d'accordo. Tutti questi discorsi sui

media... la nostra strategia sui media non deve dipendere da ciò che cerchiamo di ottenere? Oppure attaccheremo i media solo per il gusto di farlo? Perché dubito molto che trasmetteranno quello che vogliamo noi, a meno che non gli puntiamo una pistola alla testa. Non succederà.

David: Credo che i media siano un obiettivo strategico perfettamente legittimo. Dopotutto, quando c'è un colpo di Stato, qual è la prima cosa che si fa sempre? Si cerca di appropriarsi di radio e televisioni. Ovviamente c'è un motivo se si fa così.

Flamma: E io non penso che siano preparati a questo.

David: Ma Jackrabbit ha ragione: la domanda è come, e a quale scopo? Penso che alcune di queste domande siano tecniche. Per esempio: c'è modo di interferire con le loro trasmissioni?

Emma: Non penso che Ya Basta! debba concentrarsi sui media. Andrò in Québec perché credo nell'azione diretta. Voglio poter affrontare direttamente chi ci governa; non fare appello ai media per comunicare un messaggio, e neppure costringerli. Dopotutto, a cosa serve Ya Basta? Ci sono entrata perché mi sembra più proattivo dei lockdown. Ma è una strategia di azione diretta, non un gesto simbolico, non un modo per influenzare la stampa.

Flamma: Sono d'accordo ma credo che tu abbia omesso un punto cruciale. Abbiamo un terreno di gioco, e abbiamo dei giocatori: i media, i poliziotti, i delegati. Hanno un processo, e noi vogliamo sabotare i loro ingranaggi. Quindi

dobbiamo chiederci: qual è il punto più debole? Mi sembra che provocare un blackout dei media – sul loro versante – sarebbe altrettanto efficace che trasmettere attraverso essi il nostro messaggio (e qui sono d'accordo con Jackrabbit sul fatto che sia alquanto improbabile).

Sasha: Sto per contraddirmi, e va bene così.

Moose: Accidenti, ormai mi sono contraddetto almeno due volte.

Sasha: Va bene, allora diciamo che i media sono lo strumento del potere statale. È un altro braccio della bestia, o come dicevi tu il tallone d'Achille...

Jackrabbit: Ehm, ti rendi conto che è una contraddizione logica?

David: I laureati in filosofia! Allora chiamiamolo «tentacolo». Prosegui, Sasha.

Sasha: ... comunque, ci è d'intralcio proprio come i poliziotti. Quindi possiamo trattarlo allo stesso modo. Dubito che ci riusciremo, ma vale la pena di provarci. E se alcuni obiettano, be', forse dovremmo parlare della varietà di tattiche all'interno di Ya Basta!

Jackrabbit: Per quanto riguarda l'obiezione di Emma, che affrontare i media non è una forma di azione diretta, penso che, se riusciamo a influenzare i media, sarebbe interamente nello spirito dell'azione diretta. Dobbiamo solo capire come. Poi c'è il problema dell'angolazione delle notizie: come impedire loro di dire che abbiamo commesso azioni violente e terribili contro di loro. Sequestrare una

stazione media potrebbe funzionare: nel senso di trovare uno dei loro camion abbandonato e usarlo, difenderlo con tattiche non violente dai poliziotti che cercano di riprenderselo. Usare i loro strumenti contro di loro. Una cosa del genere mi sembra fattibile, se abbiamo le persone con le competenze tecniche necessarie per usare le strumentazioni.

Qualcuno: Oh, quello è facile. Conosco mezza dozzina di smanettoni di Indymedia che sanno far funzionare un collegamento satellitare. Nessun problema.

Jackrabbit: Poi c'è il problema di come rilasciare una dichiarazione che non possa essere accusata di essere confusa, folle e illegittima. Questo è molto difficile. Ma forse non è impossibile. Mettiamo per esempio che i Moicani del Québec vogliano dichiarare qualcosa di fronte al mondo intero.

David: Piace anche a me. Sentite, una bugia è una forma di violenza, soprattutto quando è usata per consentire ai poliziotti di picchiare la gente, o al Fmi di togliere letteralmente il cibo di bocca ai bambini. Dobbiamo solo trovare un modo per farlo senza sembrare un mucchio di «wingnut».

Tim: Credo che sia una buona cosa, come dice David: ma penso che dovremmo affrontare prima la parte difficile, il muro. Se ce la facciamo, i media ci seguiranno. Non vuol dire però che dovremmo rinunciare a un'azione contro i media.

Moose: Sarei d'accordissimo con... be', se i media sono in un albergo, sarei per chiudere l'albergo e tutto quanto. O appropriarci di una stazione media. Ma è un impegno gravoso: se ci arrestano tutti sarà un grande spreco di energia. Ipotizziamo di riuscire ad arrivare in Québec: credo che per il primo giorno sia meglio presentare le nostre richieste, con una petizione o qualcosa del genere, e poi il 21 possiamo fare un'azione contro i media, se non siamo ancora in galera.

Si scoprì poi che conversazioni analoghe si stavano svolgendo nei consigli dei portavoce di Québec City: anche i dettagli erano uguali, come la possibilità di bloccare le testate giornalistiche per obbligarle a trasmettere messaggi preregistrati. Non se ne fece nulla. Con la consapevolezza che alla fine sarebbero rimasti sconfitti, fecero la fine della maggior parte dei progetti difettosi degli attivisti: si dissolsero perché nessuno era disposto a dedicarvi il suo tempo. Gli scenari più plausibili presentavano troppe difficoltà tecniche. Alla fine, quanto di più vicino si ebbe a un'azione contro i media fu quando qualcuno ruppe i finestrini di due furgoni della televisione parcheggiati accanto all'ingresso principale, oltre il muro; un atto che probabilmente i proprietari dei furgoni interpretarono come semplice vandalismo apolitico.

RAPPRESENTAZIONE COLLETTIVA (DIVENTARE I MEDIA)

La tipica reazione degli anarchici, come ho già detto, è di evitare completamente queste trappole affidandosi ai media alternativi. Non c'è spazio in questa sede per analizzare nel dettaglio la creazione della rete Indymedia - che certamente merita un'approfondita etnografia - ma credo importante sottolineare la differenza portata dai media degli attivisti nell'esperienza della partecipazione alle proteste e alle azioni dirette per gli attivisti stessi. È un valore inestimabile. Il mero fatto che ogni azione, per quanto piccola, sia inevitabilmente accompagnata da almeno un giornalista, un fotografo e un cameraman schierati in favore degli attivisti ha già un impatto enorme sulla qualità dell'esperienza.

I veterani delle proteste e delle azioni negli anni Ottanta e Novanta dicono spesso che l'aspetto più frustrante era la sensazione che, per quanto attenta fosse stata la pianificazione e per quanta energia fosse stata infusa nello svolgimento, in seguito - a meno che l'azione fosse davvero su larga scala, o che si fosse davvero molto fortunati - era come se non fosse successo niente. L'evento non lasciava tracce. O per la precisione, ne lasciava pochissime. Alcune fotografie appese a una bacheca o distribuite tra gli amici, volantini fotocopiati e altri materiali effimeri, magari un ritaglio da un giornale locale, solitamente in tono liquidatorio. Più spesso non c'era niente sui giornali. Dopo Seattle, l'improvvisa comparsa di Indymedia sul web, insieme alle mailing list degli attivisti, significò anzitutto che anche l'azione più piccola avrebbe ricevuto una

copertura favorevole almeno da parte di qualcuno. Si poteva partecipare a un raduno o a una Critical Mass nel pomeriggio e la sera stessa su Internet leggerne un resoconto e guardare le foto, oppure svegliarsi la mattina dopo e trovare un articolo o un lancio di agenzia nell'inbox dell'email. Anziché fare esperienza di eventi isolati che piombavano subito nell'oscurità, si aveva la percezione di aver contribuito nel proprio piccolo a fare la storia. L'evento era stato archiviato in maniera indelebile e forse permanente; sarebbe stato disponibile agli storici del futuro e un giorno se ne sarebbe parlato in libri e seminari (molti attivisti ne sono sicuri e parlano spesso di questa possibilità). Se l'azione era stata importante, si poteva star sicuri che gli articoli e le immagini apparissero, in quel preciso istante, sugli schermi dei computer degli attivisti in Bolivia e in Danimarca. All'improvviso c'era una comunità internazionale di radicali - le persone della cui opinione ci interessava di più - che scoprivano cos'eravamo riusciti a fare. Il senso di rilevanza dello spazio e del tempo si trasformò all'istante.

Questa percezione di una creazione immediata della storia è uno dei motivi per cui questi eventi sono intrinsecamente meno alienanti di un tempo. È cruciale il fatto che i reporter di Indymedia raccontino la storia almeno in parte nella forma in cui gli attivisti l'hanno vissuta. Il lettore può immaginare come un partecipante all'azione di Morristown descritta più sopra - che aveva preso parte all'intelligente manovra per disperdere la polizia,

ed era tornato a casa piuttosto fiero di sé – potesse sentirsi non solo leggendo l'articolo in proposito sul «Bergen Record» del giorno dopo, ma anche sapendo che il mondo non avrebbe potuto leggere altro su quell'evento. Dieci anni prima sarebbe stato quasi sicuramente così. Ora invece non c'era solo un articolo su Indymedia, ma in un formato web che permetteva di segnalare errori, aggiungere aneddoti e confrontare i punti di vista e le esperienze: e a meno che la discussione sul web non degenerasse (come a volte succedeva) in litigi e insulti, si poteva non solo fare la storia, ma contribuire alla fissazione della narrazione storica che sarebbe apparsa subito dopo.

Quest'ultimo punto è cruciale. Indymedia si considera una fonte di notizie partecipativa: sono i partecipanti a scrivere gli articoli. In linea di principio, punta a cancellare del tutto la divisione tra giornalisti e pubblico. Benché questo sia spesso più un ideale che una realtà (alcuni attivisti sono esclusivamente giornalisti di Indymedia, e partecipano alle azioni esplicitamente come reporter e quasi mai in altra veste; gli attivisti di comunità tendono più facilmente a chiamare un reporter di Indymedia che non a scrivere un articolo), se non altro significa che gli attivisti sono consapevoli che se volessero potrebbero scrivere. O anche, se è per questo, presentarsi alla riunione di redazione in cui si discute della copertura di un grande evento. Anzi, possono partecipare – e alcuni lo fanno – a ogni aspetto del processo di produzione: filmare l'azione, montare il filmato e produrre il video. Normalmente, dopo una grande azione,

gli spazi di Indymedia si riempiono di attivisti, a volte venuti per aiutare, a volte per raccogliere informazioni, a volte solo per visionare i filmati grezzi man mano che arrivano, a poche ore dall'azione. La produzione dell'evento e la produzione del racconto vanno a far parte di un unico progetto collettivo, condiviso da tutte le persone coinvolte, in cui la partecipazione è limitata solo dal tempo e dalle energie che si è disposti a investire.

Questo senso di produzione collettiva ritorna a tutti i livelli della rappresentazione e della comunicazione nel processo che porta a organizzare e condurre un'azione. Attrezzature e costumi sono realizzati collettivamente. Anche le discussioni o la diffusione delle informazioni durante un'azione di strada sono attuate in modo da coinvolgere tutti. Per esempio: quando si svolge una riunione aperta durante un'azione - per decidere se abbandonare una posizione o una barricata - ciascuno si rivolge a tutti, enunciando chiaramente ogni frase, facendo una pausa dopo ogni affermazione perché tutti gli altri la ripetano, in una specie di grande coro. Quando ho assistito per la prima volta a questo botta e risposta all'A16, ho supposto che servisse ad accertarsi che tutti sentissero malgrado il vento e il rumore di fondo. Alla fine ho capito che non era questo il motivo principale (e comunque non funzionava granché bene). Il vero motivo, a quanto pareva, era accertarsi che ogni parlante fosse consapevole della serietà delle sue parole - spesso, benché sembrasse rallentare la discussione, aveva in realtà l'effetto opposto, perché tutti

soppesavano a fondo le loro parole e toglievano tutto il superfluo - e, forse ancor più importante, rendere collettivo l'intero processo. Riecheggiava in effetti l'esperienza dell'intonare slogan: almeno quelli più nuovi e più anarchici, in cui ciascuno poteva proporre un nuovo slogan in qualsiasi momento, e sentire centinaia o migliaia di persone ripetere il suo canto, sostituito poi da quello proposto da un altro attivista, e tornare così a far parte del coro impersonale. Questa modalità è in netto contrasto con lo stile più tradizionale del leader con il megafono. Nelle marce anarchiche chiunque può iniziare un canto o inventarne uno, e c'è un flusso e riflusso costante. Credo che le conseguenze di ciò siano molto profonde. Durkheim (1912) scrisse degli effetti dei canti rituali e di come portassero oltre l'individualità. L'impressione di produrre parole di cui non si è gli autori, simultaneamente ad altre centinaia di persone che declamano le stesse parole, offre l'esperienza più immediata e potente della socialità: è il momento in cui la società, che normalmente è un'astrazione, si fa presente ai suoi membri come realtà concreta e immediata di cui il loro corpo fa parte. Gli slogan politici hanno le stesse caratteristiche: la maggior parte di essi ha origini oscure, come le barzellette e i proverbi; in qualche modo preesiste, risale a un'autorialità collettiva. Gli slogan parlano letteralmente attraverso di noi. Durkheim e Mauss consideravano quest'evocazione di «solidarietà meccanica» adatta a forme relativamente primitive di società: Mauss restò inorridito quando vide adottare

tecniche simili con finalità politiche nei movimenti fascisti della sua epoca (Gane 1992; cfr. Bloc 1974).

Da una prospettiva durkheimiana, dunque, l'esperienza di prendere parte a una marcia autonoma - in cui chiunque può provare a far partire uno slogan, o improvvisarne uno, e poi, se prende piede, accorgersi che la sua iniziativa individuale diventa un momento di collettiva dissoluzione dell'individualità, mentre tutti parlano con una voce collettiva e poi seguono altri nuovi creatori - è una modalità di democratizzazione dell'invenzione.

Certo, a volte gli eventi hanno leader e seguaci; ma almeno nei nuovi stili di protesta non assumono quasi mai la forma del leader con il megafono. La sera prima di una protesta contro una fabbrica in cui avviene sfruttamento della manodopera, o contro una banca, probabilmente si svolgerà una riunione per fare brainstorming di nuovi slogan appropriati all'occasione, ma i risultati sono solitamente consegnati per iscritto a ciascuno. Questo atteggiamento accompagna una generale avversione per i canti che sembrano esistere fin dalla notte dei tempi, e che danno prova di scarsa immaginazione: soprattutto il ben noto «Hey ho, hey ho, XYZ has got to go», che è stato intonato in tutte le marce di protesta almeno dagli anni Sessanta. I canti molto antichi, soprattutto quelli degli anni Venti e Trenta, tornano spesso in auge: gli anarchici adolescenti che organizzano una veglia per i compagni arrestati non si fanno problemi a cantare «Solidarity Forever». Ma a parte i canti che tutti sanno di dover usare in circostanze specifiche («Il

mondo intero vi osserva!» oppure «Di chi sono le strade? Sono nostre!»), gli slogan acquistano valore in base al coefficiente di creatività. Chiunque diventi momentaneamente il leader con un megafono in mano bada quasi sempre a rendersi almeno un po' ridicolo. Il Revolutionary Anarchist Clown Bloc di Philadelphia, che sembrava specializzarsi nella creazione di buffi meta canti («Slogan di quattro parole! Slogan di quattro parole!») era solo un esempio particolarmente eccentrico. Più tipiche sono le teatralissime Radical Cheerleaders, esperte nell'improvvisazione di canti elaborati, o gli ancor più ridicoli Billionaires.

Torniamo per un momento a uno degli eventi con cui ho iniziato questo capitolo:

Appunti sul campo, domenica 10 dicembre 2000

Marcia per la solidarietà carceraria a Peltier, Manhattan

In trenta o quaranta ci ritroviamo di fronte al commissariato dove sono in stato di fermo i nostri amici, e iniziamo i tradizionali canti di solidarietà, per lo più del tipo «Fateli uscire, fateli uscire» ripetuto all'infinito. Ben presto a questi si alternano canti tratti dal corteo, per spezzare la monotonia («Liberate Leonard Peltier» e così via). Una rappresentante legale viene a visitare i prigionieri, entra nel commissariato ma viene subito allontanata. Ci riferisce che i canti si sentono benissimo da dentro l'edificio e stanno infastidendo molto i poliziotti. Secondo lei è probabile che li sentano anche i prigionieri,

ovunque siano: probabilmente nel punto più interno del commissariato. Rincuorati, alcuni di noi propongono di restare lì finché i prigionieri vengono liberati o portati fuori per essere trasferiti nel carcere.

Il risultato è che restiamo a cantare in venti o venticinque per varie ore. Una maratona di slogan come questa non è un'impresa semplice: dobbiamo stabilire dei turni. In ogni momento due terzi di noi si riposano sugli sgabelli; qualcuno va a comprare dell'acqua, qualcun altro arriva con sacchi pieni di ciambelle trovate nella spazzatura e portate all'Imc. Quelli che cantano si dispongono in fila sul marciapiede. Alcuni usano materiali di recupero come strumenti a percussione e finiscono accovacciati in un angolo, con le maschere e i cappucci delle felpe per ottenere un effetto scenografico, e suonano i tamburi in circolo. Almeno c'è un ritmo ad accompagnare il canto.

Quando inizia a piovigginare, mezz'ora dopo, il «Lasciateli andare» sta palesemente facendo impazzire i poliziotti, ma anche noi. Si forma un piccolo circolo dietro i cantori, centrato intorno a tre Radical Cheerleaders che improvvisano nuovi canti appropriati all'occasione. Qualcuno inventa un verso, qualcun altro trova una rima, altri aggiungono qualcosa o contribuiscono in altro modo, e poi il risultato viene riferito ai cantori oppure ci si unisce a loro. I canti si fanno sempre più specifici per l'evento: «Siamo bagnati, stanchi e ci scappa da pisciare», «Ora basta davvero», «Li dovete liberare!».

Ben presto la gente inizia a proporre canzoni e noi le riconvertiamo in canti. Twinkie, che ha una voce molto squillante, si rivela bravissima a questo gioco. Sa inventare rime su qualsiasi argomento.

«Che ne dite della sigla di Sesame Street?» E subito intona: «Oggi piove, la polizia ha rapito i nostri amici... sai dirmi dove andare per... liberarli? Sai dirmi come arrivare al commissariato di zona numero tredici?».

Il più elaborato era una versione di «The Twelve Days of Christmas» («On the first day of Christmas, the police state gave to me...») che arrivò più o meno al quinto giorno prima che due Radical Cheerleaders, appena tornate dal bagno di un negozio lì vicino, osservassero che era di cattivo gusto.

Questi circoli diventano versioni in miniatura di quelli che in seguito alcuni attivisti britannici avrebbero chiamato «laboratori dell'immaginazione insurrezionalista». Quasi sempre sono al contempo fulcri di creatività e luoghi di estrema autocritica comica. Anzi, direi che è una tendenza che si incontra ovunque gli attivisti inizino ad avvicinarsi alle fonti della creatività, dell'immaginazione o anche del sacro: tre cose che, sospetto, per molti anarchici sono quasi indistinguibili. I ribelli a Parigi nel 1968, come ogni anarchico sa, volevano «l'immaginazione al potere». E direi che immanente alla prassi attivista c'è una teoria secondo cui il potere ultimo è proprio quello dell'immaginazione. È il potere che crea la socialità e la forma sociale; l'esperienza di

ideare un canto e vederlo diventare un progetto collettivo diventa un'esperienza immediata di quel potere. Ma quel potere è una forza sacra che può essere rappresentata solo schernendo se stessi, mettendosi in ridicolo. Penso che questo aspetto apparirà più chiaro nella prossima sezione, dove parlo del ruolo dei pupazzi e del teatro di strada.

La guerra mitologica

Nella prima sezione del capitolo ho iniziato a parlare dei miti, ma non ho sviluppato a fondo l'argomento. In questa sezione vorrei mantenere la promessa parlando brevemente della guerra delle immagini. Come ho implicitamente osservato alla fine del capitolo precedente, questa guerra delle immagini – soprattutto per come si svolge in televisione – è di estrema importanza perché sembra essere il mezzo principale con cui vengono fissate le regole tacite dell'ingaggio, e in particolare la dose di forza che ciascuna delle parti ritiene le sia concesso esercitare.³⁰

Voglio dunque esplorare il genere di guerra simbolica, o addirittura mitologica, che è in corso tra attivisti e polizia, attraverso i media istituzionali ma non solo.³¹ È un gioco complesso perché lascia estremamente perplessi molti attivisti, come ho già detto, e molti rifiutano del tutto di giocarci. Ciò nonostante, chi sceglie di giocarci ottiene qualche risultato.

Per certi versi, anzi, i risultati ottenuti sono straordinari. Le campagne contro il Fmi, il Wto e il progetto neoliberista in generale, come ho già osservato, sono riuscite a cambiare i termini del discorso politico con grande velocità. Alla vigilia di Seattle, nel 1999, c'era quasi totale accordo tra gli opinion maker statunitensi che ulteriori «riforme liberiste» fossero l'unica direzione possibile per qualsiasi economia: a livello internazionale il «consenso di Washington», com'era

chiamato, restava quasi incontestato, e le politiche neoliberiste erano considerate l'inevitabile volto della globalizzazione. Essendo entrato nel movimento subito dopo Seattle, posso testimoniare che quasi nessuno immaginava che nel giro di un anno e mezzo quell'apparato ideologico potesse andare in pezzi, e che anche riviste come «Time» e «Newsweek» ci avrebbero dato ragione nei loro editoriali. Per lo più immaginavamo che ci sarebbero voluti dieci anni (ovviamente pensavamo anche che potesse condurre a un profondo e rivoluzionario cambiamento sociale, e questo non è avvenuto). Naturalmente è stato soprattutto grazie al lavoro degli attivisti nel Sud del mondo, e non di quelli in Europa e Nordamerica, ma a rendere così efficace il movimento era proprio la sua natura globale.

Eppure, nonostante la sua efficacia nel trasmettere il messaggio negativo - che le politiche neoliberiste sono profondamente distruttive - il movimento si è dimostrato quasi incapace di trasmettere il messaggio positivo, e in particolare la richiesta di nuove forme di democrazia diretta. Come ho osservato, c'erano ostacoli di natura pratica: il fatto che giornalisti e videogiornalisti non potessero partecipare alle assemblee in cui venivano elaborate queste nuove forme di democrazia. Parte del problema erano le convenzioni giornalistiche: la distinzione classica, tra «manifestanti pacifici» che marciano con i cartelli e «avanguardia violenta» che spacca vetrine e provoca la polizia, non lasciava spazio all'organizzazione infinitamente complessa di vere e proprie azioni dirette, con

blocchi, gruppi di affinità, lockdown, grappoli e consigli dei portavoce, e neppure, se è per questo, all'affissione di striscioni e al teatro di strada: tutte le cose che i partecipanti trovano più stimolanti e ispiratrici. C'è poi il problema che se anche si riesce a fotografare o filmare un'assemblea, non è molto interessante dal punto di vista visivo. C'è riluttanza da parte di molti giornalisti e dei loro direttori a essere usati come veicolo per le idee di gruppi «violenti» (o comunque non autorizzati). C'è il fatto che gli anarchici, e in generale gli attivisti orientati all'azione diretta, non tendono a un'elaborata autopromozione del proprio processo democratico, ma è più probabile che scrivano critiche dei problemi interni (razzismo, sessismo, cricche, elitarismo) rivolte agli altri attivisti. E c'è un'infinità di altre ragioni. Questo libro è scritto in parte per tentare di rimediare a tutto ciò. Qualunque siano le ragioni, tuttavia, la posizione standard dei media - che gli attivisti no global rappresentassero un miscuglio disordinato di cause, senza analisi coerente; che gli anarchici tendono a essere nichilisti e a opporsi a quasi tutto senza proporre una visione alternativa della società - sono difficili da sradicare. Anche durante le azioni in occasione delle convention democratica e repubblicana nel 2000, originariamente pensate per sfidare l'idea stessa che gli Stati Uniti siano una società democratica, nessuna grande testata giornalistica di mia conoscenza voleva o poteva informare il suo pubblico che le proteste vertevano su questo tema.

Qual è allora il messaggio che passa? Quali immagini e

idee sono riuscite ad arrivare ai media e, per certi versi, a colpire l'immaginazione popolare, o per meglio dire l'immaginazione dei telespettatori americani? Non ho condotto sondaggi, ma non serve passare molto tempo a monitorare telegiornali, guardare film o anche solo parlare con normali cittadini per farsi un'idea della risposta. Anche se la gente non sapesse nient'altro sulle mobilitazioni di massa come Seattle, quasi sicuramente saprebbe due cose:

1) Contengono enormi pupazzi colorati.

2) Includono manifestanti vestiti di nero che spaccano vetrine.

Fino a un certo punto questo è solo un effetto della televisione: sono le immagini più efficaci che le azioni tendono a produrre. Eppure delimitano una chiara opposizione strutturale: da un lato, enormi e variopinti uccelli, maiali e politici di cartapesta; dall'altro, anarchici anonimi e mascherati, vestiti di nero, che spaccano vetrine. L'uno è una spettacolare dimostrazione di creatività e fantasia, l'altro è anonimo, distruttivo e molto grave.

La si potrebbe interpretare semplicemente come una rappresentazione visiva della dicotomia manifestante pacifico/anarchico violento, e per certi versi è indubbiamente vero. Credo però che, curiosamente, l'opposizione finisca per rivelare qualcosa sull'obiettivo di queste azioni. L'idea che sta dietro a ogni distruzione di proprietà privata è quella di, come dicevano molti anarchici a Seattle, «spezzare l'incantesimo»: penetrare la trance

dell'inevitabilità creata dalla cultura consumistica. Nelle parole del celebre comunicato dei Black Bloc all'N30:

Quando spacchiamo una vetrina miriamo a distruggere il sottile strato di legittimità che circonda i diritti di proprietà privata. Allo stesso tempo esorcizziamo quelle relazioni sociali violente e distruttive di cui è imbevuta quasi ogni cosa intorno a noi. «Distruggendo» la proprietà privata convertiamo il suo valore di scambio limitato in un valore d'uso esteso. Una vetrina diventa una valvola di sfogo per far entrare aria fresca nell'atmosfera opprimente di un punto vendita (almeno finché la polizia non decide di lanciare lacrimogeni contro un blocco di strada lì accanto). Un distributore di giornali si trasforma in uno strumento per creare una valvola di sfogo, o un piccolo blocco per la rivendicazione di uno spazio pubblico, o un oggetto su cui arrampicarsi per vedere meglio. Un cassonetto diventa un ostacolo contro una falange di poliziotti in assetto antisommossa e una fonte di luce e calore. La facciata di un edificio diviene una lavagna su cui appuntare idee per un mondo migliore.

Dopo l'N30, molte persone non vedranno più con gli stessi occhi una vetrina o un martello. Gli utilizzi potenziali di un intero panorama cittadino si saranno moltiplicati per mille. Il numero di vetrine rotte è irrisorio in confronto al numero di incantesimi spezzati: incantesimi lanciati da un'egemonia aziendale per spingerci a dimenticare tutta la violenza commessa in

nome dei diritti di proprietà privata e tutto il potenziale di una società libera da quei diritti. Le finestre rotte si possono chiudere con assi di legno (un altro spreco delle nostre foreste) e poi rimpiazzare, ma la distruzione dei preconcetti proseguirà, ci auguriamo, per un po' di tempo.

(Acme Collective, 1999)

Questi atti erano tesi a lanciare un messaggio anche sui media. In una scena che appare in un video girato dagli anarchici, appropriatamente intitolato «Spezzare l'incantesimo», un anarchico di Seattle commenta, dopo aver visto uno spot della trasmissione di attualità 60 Minutes in cui era intervistato: «Ci aspettavamo che 60 Minutes sensazionalizzasse la distruzione della proprietà privata. Ed era quello che volevamo, perché ci sembra che la distruzione di proprietà sia piuttosto sensazionale».

Il problema è il pubblico a cui ci si rivolge. Spaccare vetrine e fare graffiti equivale a prendere un panorama urbano pieno di facciate aziendali e immagini vistose, un panorama che sembra immutabile, permanente, monumentale, e dimostrarne la reale fragilità. Dev'essere una letterale frantumazione di illusioni. È una dissacrazione di ciò che appare monumentale e permanente, una rottura della superficie dello Spettacolo. I pupazzi giganti, invece, sono l'esatto opposto: si tratta di prendere i materiali più effimeri - idee, carta, fil di ferro - e trasformarli in qualcosa di molto simile a un monumento, pur essendo al contempo caricature. Si potrebbe persino dire che i pupazzi siano una

parodia dell'idea stessa di monumento,³² e di tutto ciò che i monumenti dello Stato rappresentano: l'inavvicinabile, monocroma solennità, e soprattutto la permanenza, il tentativo (in ultima analisi ridicolo) dello Stato di trasformare il suo principio e la sua storia in verità eterne.

Naturalmente, per gli attivisti, il vero obiettivo è il processo della loro produzione, che è al contempo comunitaria, egualitaria ed espressiva. Costruire un pupazzo è un grande progetto collettivo nei giorni e nelle settimane prima di un'azione importante, o di un corteo: i compiti sono divisi tra più persone possibile. Gli oggetti stessi nascono per essere temporanei, non ci si aspetta che durino fino alla successiva grande azione.

Dagli appunti presi dopo la visita al magazzino dei pupazzi
31 luglio 2000, Philadelphia

La domanda che continuo a farmi è: perché questi oggetti sono chiamati «pupazzi»? Normalmente con questo termine si intendono le marionette mosse da un burattinaio. Questi oggetti invece hanno raramente parti mobili: sono più simili a statue trasportabili, a volte vengono indossati e a volte portati in spalla. In che senso, dunque, sono «pupazzi»?

I pupazzi sono estremamente grandi e vistosi, ma al contempo delicati ed effimeri. Di solito si rompono dopo la prima azione. Mi sembra che questa combinazione di grandi dimensioni e leggerezza faccia di loro un ponte tra

le parole e la realtà. Sono il punto di transizione; rappresentano l'abilità di iniziare a rendere concrete le idee, a far prendere loro forma solida, a trasformare la nostra visione del mondo in qualcosa di altrettanto ingombrante ma più spettacolare rispetto ai propulsori della violenza statale contro cui si ergono. L'idea che rappresentino estensioni delle nostre menti e delle nostre parole può aiutare a spiegare l'uso del termine «pupazzi». Non si muovono come estensione della volontà di una persona, e se lo facessero contraddirebbero l'enfasi sulla creatività collettiva. Se sono personaggi di un dramma, è un dramma che ha molti autori; se sono manipolati, lo sono da tutti, nelle processioni, spesso passati di mano da un attivista all'altro. Soprattutto sono pensati come emanazione di un'immaginazione collettiva. Come tali, se diventassero pienamente solidi, o pienamente manipolabili da un singolo individuo, contraddirebbero la loro natura.

L'impressione che questi oggetti ricordino e simultaneamente sovvertano l'idea di un monumento si palesa soprattutto in alcune circostanze: per esempio durante la visita di Bush nel Regno Unito nel 2003, quando gli attivisti britannici costruirono enormi pupazzi con le fattezze di Bush in ogni città e le abatterono con gesti ritualizzati; o durante la convention repubblicana a New York nel 2004, quando un enorme pupazzo a forma di drago fu portato davanti allo stadio in cui si svolgeva la convention e gli fu dato fuoco.

Le immagini sono un tentativo di rappresentare un certo tipo di universo, compresi i valori che gli attivisti difendono e quelli contro cui lottano. Da un lato c'è il Maiale Gigante che rappresenta la Banca mondiale, dall'altro il Pupazzo Gigante della Liberazione (le cui braccia possono bloccare un'intera autostrada), le specie in via di estinzione (le famose tartarughe), i martiri di Haymarket, la Statua della Libertà, varie divinità pagane. Dall'altro lato si possono trovare altrettante caricature: come il pupazzo che rappresentava lo strapotere delle corporation durante le proteste alla convention democratica di Los Angeles nel 2000, un pupazzo che a sua volta faceva muovere marionette più piccole con le fattezze di Bush e Gore, un enorme pupazzo di un poliziotto in assetto antisommossa che sparava finto spray al peperoncino ecc. Durante le azioni gli dèi si incarnano nei costumi. Quasi tutte le grandi azioni hanno un costume o un animale-totem: le tartarughe a Seattle, squali e uccelli per le proteste contro il Fmi di quella primavera, scheletri a Philadelphia (o meglio, dovevano esserci; ma furono distrutti prima di arrivare in strada), renne per l'insediamento di Bush nel 2001: costumi che solitamente erano distribuiti in massa a chiunque li volesse. Si concentravano soprattutto nel blocco carnevalesco, solitamente con un più ampio tema circense: un'area grigia di monociclisti, fisarmonicisti, pagliacci e trampolieri che sembravano accompagnare tutte le azioni, circondati da pupazzi, spesso insieme a bande musicali anarchiche (la Hungry March Band, la Infernal Noise

Brigade) o alle Radical Cheerleaders. Quando Tony Blair dichiarò, durante un summit nel 2002, che non si sarebbe lasciato influenzare da «un circo itinerante anarchico», molti anarchici trovarono l'espressione assai appropriata. C'è qualcosa nell'idea di un circo che affascina le sensibilità anarchiche (e in effetti esistono parecchi circhi itineranti anarchici in America): non solo l'eccentricità e la sfida lanciata da un ventaglio infinito di possibilità, ma anche, mi sembra, il fatto che un circo è un gruppo di individualisti estremi che però sono coinvolti in un'impresa profondamente cooperativa. In ogni caso i pupazzi, i circhi e i teatri di strada si aggirano spesso qua e là durante una grande azione per risollevarli gli animi e intrattenere le truppe. Ancor più, forse, si dedicano a sciogliere le tensioni che rischiano di sfociare nella violenza. In assenza di coordinatori, sono spesso i responsabili dei pupazzi a fungere da pacificatori: come gli organizzatori cercavano di far capire ai giornalisti, per esempio, quando i «Puppettistas» furono arrestati in massa a Philadelphia prima ancora che iniziasse l'azione.

Ecco una descrizione di un tipico «intervento con pupazzi» durante le azioni a Seattle:

«La gente si teneva a braccetto» racconta Zimmerman. «La polizia li aveva già picchiati e spruzzati col peperoncino, e minacciavano di tornare cinque minuti dopo a picchiarli di nuovo.» Ma i manifestanti non si mossero da lì, si tennero per le braccia e piansero accecati

dal peperoncino. Burger, Zimmerman e i loro amici arrivarono sui trampoli, con i pagliacci, con un pupazzo alto dodici metri e una danzatrice del ventre. Camminavano su e giù per la linea spronando i manifestanti a cantare con loro. In qualche modo quel folle circo riuscì a placare gli animi. «La polizia non se la sentiva di aggredire quel mucchio di persone che cantava» ricorda Zimmerman, spiegando che portare una nota di umorismo e allegria in una situazione difficile è l'obiettivo ultimo di un intervento con i pupazzi.³³

Ho già descritto la miscela di pagliacci e tecniche di azione diretta nel capitolo precedente; i pupazzi si possono considerare una parte dello stesso fenomeno, essenzialmente un tentativo di dissacrazione comica; essendo inoltre, paradossalmente, al contempo ridicoli e profondi, per certi versi.

«I pupazzi non sono graziosi, come i Muppet» scrive Peter Schumann del Bread and Puppet Theater (il gruppo che per primo ha introdotto i pupazzi giganti nella politica americana negli anni Sessanta). «I pupazzi sono effigi e divinità, creature significative.» Allo stesso tempo però sono palesemente divinità folli, stolte, ridicole, e servono simultaneamente a rivendicare il potere di creare dèi e a prendersi gioco di quel potere. Si riscontra un impulso analogo praticamente ogni volta che, in questi movimenti radicali, ci si avvicina al mitico o al profondamente significativo: una sorta di autoironia comica che però non

intende negare del tutto la serietà e l'importanza delle proprie asserzioni, ma anzi matura la convinzione che, solo perché gli dèi sono creati dall'uomo, non vuol dire che non siano reali. Lo si vede negli scritti dei primitivisti, che creano consapevolmente nuovi miti sul Giardino dell'Eden, la Caduta (tutta colpa dell'agricoltura) e l'inevitabilità del collasso industriale; ma che, proprio mentre sembrano volere morta la maggioranza dell'umanità, trasaliscono all'idea che possa succedere davvero. Avanzano proposte volutamente assurde e ultraradicali, e nel contempo le trattano come verità assolute in un mondo di alienazione. Lo si vede nei pagani, gli elementi più attivamente e consapevolmente religiosi nel movimento dell'azione diretta, capacissimi di inscenare stravaganti satire di rituali pagani che vedono però come reali, efficaci, riflesso delle più profonde verità spirituali sul mondo.

Per i fini della nostra trattazione, tuttavia, l'importante non è tanto la teoria implicita della creatività (per quanto sia interessante), ma il modo in cui tutto ciò funge da alternativa ad approcci più convenzionali, come la creazione di documenti programmatici unitari o la progettazione degli eventi in risposta ai preconcetti della stampa. Chiaramente, chi spacca una vetrina di Starbucks o costruisce un enorme pupazzo vuole che quelle immagini siano diffuse dai media, da quelli istituzionali e da quelli alternativi. Presume inoltre di possedere qualcosa che colpirà l'immaginazione pubblica, che possa creare un mito, come piaceva dire ai teorici italiani di Ya Basta! (Bui 2005), e affrancare i significati

dalla patina di scetticismo o di ostilità che i media istituzionali vi sovrapponevano: un mito che svela la vulnerabilità dello Spettacolo e le possibilità di creare collettivamente nuove forme di significato. In questo erano piuttosto efficaci. Il motivo per cui è difficile accorgersene è che, come si diceva, «il pubblico» in America è un concetto vago e carico di significati. In un contesto politico sembra evocare l'immagine di un gruppo composto da coppie bianche della classe media, spesso di periferia, sulla quarantina, che stanno in casa a guardare la televisione, e sembrano inoltre corrispondere ai cruciali «indecisi» che segnano il destino di quasi tutte le campagne elettorali. Ma non si costruisce un movimento radicale cercando di piacere al centro: anzitutto bisogna fare appello a chi è già alienato, oppresso o emarginato, e non ha bisogno di essere convinto che ci sia qualcosa di profondamente sbagliato nel modo in cui è gestito il mondo. Piuttosto bisogna mostrargli qualche segno che il sistema sia vulnerabile, che si possa fare qualcosa di efficace e non suicida. In questo senso si può dire davvero che gli anarchici «dirottino» o «sequestrino» i media, per trasmettere messaggi a un elettorato inatteso. Allo stesso tempo però i funzionari di polizia compiono un analogo gioco di immagini, con molte più risorse e, come vedremo, con molto cinismo e crudeltà, per spaventare quel «pubblico» immaginario che gli anarchici hanno per lo più deciso di ignorare.

GUERRA MITOLOGICA DA PARTE DELLA POLIZIA

I mesi immediatamente successivi alle azioni di Seattle videro uno sforzo concertato e protratto da parte del governo e soprattutto dei funzionari delle «forze dell'ordine» per trovare un modo di giustificare l'uso della violenza e delle misure preventive contro quello che stava diventando un movimento sociale in erba. Questo sforzo fu accompagnato da un uso sempre più intenso di tattiche aggressive da parte della polizia, focalizzate dapprima molto più sui pacifisti e sulle tattiche palesemente non violente come i blocchi e i lockdown che non sui soggetti coinvolti in azioni di rilevanza penale. Non sono in grado di ricostruire il ragionamento seguito dalla polizia – o da qualsiasi autorità che in quel periodo contribuisse a pianificare la sicurezza dei summit internazionali – ma posso dire di non stupirmi affatto che sia andata così.³⁴ Tentando di ostacolare i grandi negoziati commerciali, gli incontri del Fmi, i summit del G8, i Forum economici mondiali e altri eventi del genere, gli anarchici tentano di arrecare un fastidio estremo ad alcuni degli individui più ricchi e potenti del mondo. Rovinano sistematicamente le feste più importanti, gli incontri con la stampa e i rituali autocelebrativi dell'élite internazionale nell'ambito di un piano strategico teso a far fallire i progetti cui quelle élite tengono di più. Lo fanno in modo da non mettere fisicamente in pericolo nessuno (e dopo Seattle non sono più riusciti a interrompere nessun incontro), ma hanno avuto successo nel trasformare in un incubo questi eventi, così dominati da elaborate misure di sicurezza che non sono più definibili in alcun senso come

celebrazioni. Si sarebbe ingenui a pensare che in un caso del genere le minuzie legali possano dimostrarsi il fattore più importante. Il problema non è se usare la violenza contro gli attivisti non violenti, ma come giustificarne l'uso.

È forse impossibile appurare quali politiche siano state implementate, e in particolare da chi, ma è facile constatare cos'è successo. Studiando le principali azioni che si sono susseguite nel periodo successivo a quella di Seattle, si scopre che quasi sempre la polizia ha adottato un approccio molto simile. Vediamo sempre attacchi preventivi, giustificati da presunte minacce di violenza da parte dei manifestanti; minacce che non si sono mai concretizzate. Ecco tre esempi tipici:

Aprile 2000, Washington

Poche ore prima dell'inizio della manifestazione contro il Fmi e la Banca mondiale, la polizia invade il centro di incontro degli attivisti, uno dei principali luoghi di produzione e conservazione dei pupazzi e degli striscioni da usare nel corteo. Il capo della polizia Ramsey afferma a gran voce di aver scoperto un laboratorio per la produzione di molotov e spray al peperoncino. In seguito la polizia di Washington ammette che il laboratorio in questione non era mai esistito (in realtà avevano trovato diluente per vernice usato nei progetti artistici e peperoni usati per preparare il gazpacho); tuttavia, il centro di incontro rimane chiuso e la maggior parte delle opere e dei pupazzi viene sequestrata.

Luglio 2000, Minneapolis

Pochi giorni prima di una protesta in programma contro la Società internazionale dei genetisti animali, la polizia locale afferma che gli attivisti hanno fatto detonare una bomba al cianuro in un McDonald's della zona e potrebbero detenere esplosivi rubati. Il giorno dopo la Dea perquisisce una casa usata dagli organizzatori, trascina fuori gli attivisti pesti e insanguinati e sequestra computer e risme di volantini. In seguito i portavoce della polizia ammettono che non c'era mai stata una bomba al cianuro (era un fumogeno) e che non c'erano mai state prove o motivazioni per ritenere che gli attivisti fossero in possesso di esplosivi.

Agosto 2000, Philadelphia

Poche ore prima delle proteste contro la convention repubblicana la polizia, dichiarando di aver ricevuto una soffiata, accerchia e invade il magazzino dove vengono preparati striscioni e pupazzi, arrestando i settantacinque attivisti presenti. Il capo della polizia Timoney sostiene in conferenza stampa che i suoi uomini hanno trovato nel magazzino esplosivi C4 e gavettoni pieni di acido cloridrico. In seguito i portavoce della polizia ammettono di non aver trovato esplosivi né acidi; gli arrestati tuttavia non vengono rilasciati. Tutti i pupazzi, gli striscioni, le opere d'arte e i volantini da usare nella protesta vengono sistematicamente distrutti.

È possibile che siamo di fronte a una straordinaria sequela di errori umani, ma somiglia molto più a una serie di attacchi contro i materiali che gli attivisti intendevano usare per comunicare il loro messaggio, tentativi di sequestrare o distruggere i mezzi con cui i manifestanti intendevano proporre le immagini ai media o - ancor più - tentativi di sostituire le immagini di opere d'arte e pupazzi con immagini di bombe e cianuro.

Certamente è così che l'hanno interpretata gli attivisti. All'epoca del Québec, una delle discussioni più accese prima di ogni nuova mobilitazione era dove nascondere i pupazzi giganti: si dava per scontato che la polizia li avrebbe voluti distruggere. Il culmine di questo modello di repressione arrivò solo durante gli incontri del Free Trade Area of the Americas Act a Miami nel 2003, quando il consiglio comunale approvò una legge che rendeva illegale l'uso dei pupazzi durante il summit (teoricamente perché li si poteva usare per nascondere armi) e la strategia della polizia consistette quasi interamente in attacchi preventivi contro gli attivisti, centinaia dei quali furono oggetto di una retata e accusati di pianificare - ma mai di aver realmente commesso - atti innominabili. Di conseguenza, il Black Bloc di Miami passò gran parte del tempo e delle energie a proteggere i pupazzi, quando finalmente apparvero in strada. Secondo un testimone oculare, quando la polizia accerchiò i manifestanti della Seaside Plaza e li costrinse ad abbandonare i pupazzi, gli agenti impiegarono mezz'ora a distruggerli: spararono, presero a calci e strapparono via quel

che restava della cartapesta. Uno dei pupazzi fu caricato in una volante della polizia, con la testa che spuntava fuori, e fu mandato a sbattere contro lampioni e cartelli stradali.

PERCHÉ I POLIZIOTTI ODIANO I PUPAZZI?

Le forze dell'ordine statunitensi sembrano nutrire una particolare animosità nei riguardi dei pupazzi giganti. Spesso la polizia sembra odiare i pupazzi più di quanto odi i Black Bloc. Molti attivisti si sono chiesti la ragione. È inutile chiederlo ai poliziotti, perché risponderanno sempre allo stesso modo: sono oggetti pericolosi, non si può sapere cosa c'è dentro, come facciamo a sapere che non nascondono bombe o armi? O che le strutture di legno non saranno usate come randelli o addirittura come arieti di sfondamento? Sembra difficile dar molto credito a questi timori in un caso come quello di Miami, tuttavia, quando - anche dopo che le autorità cittadine avevano tentato di impedire l'uso di pupazzi facendo leva su queste motivazioni - alla fine la polizia ebbe l'occasione di farli letteralmente a pezzi. Se non altro, non si sparano proiettili di gomma contro un oggetto che davvero si teme possa contenere una bomba.

A un certo punto ho chiesto ad alcuni amici attivisti le loro opinioni sul tema, e ho scoperto che quasi tutti ci avevano riflettuto sopra:

David Corston-Knowles: Devi tenere a mente che queste

sono persone addestrate a essere paranoiche. Devono chiedersi se un oggetto così grande e inscrutabile possa contenere esplosivi, anche se dal punto di vista di un manifestante non violento sembra un'idea assurda. La polizia ritiene che il suo compito sia non solo far rispettare la legge ma anche mantenere l'ordine; e prendono molto sul serio questa missione. Le manifestazioni gigantesche e i pupazzi giganteschi non sono ordinati. Servono a creare qualcosa - una società diversa, un modo diverso di vedere le cose - e la creatività è in contrasto con lo status quo.

Daniel Lang: Be', una teoria è che ai poliziotti non piaccia vedersi davanti uno spettacolo più grande del loro. Dopotutto, normalmente lo spettacolo sono loro: hanno le divise blu, gli elicotteri e i cavalli, le motociclette lucide e tutte uguali. Quindi forse gli scoccia che qualcuno sia più vistoso e teatrale di loro. Vogliono sabotare i rivali.

Yvonne Liu: È perché sono così grandi, e ai poliziotti non piacciono le cose che torreggiano sopra di loro. È per questo che amano andare a cavallo. E poi i pupazzi sono buffi, rotondi e tutti storti. Hai mai fatto caso a quanto i poliziotti adorino le linee rette? Si schierano in fila, cercano sempre di far mettere in fila anche noi. Ho l'impressione che trovino offensive le cose rotonde e di forma irregolare.

Max Uhlenbeck: Ovviamente odiano quando gli si rammenta che sono burattini anche loro.

Si potrebbe prostrarre all'infinito questa riflessione. Mi

sembra un tema molto importante, e ci tornerò tra poco, ma per ora vorrei continuare con il racconto dei mesi successivi a Seattle.

In quel periodo iniziarono a circolare resoconti sempre più assurdi degli eventi accaduti in quei giorni. Durante le proteste vere e proprie contro il Wto nessuno, neppure la polizia, aveva accusato gli attivisti di azioni più militanti di qualche vetrina rotta. Sulla stampa nessuno li accusava di aver aggredito la polizia, o chiunque altro; anzi, l'unica violenza interpersonale di cui sono a conoscenza è l'episodio in cui alcuni attivisti sedicenti «poliziotti della pace» cercarono di impedire ad alcuni anarchici Black Bloc di rompere le vetrine, e in certi casi li aggredirono fisicamente (gli anarchici, fermi nella loro adesione alla non violenza, non reagirono). Ma non più di tre mesi dopo, il «Boston Herald» riferì che i poliziotti di Seattle erano arrivati a Boston per insegnare alle forze dell'ordine locali a rispondere alle «tattiche di Seattle», come quella di aggredire la polizia con «blocchi di cemento, armi ad aria compressa, fionde e grandi pistole ad acqua riempite con candeggina e urina».³⁵ Qualche mese dopo, quando la giornalista del «New York Times» Nichole Christian, a quanto pare sulla base di fonti interne alla polizia di Detroit, affermò che i dimostranti di Seattle avevano «lanciato molotov, sassi ed escrementi all'indirizzo dei delegati e dei poliziotti», la Nyc Dan tenne una manifestazione di protesta fuori dalla redazione del «Times» chiedendogli di spiegarsi, e il giornale fu costretto a ritrattare, ammettendo che le

autorità di Seattle confermavano che nessun oggetto era stato lanciato contro esseri umani.³⁶ Ciò nonostante, il racconto della Christian sembra diventato canonico. Ogni volta che c'è una nuova mobilitazione, sui giornali locali si torna a rileggere la medesima lista di «tattiche di Seattle»: una lista che sembra finita anche nei manuali di addestramento distribuiti ai poliziotti. Prima del Summit of the Americas del 2003 a Miami, per esempio, le circolari diffuse tra i negozi e le associazioni locali, e basate su informazioni ricevute da «consulenti per la sicurezza», elencavano queste «tattiche di Seattle» che i lettori avrebbero dovuto aspettarsi di vedere in strada dopo l'arrivo degli anarchici:

Fionde: grandi fionde da caccia usate per scagliare grossi bulloni o sfere d'acciaio. Un'arma letale.

Bottiglie molotov: a Seattle e in Québec ne sono state lanciate molte e hanno causato gravi danni.

Piedi di porco: per rompere vetrine, finestrini ecc. Servono anche a spaccare le pietre dei marciapiedi per poi lanciarle alla polizia. A Seattle è stato fatto ripetutamente.

Pistole ad acqua: piene di acido o urina.³⁷

Assicurando così che all'inizio delle proteste il centro di Miami fosse deserto e abbandonato. Ancor oggi quasi tutti i giornalisti reagiscono con incredulità quando gli si fa notare che, almeno negli Stati Uniti, nessuno ha mai lanciato una

molotov durante un evento antiglobalizzazione. ³⁸

Alcuni funzionari di polizia sono famigerati tra gli attivisti per la natura macabra della loro immaginazione. John Timoney, capo della polizia di Philadelphia durante la convention repubblicana del 2000, e a Miami durante il summit del Free Trade Area of the Americas del 2003, ama più di altri queste dichiarazioni roboanti. Ai tempi di Philadelphia, per esempio, la prassi sembrava quella di lanciare una dichiarazione bomba ogni giorno. Il primo giorno la polizia disse di aver fermato un camion usato per trasportare serpenti e rettili velenosi, che gli attivisti meditavano di liberare in mezzo alla cittadinanza; il secondo giorno dissero che un agente era all'ospedale con il viso corroso dall'acido; il terzo giorno dissero che la polizia aveva scoperto «bombe al ghiaccio secco» piazzate in vari punti della città. In quel periodo collaboravo con i mediattivisti e potei vedere con i miei occhi quanto faticavano le persone al telefono per capire di che diamine stessero parlando i giornalisti, per i quali queste notizie erano molto più importanti degli arresti in massa al magazzino dei pupazzi e della distruzione dei pupazzi stessi. In ciascun caso la polizia fu in seguito costretta a ritrattare le sue affermazioni o almeno a smettere di parlarne. Nel primo caso il veicolo si rivelò essere il furgone di un negozio di animali; nel secondo, il poliziotto aveva ricevuto in faccia vernice rossa; nel terzo, l'idea delle bombe al ghiaccio secco sembrava provenire dal celebre Ricettario anarchico pubblicato negli anni Settanta, ed era completamente

infondata. Durante il Ftaa di Miami si parlò analogamente di poliziotti feriti, proiettili di ogni sorta e soprattutto di attivisti che assaltavano i poliziotti di Timoney con fluidi corporei vari. Inevitabilmente queste accuse finivano in prima pagina sui giornali e sui telegiornali. Quando poi si scoprivano false, quasi mai meritavano una correzione o un nuovo articolo. In altri termini, i portavoce della polizia sembrano consapevoli e sembrano sfruttare appieno il fatto che i giornalisti americani sono disposti a scrivere di qualsiasi affermazione fatta in una conferenza stampa come se fosse un fatto assodato, e raramente sono interessati a precisare che qualcosa si è rivelato falso. Nel caso di Timoney, lo schema (almeno per come l'ho osservato io) era che i giornalisti reagivano con incredulità o scherno quando gli attivisti dicevano che forse la polizia mentiva; poi, dopo aver avuto la prova che le affermazioni della polizia erano false, smettevano semplicemente di parlarne, senza mai ammettere di essere stati ingannati.

L'esempio di Boston è particolarmente suggestivo perché permette di ipotizzare che, in certi casi, le alte sfere della polizia non tentino in prima istanza di influenzare i media: almeno in alcuni casi, l'obiettivo primario è la polizia stessa. È difficile immaginare altre ragioni per ordinare ai poliziotti di partecipare ad addestramenti in cui viene insegnato loro ad attendersi tattiche estremamente violente che non sono mai state impiegate davvero. Ovviamente, non si può generalizzare troppo a partire da un singolo caso. Ci si può solo domandare se quanto accaduto a Boston fosse un

evento isolato, o un esempio di una pratica molto più diffusa di cui solitamente i giornali non parlano. Analogamente, è molto difficile sapere chi siano precisamente le fonti della «intelligence della polizia» così spesso citate. Qui sembriamo addentrarci in una zona dai contorni sfumati, in cui le informazioni vengono raccolte, cucinate e diffuse in una vasta gamma di task force della polizia federale, agenzie di sicurezza private e think tank conservatori, molti dei quali sono probabilmente convinti della veracità di almeno alcune di queste storie, dato che si scambiano informazioni tra loro. Anche qui però sospetto che la prima preoccupazione di chi racconta storie macabre di candeggina e urina sia semplicemente quella di motivare le truppe. Come si è scoperto a Seattle, i poliziotti abituati a considerarsi protettori della popolazione esitano a obbedire agli ordini di aggredire con i manganelli un gruppo di ragazze sedicenni palesemente non violente. Sembra difficile, per esempio comprendere la peculiare ossessione per i fluidi corporei evidente in molti di questi rapporti, se non nell'ambito di una campagna intenzionale per fare appello alle sensibilità della polizia. Certamente non ha niente a che fare con le sensibilità degli attivisti.

Di fronte alle ripetute accuse di aver lanciato e sparato urina e feci, gli attivisti di mia conoscenza restano perplessi. Alcuni ipotizzano che le storie siano nate da occasioni in cui la polizia ha assediato degli squat e i secchi pieni di deiezioni umane erano gli unici proiettili non letali a disposizione. La maggior parte degli attivisti però non ne ha idea.

Certamente io non ho mai sentito di nessuno che abbia portato materiali di questo tipo a un'azione. Eppure l'accusa viene mossa ogni volta. Quando la polizia arresta gli attivisti negli attacchi preventivi, per esempio, se annuncia che i sospetti avevano con sé «piedi di porco e fiale di urina» si può star sicuri che hanno piazzato false prove. A volte nelle conferenze stampa la polizia mostra addirittura i sacchetti di escrementi e i barattoli di urina che a loro dire gli attivisti volevano tirar loro addosso (e gli attivisti si domandano dove li abbiano presi davvero). Le accuse sembrano riecheggiare la ripetuta asserzione per cui, durante la guerra del Vietnam, gli attivisti contro la guerra «sputavano addosso a chiunque portasse un'uniforme», e ovviamente l'idea più generale che la miglior giustificazione per la violenza da parte della polizia siano gli assalti deliberati al loro onore. È come se qualcuno cercasse di immaginare la cosa più disonorevole che si possa mai fare a un poliziotto, e poi insistesse che è proprio ciò che gli anarchici cercano sempre di fare. Che in questo impegno ci fosse una certa coordinazione si può dedurre anche dal fatto che proprio in quel momento i sindaci e i capi della polizia in tutta l'America iniziarono a dichiarare sistematicamente, con parole quasi identiche (e ovviamente non basate su alcuna prova concreta) che gli anarchici erano in realtà un mucchio di ragazzini ricchi e viziati, che si coprivano il volto per non farsi riconoscere dai genitori in televisione. Questa accusa fu presto accettata per vera dalla maggioranza delle forze dell'ordine in America.³⁹ Come ho accennato nel capitolo 2, queste

affermazioni sembrano attentamente pensate per risollevare il morale delle truppe e per ribadire le regole dell'ingaggio: «Non siate gentili con questa gente, sfogate su di loro il vostro risentimento se volete, ma non mutilateli e non uccideteli perché non sapete chi sono i loro genitori».

IL PRINCIPIO DEL FILM DI HOLLYWOOD

Il vero problema per la polizia nei mesi successivi a Seattle sembra essere stato una crisi di reputazione agli occhi dell'opinione pubblica. Con grande disappunto dei funzionari, degli amministratori delegati e dei burocrati del commercio, l'opinione pubblica americana rifiutava di vedere nel movimento globale per la giustizia una minaccia che richiedesse di essere soppressa con la forza. Come ho osservato più sopra citando il dibattito interno a Ya Basta!, uno dei pochi sondaggi condotti sul tema, svoltosi durante la convention repubblicana del 2000, appurò che un numero sorprendentemente alto di telespettatori si sentiva vicino o persino orgoglioso dei manifestanti: e questo benché la copertura televisiva fosse invariabilmente negativa e trattasse le proteste soltanto come una questione di sicurezza.⁴⁰ Credo che il motivo sia semplice, e proporrei di chiamarlo «il principio del film di Hollywood». La maggioranza degli americani, quando vede uno scontro drammatico in televisione, si domanda: «Se questo fosse un film di Hollywood, chi sarebbero i buoni?». Di fronte alla gara tra un gruppo di giovani idealisti che non sembrano far

del male a nessuno e un gruppo di poliziotti armati fino ai denti che proteggono i burocrati del commercio, gli amministratori delegati o i politici, la risposta è ovvia. Nei film, in effetti, la logica del «poliziotto canaglia» è totalmente invertita: i singoli poliziotti-cani sciolti possono essere eroi del cinema, i poliziotti antisommossa non possono esserlo mai. Nei film hollywoodiani i poliziotti antisommossa non appaiono quasi mai; i più simili sono le truppe d'assalto imperiali in Guerre stellari, che con il loro leader Darth Fener rappresentano per molti americani una delle grandi icone del male meccanizzato. Questo punto non sfugge agli anarchici, che almeno dall'epoca dell'A16 trasmettono dagli altoparlanti la marcia imperiale delle truppe d'assalto appena i poliziotti iniziano ad avanzare.

Quindi, la domanda è diventata: cosa servirebbe per scritturare i manifestanti nel ruolo dei cattivi?

Nel periodo immediatamente successivo a Seattle, i media e i funzionari pubblici hanno fatto del loro meglio per scatenare l'isteria sulle vetrine rotte. Quest'immaginario sembra aver colpito la coscienza collettiva: come ho osservato, pochi americani ignorano che sono state spaccate delle vetrine. Questi sforzi alla fine hanno avuto relativamente poco successo, ma anche questo è logico: in termini hollywoodiani, la distruzione di proprietà privata è un peccatuccio veniale. Anzi, se la popolarità dei vari Terminator, Arma Letale o Die Hard rivela qualcosa, è che agli americani piace parecchio l'idea della distruzione di proprietà privata. Se molti di loro non provassero una certa

gioia intima all'idea di qualcuno che fa a pezzi una filiale della loro banca, o un McDonald's (per non parlare delle auto della polizia, dei centri commerciali e delle grandi macchine da costruzioni), perché sarebbero così regolarmente disposti a sborsare soldi per guardare eroi idealisti che fanno a pezzi quei posti per ore intere (benché sempre in modi che, grazie alla magia del cinema ma anche ai metodi dei Black Bloc, lasciano incolumi i passanti innocenti?). Certamente è improbabile che molti americani non abbiano, prima o poi, covato la fantasia di fare a pezzi la loro banca. Nella terra dei demolition derby e dei monster truck, si può dire che gli anarchici Black Bloc vivano un risvolto nascosto del sogno americano.

Ovviamente queste sono solo fantasie. So benissimo che la maggioranza degli americani della classe lavoratrice non approva apertamente, e tantomeno difende, la distruzione delle facciate di Starbucks, ma, a differenza degli intellettuali, intorno al 2000 non vedeva in queste attività una minaccia per la nazione, e tantomeno qualcosa che richiedesse una repressione in stile militare.

Si potrebbe persino dire, in un certo senso, che i Black Bloc siano gli ultimi eredi di una tradizione artistico-rivoluzionaria che passa per i dadaisti e i situazionisti: una tradizione che cerca di mettere in risalto le contraddizioni del capitalismo facendo rivoltare contro di esso le sue forze distruttive e livellatrici. Le società capitaliste - e l'America in particolare - sono in sostanza società potlatch, cioè sono costruite intorno alla spettacolare distruzione dei beni di

consumo. Sono società che si immaginano impennate sul legame tra «produzione» e «consumo», sfornando prodotti in continuazione e poi distruggendoli. Poiché si basa tutto sul principio dell'espansione infinita della produzione industriale - lo stesso principio cui gli anarchici Black Bloc, quasi tutti anticapitalisti ad alta coscienza ecologica, si oppongono con forza - tutta questa roba dev'essere incessantemente distrutta per fare spazio a nuovi prodotti. Ma questo a sua volta significa inculcare una certa passione o gusto per la distruzione della proprietà privata, che facilmente può diventare gusto per la distruzione delle strutture relazionali che rendono possibile il capitalismo; è un sistema che può rinnovarsi solo coltivando il piacere segreto della propria distruzione.⁴¹

C'è una storia qui dentro. I radicali che costruiscono pupazzi sono anche ben consapevoli che la loro arte risale ai giganti e ai draghi di vimini, ai Gargantua e Pantagruel tipici dei festival medievali. Anche chi non ha mai letto Rabelais o Bachtin conosce certamente la nozione di «carnevalesco». I grandi raduni sono quasi sempre descritti come «carnevali contro il capitalismo» o «festival della resistenza». Il riferimento di base sembra il mondo tardomedievale subito prima della nascita del capitalismo, soprattutto il periodo successivo alla peste nera, quando l'improvviso calo demografico ebbe l'effetto di far finire quantità di denaro senza precedenti nelle mani delle classi lavoratrici (cfr. per es. Federici 2004). In gran parte quel denaro finì per riversarsi in festival popolari di vario tipo, che

si moltiplicarono fino a riempire molte date del calendario annuale. Erano quelli che oggi chiameremmo eventi di «consumo collettivo», celebrazioni della carnalità e dei piaceri chiassosi, e - se dobbiamo credere a Bachtin (1984)

- taciti attacchi contro il principio stesso della gerarchia.⁴² Si potrebbe dire che la prima ondata del capitalismo, il momento puritano come è a volte chiamato, doveva iniziare con un assalto concertato a questo mondo, condannato dai proprietari terrieri e dai nascenti capitalisti in quanto pagano, immorale e deleterio per la disciplina dei lavoratori. Naturalmente, l'appello a bandire tutti i momenti di festività pubblica non poteva durare per sempre: il regno di Cromwell in Inghilterra è a tutt'oggi vituperato perché bandì il Natale; e soprattutto, una volta eliminati i momenti di consumo festivo e collettivo, il nascente capitalismo sarebbe rimasto con l'ovvio problema di come vendere i suoi prodotti, soprattutto alla luce della necessità di espandere senza sosta la produzione. Il risultato è quello che potremmo chiamare un processo di privatizzazione del desiderio: la creazione di infinite forme di consumo individuale, familiare o semifurtivo, nessuna delle quali, come ci viene ricordato incessantemente, doveva soddisfare appieno; altrimenti la logica dell'espansione eterna non avrebbe funzionato. Se è difficile immaginare che gli strateghi della polizia siano pienamente consapevoli di tutto ciò, la stessa esistenza della polizia è legata a una cosmologia politica che vede queste forme di consumo collettivo come intrinsecamente disordinate, e (proprio come un carnevale

medievale) sempre ricolme della possibilità di un'insurrezione violenta. L'ordine implica che i cittadini stiano a casa a guardare la televisione.⁶⁷

Tuttavia, poiché questa idea di festival come minaccia non sembra far presa su grandi fette del pubblico televisivo, le autorità sono state costrette, per così dire, a cambiare sceneggiatura. Quella che abbiamo visto è un'attenta campagna di guerra simbolica, un tentativo di eliminare le immagini di gonfiabili colorati e pupazzi, e di sostituirvi immagini di bombe e acido cloridrico. Quando ha avuto successo è stato perché i telespettatori non pensano che i rappresentanti del loro governo possano inventarsi cose del genere, su questioni di pubblica sicurezza.

Conclusioni

Allora, perché i poliziotti odiano i pupazzi?

Evidentemente non è solo perché pensano che contengano bombe; benché il pupazzo pieno di esplosivo sia un simbolo potente di per sé, come la pistola ad acqua piena di candeggina e urina. Qui penso che dobbiamo tornare alla questione delle regole dell'ingaggio.

In un saggio scritto poco dopo la vicenda di Rodney King, Marc Cooper fece l'affascinante osservazione che in quasi tutti i casi in cui gli americani vengono picchiati a sangue dalla polizia, la vittima è innocente: i cittadini innocenti hanno più probabilità di essere picchiati rispetto ai criminali perché è più probabile che rispondano a tono. E se volete far diventare violento un poliziotto, questo è il modo migliore. Cooper cita le riflessioni di un ex poliziotto, Jim Fyfe:

«Ladri e stupratori non sono necessariamente “stronzi” agli occhi della polizia di Los Angeles» dice Fyfe. «Uno stronzo è una persona che non accetta la definizione di una circostanza proposta dal poliziotto. I poliziotti si aspettano che tutti, fino all'ultimo automobilista fermato, siano sottomessi. La minima insubordinazione - o il peccato mortale di rispondere a tono - e diventi uno stronzo. E gli “stronzi” vanno rieducati perché tengano la bocca chiusa. La vera violenza è rivolta agli “stronzi”. I poliziotti non picchiano gli scassinatori.» (Cooper 1991, p. 30)

L'espressione cruciale è: «Non accetta la definizione di una

circostanza proposta dal poliziotto». Questo è il potere che la polizia difende più gelosamente, quello che più facilmente difenderà con la violenza: il potere di definire la situazione. C'è in ballo qualcosa di molto profondo, qui: forse la chiave per capire la natura della violenza. Spiegherò perché la penso così nell'ultimo capitolo; ma per ora voglio sottolineare che è precisamente questo che i pupazzi radicali intendono sovvertire.

Immaginiamo per un momento un conflitto tra due principi di azione politica; o persino tra due diverse concezioni della realtà. La prima è una politica che parte dal presupposto che la realtà ultima sia composta da forze, ma che in essa la «forza» funga in realtà da eufemismo per indicare varie tecnologie di violenza. Dopotutto essere «realisti» in politica non ha niente a che fare con il riconoscimento delle realtà materiali, ma riguarda solo la volontà di accettare le realtà della violenza. La violenza è ciò che stabilisce la verità ultima delle situazioni. È forse per questo che la polizia può concedersi un tale relativismo sulle questioni di verità o moralità ultima: se l'unica realtà innegabile è il potere di far male agli altri, allora probabilmente la cosa migliore è assicurarsi che tutti giochino in base a una serie di regole chiare. Dall'altro lato, possiamo immaginare una politica dell'immaginazione. Con questo non intendo un progetto politico consistente nel portare «l'immaginazione al potere», ma il riconoscimento che l'immaginazione e la creatività sono sempre la fonte ultima del potere.⁴⁴ Di qui la loro peculiare qualità di essere

al contempo sacre e ridicole. Quello che gli anarchici tentano regolarmente - e che i pupazzi incarnano - è la sfida sistematica e continua al diritto della polizia, o di ogni altra autorità, di definire la situazione. Lo fanno proponendo infiniti inquadramenti alternativi, oppure insistendo sul potere di cambiare inquadramento a piacimento. È chiaramente questo l'obiettivo dell'«intervento dei pupazzi», così com'è stato l'effetto dell'improvvisa comparsa dei Clown e dei Billionaires a Philadelphia: hanno stravolto energicamente il quadro della situazione, volgendola a vantaggio delle tattiche degli attivisti e spiazzando completamente la polizia.

Torniamo quindi alla nozione di regole dell'ingaggio.

Alla fine del capitolo precedente ho sostenuto che negli Stati Uniti è opinione comune che le regole dell'ingaggio durante le azioni di massa siano negoziate indirettamente: in certa misura attraverso i tribunali, ma soprattutto attraverso i media istituzionali. Il risultato è un terreno di gioco decisamente sbilanciato. Non del tutto inclinato, perché anche se i media istituzionali raccontano la storia in modo da favorire la polizia, e sono facilmente manipolabili da essa, il loro pubblico non è certo una massa di idioti passivi, e a parità di altri fattori tenderà a simpatizzare con i concorrenti sfavoriti. Solo dopo l'11 settembre, in realtà, il governo ha correttamente percepito che il terreno si era spostato fino al punto in cui diventava lecita la repressione pura, che infatti ha applicato durante le azioni contro il Ftaa a Miami nel 2003, usando non solo una violenza senza

precedenti (pistole elettriche, pallottole di plastica e di legno, torture gravi e abusi sui prigionieri), ma anche molte delle tecniche mediatiche - come i giornalisti inviati al seguito degli eserciti - sviluppate per essere usate nelle unità militari oltremare. Se non fosse stato per il disastro quasi senza precedenti dell'11 settembre, le cose si sarebbero con tutta probabilità sviluppate diversamente.

Gli anarchici tendono a rigettare questa logica dei negoziati indiretti. Non che si oppongano sempre e comunque ai tentativi di influenzare i tribunali o i media (anzi, sarebbero folli ad abbandonare interamente nelle mani del nemico questo territorio), ma nessun anarchico, credo di poter dire, sarebbe disposto ad accettare un accordo per cui le azioni di strada venissero ridotte a una sorta di partite di calcio, con tutte le regole fissate in anticipo. L'intera logica dell'azione diretta si oppone a quest'idea. Invece, proprio come nel processo di consenso, gli attivisti fondono due livelli che solitamente sono separati - il processo decisionale e i mezzi della sua applicazione - sicché qui, nelle azioni di strada, tendono il più possibile a far collassare il processo politico dei negoziati sulla struttura dell'azione stessa. Tentano di vincere la gara, per dir così, cambiando in continuazione i contorni del campo, le regole, la posta in palio; e lo fanno nel campo stesso. Durante le azioni di strada, una situazione che somiglia a una guerra non violenta diventa una situazione che somiglia a un circo, o a uno spettacolo teatrale, o a un rituale solenne, e che può tranquillamente tornare a essere guerra non violenta.

Ovviamente, dal punto di vista della polizia, questo significa barare. Gli attivisti giocano sporco. I pupazzi possono davvero contenere bombe, perché ogni cosa è potenzialmente ingannevole. Ma come abbiamo visto, neppure la polizia gioca pulito: non può, per principio, trattare la controparte come un avversario onorevole, perché implicherebbe che siano in un certo senso uguali. Perciò, quando sembra che ci siano regole implicite, la polizia le viola sempre, e quando parlano con i media i suoi portavoce mentono.

Questo problema può sembrare analogo al familiare paradosso del potere costituente: che poiché nessun sistema può crearsi da solo (ovvero, ogni dio capace di istituire le leggi fisiche non può essere vincolato da quelle leggi, ogni sovrano capace di istituire un ordinamento legale non può esserne vincolato), un ordine giuridico o politico può essere creato soltanto da una forza a cui quella legalità non venga applicata. Una Costituzione non può essere redatta con metodi costituzionali; e in effetti, i rivoluzionari francesi e americani del Settecento erano palesemente colpevoli di alto tradimento in base alle leggi sotto cui erano cresciuti. Nella storia moderna euromericana, questo ha significato che la legittimità delle Costituzioni risale in ultima analisi a una qualche rivoluzione popolare: le rivoluzioni sono precisamente il punto, nei miei termini, in cui la politica della forza incontra la politica dell'immaginazione.

Ora, naturalmente, la rivoluzione è esattamente ciò che le persone con i pupazzi vogliono raggiungere; anche se

cercano di ottenerla con il minimo livello possibile di violenza. Ma mi sembra che a provocare le reazioni più violente da parte della polizia sia precisamente questo tentativo di concretizzare il potere costituente: il potere dell'immaginazione popolare di creare nuove forme istituzionali; e non solo in lampi estemporanei ma con continuità. Un movimento basato sui principi dell'azione diretta è un movimento che si dedica permanentemente a negare la capacità della polizia di definire la situazione. L'insistenza che le regole dell'ingaggio, per così dire, possano essere costantemente rinegoziate sul campo di battaglia, che si possa sempre cambiare la narrazione a metà della storia è, in quest'ottica, solo un aspetto di una più ampia opposizione all'autorità.

Diventa quindi facile capire perché i pupazzi giganti, che sono così straordinariamente creativi ma allo stesso tempo così intenzionalmente effimeri, e si prendono gioco dell'idea stessa delle verità eterne che i monumenti vogliono rappresentare, possano facilmente diventare il simbolo stesso di questo tentativo di rivendicare il potere della creatività sociale.⁴⁵ Questo potere è il potere di ricreare e ridefinire le istituzioni: in sostanza, tutto ciò che la versione standard proposta dai media (che non parlano mai di come gli attivisti cerchino di ricreare i processi democratici, immaginare nuove forme di organizzazione ecc.) fa scomparire. Dal punto di vista delle «forze dell'ordine», i pupazzi sono demoniaci per questo motivo - anzi, c'è una lunga tradizione, soprattutto in America, che

vede la creatività come intrinsecamente demoniaca -, perché incarnano alla perfezione il principio della rivoluzione. Il famoso aforisma di Bakunin - «anche il desiderio di distruggere è una pulsione creativa» - sembra qui ribaltato.

Forse è per questo che tanti americani trovano spaventosi i pagliacci. O almeno, questa è la conclusione cui sono giunti molti partecipanti al «Revolutionary Anarchist Clown Bloc» a Philadelphia: quasi tutti sono stati picchiati o arrestati, mentre i Billionaires sono riusciti a lasciare il campo incolumi. «Il problema dei pagliacci», ha spiegato poi uno di loro a una riunione della Dan, «si è rivelato il fatto che la maggioranza degli americani non trova divertenti i pagliacci. Li trovano spaventosi. D'altro canto, la maggioranza degli americani trova molto divertente l'idea di qualcuno che picchia un pagliaccio.» Per tutto il piacere che gli spettatori provano, dopotutto, guardando la distruzione di centri commerciali, quei film tendono a finire con un poliziotto eroico che uccide il cattivo e quindi ripristina con la forza una qualche normalità. È piacevole fare a pezzi lo Spettacolo; ma a quanto pare è piacevole anche applicare la violenza per definire la situazione.

¹ E questo naturalmente è un quadro molto schematico della situazione. In realtà tutti i gruppi si suddividono ulteriormente: il punto di vista dei poliziotti in strada tende a essere molto diverso da quello dei comandanti, o dell'Fbi o dell'Atf, delle guardie carcerarie, dei dipendenti di

agenzie di sicurezza private, dei funzionari dell'intelligence della polizia ecc. I media generalisti si dividono in reporter televisivi, giornalisti della carta stampata, dipendenti delle agenzie di stampa, varie tipologie di dipendenti delle radio, fino ad arrivare ai documentaristi, ai dipendenti di emittenti radicali o progressiste (Pacifica Radio, i settimanali alternativi gratuiti) che sono schierati esplicitamente a favore, o a emittenti di destra, come Fox News, che sono apertamente ostili; ci sono inoltre varie tipologie di giornalisti attivisti o indipendenti con istanze e prospettive molto diverse.

2 «Activism Update: New York Times Responds on Inauguration Criticism»: comunicato stampa (22 febbraio 2001), Fairness and Accuracy in Reporting (Fair).

3 Ibidem.

4 In questo forse non c'è molta differenza tra il modo in cui la Cnn o il «Times» parlano dei manifestanti e il modo in cui si comportano con le grandi aziende. Se la Monsanto, per esempio, coreografasse un evento per far parlare di un nuovo cereale geneticamente modificato, i giornali parlerebbero del cereale ma non dell'evento.

5 La logica, ovviamente mai esplicitata, era che i poveri non sanno cos'è meglio per loro, ma i ricchi lo sanno; d'altro canto i manifestanti si limitavano a ripetere le richieste di chi nel Sud del mondo era danneggiato dalle politiche neoliberiste.

6 John Kifner e David E. Sanger, Financial Leaders Meet as Protests Clog Washington, «New York Times», 17 aprile 2000.

7 John Kifner, In This Washington, No 'Seattle' is Found, By Police or Protesters, «New York Times», 18 aprile 2000.

8 Stavo per scrivere «violando la legge» anziché «interrompendo un evento autorizzato», ma in realtà nessuna legge è stata violata. Non è illegale interrompere il vicepresidente, neppure durante la convention repubblicana. Alla fine il disturbatore, che dapprima è stato infilato in una tuta arancione e gettato in una cella con un noto membro di Al Qaeda, è stato scarcerato senza incriminazioni; ma ho saputo che in seguito il Congresso ha tentato di far passare una nuova legge fatta apposta per rendere illegali questi comportamenti.

9 La maggioranza dei sociologi che studiano la polizia nega persino che la presenza di agenti nelle strade, o il numero di pattuglie, influenzino i tassi di criminalità. Questo mi sembra implausibile, ma è certamente vero che la polizia è impiegata più nei quartieri ricchi, dove si commettono meno crimini. Comunque, nell'America neoliberalista, la sicurezza quotidiana è sempre più spesso fornita da agenzie di vigilanza private che non fingono neppure di proteggere tutti allo stesso modo.

10 La storia delle forze dell'ordine rivela fino a che punto

è così. La polizia nel Settecento si occupava soprattutto di regolamentare il commercio; nell'Ottocento, soprattutto di regolamentare la vita dei poveri, gestendo crisi familiari che oggi sono per lo più gestite dagli assistenti sociali, e sopprimendo le alternative al lavoro salariato.

11 Osserviamo che qui l'assunto è che il termine sia in qualche modo universalizzabile: che ogni cultura abbia un equivalente del concetto espresso nella nostra lingua con il termine «violenza», ma che, allo stesso tempo, non esista una verità universale che preceda questo termine. Sembrerebbe una falsità fattuale.

12 Non ci sono prove che gli attivisti di Earth First! fossero coinvolti nel tree spiking (piantare nei tronchi chiodi di metallo affilati, per far spezzare le seghe elettriche con il rischio di ferire o uccidere chi le usava). Negli anni Ottanta, tuttavia, alcuni alberi ricevettero questo trattamento. Chi piantava i chiodi non lo faceva mai senza avvertire in anticipo, e nessuno morì, ma la pratica era potenzialmente letale e per alcuni anni Earth First rifiutò di interromperla ma anche di giustificarla. Negli anni Novanta Ef! annunciò ufficialmente di aver raggiunto il consenso sulla condanna pubblica di questa pratica.

13 Essay on the Death of David Chain, «Sentient Times», ottobre 1998. Cit. in www.derrickjensen.org/work/published/essays-interviews/essay-on-the-death-of-david-chain.

14 Ibidem.

15 Era stata approvata dallo sceriffo, e il vicesceriffo Gary Philip aveva compiuto estese ricerche sulle possibili conseguenze legali.

16 Questo non significa che lo spray al peperoncino non possa provocare danni a lungo termine. Spring Lundberg, che ne è stata vittima, stima che «lo spray Oc sia stato correlato come possibile fattore nella morte di oltre cento persone in tutti gli Stati Uniti da quando la polizia ha iniziato a usarlo, nel 1992».

17 O in questo caso chi viola le regolamentazioni, ma come sempre fu trattata come una questione di «legge». Non erano eventi di rilevanza penale.

18 Sette anni dopo, nel 2005, dopo vari appelli, gli attivisti sono riusciti a ribaltare la sentenza, in un accordo con cui a ciascuno di loro è stato offerto il risarcimento simbolico di un dollaro. Ma era passato molto tempo da Seattle.

19 Tralascio qui il mito mediatico secondo cui i Black Bloc erano composti quasi esclusivamente da anarchici di Eugene, nell'Oregon, che erano succubi di un anarchico primitivista estremista di nome John Zerzan. A quanto pare c'era parecchia gente di Eugene tra di loro, ma non certo la maggioranza, e le idee primitiviste sono da tempo popolari tra gli anarchici nel Nordovest degli Stati Uniti; ma in realtà, l'unica cosa che i Black Bloc avessero in comune era

il fatto che quasi tutti erano associati in un modo o nell'altro con l'attivismo ecologico.

20 Scott Falon e Yung Kim, 350 Cops Guard Racist Speaker, «Bergen Record», giovedì 5 luglio 2001.

21 Molti giornalisti in quel periodo osservavano che l'anarchismo era un movimento politico che numerosi studiosi ritenevano estinto.

22 Non che l'ermeneutica dia necessariamente per scontata l'esistenza di un intento autoriale individuale. Ogni approccio sofisticato all'interpretazione presume un autore costituito da idee e pratiche collettive. Ma forse non è questa la sede più adatta per addentrarsi nella teoria dell'interpretazione.

23 Presumibilmente, se qualcuno scrivesse una frase del genere, il direttore del giornale richiederebbe immediatamente delle prove; le quali, trattandosi di un'attribuzione di intenzioni, potrebbero provenire solo nella forma di una dichiarazione ufficiale della polizia.

24 Un esempio tipico del modo in cui quest'incidente è stato riferito con il senno di poi: «I cinquemila ambientalisti radicali e anarchici che sono discesi su Seattle - affiancati da quindicimila dimostranti in un raduno sostenuto dai sindacati - hanno spaccato vetrine e spruzzato graffiti nei principali negozi del centro. La situazione è degenerata in uno stato di emergenza durato per giorni. La polizia ha

usato i lacrimogeni, lo spray al peperoncino e i proiettili di gomma per fermarli» (Michael Sneed, *Anarchist Onslaught on Chicago*, «Chicago Sun-Times», 27 settembre 2002). Qui la massa di attivisti che attuava il blocco viene fusa con i tre o quattrocento Black Bloc; in altri resoconti, vengono fusi con i «manifestanti pacifici». In nessun caso si permette loro di stare da soli, e tantomeno vengono identificati con il gruppo che ha effettivamente bloccato gli incontri.

25 D'altro canto, questa tattica della polizia può essere usata per generare articoli critici nei confronti dei manifestanti. Durante le proteste alla convention repubblicana di New York nel 2004, in televisione si parlò molto di un poliziotto apparentemente picchiato a sangue dai «demoniaci» manifestanti. In seguito si scoprì che era un poliziotto in borghese vestito da motociclista che aveva portato la moto in mezzo a una folla di famiglie della classe lavoratrice.

26 24 giugno 2001.

27 Spain: Riot Police Seemingly Unprovoked in Attack on Protesters, Associated Press, 24 giugno 2001.

28 Giornali e agenzie spesso inviano reporter con scarsa conoscenza della cultura locale, perché capaci di fornire un punto di vista più affine a quello dei lettori.

29 Normalmente non riporto citazioni dirette da piccole

assemblee come questa, non aperte al pubblico. Tuttavia questa riunione fu filmata da Alexis per il suo documentario e tutti i presenti erano d'accordo.

30 Molte argomentazioni contenute in questa sezione sono state riprese in un mio saggio intitolato *On the Phenomenology of Giant Puppets*, già apparso nella raccolta *Possibilities*, nel 2007.

31 Traggio l'espressione «guerra mitologica» da Michael Taussig (2006).

32 Non ho inventato io questa frase, anche se mi sarebbe piaciuto. La devo a Ilana Gershon.

33 Da *Puppet Masters: Paper Hand Puppet Intervention brings its political theater back to Chapel Hill* («Independent Online», 8 agosto 2001, www.indyweek.com/indyweek/puppet-masters/Cortent?oid=1184299).

34 Le migliori prove disponibili indicano una sorta di confluenza tra vari soggetti dell'intelligence nelle forze di polizia, i servizi segreti e altre entità federali, e una serie di agenzie di consulenza private e think tank conservatori. Tuttavia è pericoloso anche solo fare ipotesi, dal momento che, malgrado tutti siano consapevoli che le autorità sviluppano politiche concertate per affrontare quelle che percepiscono come minacce alla sicurezza, chiunque si interroghi apertamente su questi temi corre il rischio di

essere immediatamente bollato come un «complotista».

35 Jose Martinez, Police prep for protests over biotech conference at Hynes, «Boston Herald», sabato 4 marzo 2000.

36 «New York Times», 6 giugno, Corrections, A2. L'articolo originale recava il significativo titolo: «Detroit difende il pugno di ferro», di Nichole Christian, 4 giugno 2000, A6. La correzione recita: «Un articolo pubblicato domenica, a proposito delle proteste in programma a Detroit e Windsor, nell'Ontario, contro un summit interamericano da tenersi a Windsor fino a oggi, si riferiva erroneamente alle proteste dello scorso novembre al summit del Wto a Seattle. Le proteste di Seattle sono state in larga misura pacifiche. Le autorità di quella città hanno dichiarato che gli oggetti lanciati erano mirati alla proprietà privata, non alle persone. Nessun manifestante è stato accusato di aver lanciato oggetti, tra cui sassi e bottiglie molotov, ai delegati o alla polizia».

37 Questo documento è stato trascritto e circolava all'epoca sulle mailing list degli attivisti. Secondo un articolo del «Miami Herald» (Joan Fleischman, Trade protesters mean business, analyst warns, 1° ottobre 2003), derivava dall'«agente della DEA in pensione Tom Cash, 63 anni, oggi direttore generale di Kroll Inc., un'agenzia di consulenza internazionale sulla sicurezza». Cash a sua volta sosteneva di aver tratto le informazioni da fonti

«dell'intelligence della polizia».

38 Da questo punto di vista, come abbiamo osservato, il Canada è molto diverso; o almeno il Québec.

39 Ecco un esempio dalla mailing list Abolish The Bank, «Dc Police and Posters in the City», mercoledì 22 agosto 2001. «Ieri giravo in bicicletta nel quartiere Northwest di Washington e ho visto un poliziotto in bici che strappava manifesti all'incrocio tra la Seconda, la Terza e la Mass Avenue. Gli ho chiesto perché li stava strappando, e lui mi ha mandato affanculo e mi ha dato del buonista di sinistra. Poi ha detto che "questi anarchici" sono solo ragazzi bianchi ricchi e viziati che i loro genitori non amano abbastanza. E che io dovrei fregarmene, perché a questi non importa della mia gente, dei neri e degli ispanici, vogliono solo spaccare tutto e fare i martiri. Turbato e scioccato dalla conversazione, gli ho detto solo "E il Primo emendamento?" e sono andato via. Qualcun altro l'ha visto ieri pomeriggio?»

40 Lunedì 21 agosto, Convention Protests Bring Mixed Reactions (Reuters/Zogby): «In un sondaggio condotto da Zogby America su 1004 adulti, il 32,9 per cento si è detto orgoglioso dei manifestanti, mentre un altro 31,2 per cento si è detto diffidente. Un altro 13,2 per cento si è detto vicino alla causa, il 15,7 per cento irritato e il 6,9 incerto». Considerando la quasi universale ostilità della copertura mediatica, il fatto che un terzo del pubblico fosse

comunque «orgoglioso», e che meno di uno su sei fosse certo di avere una reazione negativa, non è cosa da poco.

41 Può essere significativo che le principali esportazioni dagli Stati Uniti nel resto del mondo, dopo le armi, siano (a) i film d'azione hollywoodiani, e (b) i personal computer. Se ci si pensa, formano una sorta di coppia complementare alla serie mattone-nella-vetrina/pupazzo-gigante che ho descritto; o meglio, la serie mattone/pupazzo può essere considerata un riflesso sovversivo e desublimato dell'altra coppia; la prima comporta elogi della distruzione di proprietà, l'altra comporta l'infinita capacità di creare immagini nuove ma effimere al posto delle forme più vecchie e permanenti.

42 Ho sviluppato alcune di queste idee in un saggio: cfr. Graeber 1997.

67 Dove normalmente guarderanno trasmissioni che adottano il punto di vista della stessa polizia che è incaricata di allontanarli dalle strade. Ci torneremo.

44 A parte i situazionisti, il saggista francese che si incontra più spesso nelle librerie anarchiche è Cornelius Castoriadis, il grande teorico dell'immaginario rivoluzionario.

45 La t-shirt del collettivo Arts in Action che costruisce molti di questi pupazzi riproduce una citazione di Brecht: «Vediamo l'arte non come uno specchio da mettere di

fronte alla realtà, ma come un martello con cui plasmarla».

Contro lo Stato

Tutte le nazioni: allucinazioni

Siete disposti a morire per il futuro di un'illusione?

Se insistiamo per conservare uno Stato cui obbedire, allora dobbiamo allevare bambini disposti a morire per lo Stato.

Quindi piantatela di frignare.

(Anarchico anonimo, in un gruppo di discussione)

Questo capitolo non è propriamente una conclusione. Per certi versi, scrivere una conclusione per un'opera di etnografia è sempre opinabile, perché la finalità dell'etnografia è sempre descrittiva. Una buona descrizione richiede certamente di fare appello alla teoria, ma nell'etnografia la teoria è posta al servizio della descrizione, e non il contrario. Se l'obiettivo di una descrizione etnografica è dare al lettore i mezzi per immergersi con l'immaginazione in un universo morale e sociale, allora appare inappropriato, quasi offensivo, ipotizzare che altre persone vivano o perseguano progetti allo scopo di consentire a uno studioso di vincere qualche oscura diatriba teorica. E comunque è falso.

Vorrei invece chiudere con alcune brevi riflessioni teoriche, ispirate dalla mia partecipazione alla Dan e a gruppi simili. Poiché, com'è naturale, il coinvolgimento in quei gruppi mi ispirava continuamente nuove idee, il lettore farà bene a considerare quest'ultimo capitolo un frammento di dialogo.

Inizierei approfondendo una delle idee con cui ho concluso il capitolo precedente: la divisione tra ontologie politiche della violenza e ontologie politiche dell'immaginazione. Questo permetterà di ricordare alcune idee simili che sono emerse in altre parti del libro.

Ho già discusso il primo tipo di ontologia politica alla fine del capitolo 2, nella sezione sugli «effetti ideologici delle regolamentazioni governative». Perché, chiedevo, i progetti di trasformazione sociale radicale sono sempre visti come profondamente «irrealistici», come sogni vani che sembrano dissolversi appena incontrano le dure realtà materiali? Non è semplicemente, dicevo, l'effetto della forza dell'abitudine, e neppure il fatto che non si possa mai essere sicuri che un esperimento sociale funzionerà. Almeno, non nel modo in cui queste cose vengono sperimentate nell'immediato. È il fatto che nelle società industriali gli oggetti grandi, pesanti, preziosi - case, automobili, barche, per non parlare delle fabbriche - sono invariabilmente circondati da un'infinità di normative statali. Queste normative sono fatte rispettare ricorrendo alla violenza. È vero che raramente la polizia irrompe brandendo manganelli per far rispettare le normative antincendio (a

meno ovviamente di avere a che fare con degli anarchici); ma questo aiuta a rendere invisibile la violenza, e a far sì che gli effetti di tutte queste regolamentazioni – che quasi sempre partono dal presupposto che le normali relazioni tra individui siano mediate dal mercato, e che i gruppi siano naturalmente organizzati in modo gerarchico – sembrano sorgere non dal monopolio statale sull'uso della forza, ma dalla grandezza, solidità e pesantezza degli oggetti stessi.

Quando allora ci si chiede di essere «realisti», la realtà che ci si chiede di riconoscere non è quella dei fatti naturali e materiali; né si tratta di una presunta spiacevole verità sulla natura umana. Normalmente, è il riconoscimento degli effetti dell'uso sistematico del dolore fisico o della minaccia di infliggerlo. Abbiamo a che fare con l'ombra dello Stato. Penso che questo aspetto sia cruciale, così cruciale che vale la pena di soffermarsi un momento su alcuni degli esempi fatti in precedenza. Nelle relazioni internazionali, un «realista» politico è una persona consapevole che gli Stati usano tutte le risorse che hanno a disposizione, compresa la forza delle armi, per perseguire gli interessi nazionali. Come osservavo, questa è un'idea profondamente metafisica. La convinzione che gli Stati – entità astratte come «la Francia» o «l'India» – siano entità della stessa natura dei singoli esseri umani, con i propri interessi e obiettivi, non ha niente a che fare con il riconoscimento di alcuna realtà materiale. I re di Francia e gli imperatori d'India avevano interessi e obiettivi; la «Francia» e l'«India» no. È solo attraverso la complessa metafisica della «sovranità», la quale proietta gli

attributi di re e imperatori su intere popolazioni (per tramite di un qualche apparato politico), che possiamo immaginare una cosa del genere. A far sembrare «realista» l'affermazione che le nazioni abbiano «interessi» è semplicemente il fatto che, come sovrani, coloro che attualmente governano gli Stati hanno il potere di radunare eserciti, lanciare invasioni, assediare città e in altro modo minacciare l'uso della violenza organizzata per perseguire quegli interessi; e che sarebbe folle ignorare quella possibilità. Queste cose sono reali perché possono uccidere.

La sovranità ovviamente significa sia il potere di muovere guerra fuori dai propri confini sia il potere di mantenere un monopolio sull'uso della forza coercitiva entro i confini. Questo, sostenevo, crea un analogo effetto di realtà nelle questioni relative alla proprietà. Se quell'argomentazione sembrava forzata, si pensi alle origini della parola «reale», per com'è usata in locuzioni quali «real property» o «real estate» (proprietà immobiliari). A differenza di altri usi del termine, qui «real» non è derivato dal latino «res» (cosa), ma dallo spagnolo «real», che significa «reale» o «regale», e in origine stava per «appartenente al re». Tutte le terre che rientrano in un territorio sovrano appartengono in ultima analisi al sovrano, e legalmente è ancora così (per questo lo Stato ha il potere di requisire terreni attraverso l'istituto giuridico dell'espropriazione). La sovranità è anche la base legale del potere di uno Stato di imporre regolamentazioni. Come nel famoso aforisma di Giorgio Agamben (1998), per cui dal punto di vista del potere sovrano qualcosa è vivo perché lo si

possa uccidere, così la proprietà è «reale» perché la si può espropriare e distruggere.

In ultima analisi, questo tipo di ontologia politica si trasforma in una situazione nella quale il potere di distruggere, di causare dolore agli altri, di spezzare, danneggiare o martoriare i corpi, è considerato l'equivalente sociale dell'energia stessa che muove il cosmo. Di nuovo, potrà sembrare un'affermazione strana; ma una visione di questo tipo sembra implicita nel linguaggio usato per descrivere il funzionamento dello Stato. Prendiamo per esempio la parola «forza». Quando costringiamo qualcuno a fare qualcosa contro la sua volontà (per esempio minacciando di spezzargli le gambe se rifiuta) si dice che lo «forziamo» a farlo. La «forza» è potere basato sull'uso o sulla minaccia sistematica della violenza. Si dice anche che lo Stato detenga il monopolio sull'uso legittimo della «forza» coercitiva. Se impieghiamo una definizione legittimista della violenza, una definizione che impedisca di dire che gli agenti dello Stato si sono comportati in modo violento se facevano qualcosa che erano autorizzati a fare, allora questa è la parola che usiamo: i dimostranti erano violenti (uno di loro ha spaccato una vetrina), la polizia ha reagito con la forza (hanno iniziato a sparare pallottole di gomma contro la folla). È un utilizzo del termine molto raffinato. Leggiamo queste sei frasi:

- 1) La polizia è arrivata nella piazza e ha aperto il fuoco sui manifestanti.

- 2) Diversi manifestanti sono caduti a terra per la forza dell'impatto con i proiettili di plastica.
- 3) Altri sono stati forzati a terra e ammanettati.
- 4) A questo punto la polizia li ha forzati a salire sui cellulari.
- 5) Di conseguenza, i manifestanti rimasti sono stati forzati ad abbandonare la piazza.
- 6) Le forze di polizia hanno messo in sicurezza l'area.

Nella frase numero 2 «forza» indica una semplice legge fisica: un oggetto con una certa massa che viaggia a una certa velocità colpisce un altro oggetto con una certa forza. L'uso nella frase numero 3 è simile, perché i manifestanti sono stati immobilizzati a terra dalla pressione di manganelli e muscoli, ma si fonde con la più ambigua accezione della frase 4, in cui probabilmente la semplice pressione fisica (spintonare gli arrestati, trascinarli, persino sollevarli di peso) è stata coadiuvata da ordini supportati da minacce esplicite o implicite. Nella frase 5, la «forza» si riferisce soltanto agli effetti della paura di ulteriori aggressioni fisiche. Infine, è grazie alla sua capacità di usare la violenza e la minaccia della violenza nel modo più efficace possibile per sgomberare piazze che la polizia può essere definita una «forza» (come nella frase numero 6), così come un generale può dire di comandare una «forza» di centomila uomini, o l'esercito nel suo complesso può essere definito «le forze armate». C'è dunque un continuum di accezioni. Ma l'effetto complessivo è quello di fondere i principi più basilari della

fisica con gli effetti psicologici del minacciare gli altri di sofferenza e dolore.

Si potrebbe obiettare che la metafora è inevitabile perché in termini strettamente materiali la violenza tende a comportare un elevato livello di forza fisica. Questo è forse vero, ma ogni forma di azione umana richiede un qualche livello di forza (cantare per esempio richiede di forzare l'aria fuori dai polmoni) e molte (come guidare un'automobile) richiedono di impiegare assai più forza di quanta ne occorrerebbe per gettare a terra mille manifestanti. Sembra che siamo in presenza di una forma classica di naturalizzazione ideologica. Quella che altrimenti potrebbe sembrare una pratica umana di scarso valore - fissare una serie di regole e poi minacciare di far del male a chiunque disobbedisca - è considerata equivalente a uno degli elementi costitutivi dell'universo fisico.

In effetti prendiamo spesso in prestito termini da uno di questi ambiti per descrivere l'altro: «legge», «forza», «potere». Paragoniamo le seguenti frasi:

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

La polizia è esperta dell'applicazione scientifica della forza fisica allo scopo di far applicare le leggi che governano la società.

Dunque, questa è una delle ontologie. Ipotizzo che gli attivisti si rifacciano a un'ontologia molto diversa: una

diversa serie di assunti su cosa è davvero reale, sulle basi stesse dell'essere. L'ho definita «un'ontologia politica dell'immaginazione», per ragioni che spero saranno presto chiare, ma avrei potuto chiamarla un'ontologia della creatività, o del fare, o dell'invenzione, o di parecchie altre cose.

Non sto dicendo che sia una distinzione universalmente valida. Sospetto che la sua esistenza possa essere ricondotta ad alcuni tratti peculiari delle teorie occidentali della conoscenza, soprattutto la tendenza a trattare l'universo come un insieme di oggetti fisici che si possono comprendere attribuendo loro dei nomi. Lo si vede già nelle teorie del linguaggio di autori come Platone o Agostino, in cui il linguaggio è visto semplicemente come un insieme di nomi. Una teoria del linguaggio che partisse dai verbi avrebbe un aspetto molto diverso. Se è così, il problema diventa: se il mondo è un insieme di oggetti identici a se stessi (cose a cui abbiamo assegnato un nome), com'è possibile che qualcosa si muova o cambi? E questo richiede inevitabilmente di sviluppare una qualche teoria su forze e poteri invisibili che si annidano sotto la superficie. Per esempio: dapprima immaginiamo oggetti, e li immaginiamo esistenti al di fuori del tempo e del mutamento; poi dobbiamo introdurre la «forza di gravità» per farli muovere, anziché vedere le tendenze al movimento di un oggetto, e alla relazione con altri oggetti, come una parte intrinseca della cosa stessa. Così le forze giungono a essere viste come realtà nascoste.

Ma questo non è certo l'unico modo possibile di immaginare il mondo. Altre tradizioni intellettuali nascono da premesse diverse; ma una volta arrivati a questo punto, sembra logico che si finisca per vedere quelle forze soprattutto come forze creatrici oppure distruttrici. Anche se immaginiamo che un essere umano sia un oggetto fisso e identico a se stesso (anziché un processo in continua trasformazione, definito soprattutto dalle relazioni con altri), dobbiamo comunque riconoscere che l'essere umano in questione è nato e un giorno inevitabilmente morirà. Oppure, se vediamo il mondo come un insieme di merci, di candelabri e caramelle e chissà cosa, almeno dobbiamo riconoscere che qualcuno li ha creati e che un giorno verranno mangiati, buttati via, fusi, compattati, arsi in un inceneritore, gettati in una discarica o altrimenti distrutti. Nella nostra società ci piace tenere lontano dagli occhi la nascita, la morte, la manifattura e l'eliminazione dei rifiuti; ma naturalmente, in questo modo, esse diventano ancor più la realtà nascosta che sta dietro alle cose. Ovviamente, anche in questo caso, la scelta tra poteri creativi e distruttivi diventa più sensata se parliamo di umani e merci invece che di rocce e alberi, solitamente privi di un inizio e di una fine altrettanto evidenti; ma almeno a partire dall'era industriale sono questi gli esempi che si tendono a preferire.

In realtà, si vede emergere con più forza questa dicotomia nel periodo della rivoluzione industriale, corrispondente - in termini molto generali - alla dicotomia tra Destra e Sinistra come posizioni politiche, emersa proprio in quel periodo.

Oggi conosciamo la posizione della sinistra soprattutto tramite le opere di Marx ed Engels - benché gran parte di quanto dicevano sull'importanza del lavoro produttivo riecheggiasse argomentazioni assai diffuse nei circoli radicali della loro epoca - o forse da varie forme di romanticismo. In effetti le teorie marxiste sul valore della forza lavoro, sulle forze di produzione ecc. sono semplicemente la rielaborazione più sofisticata di un tema molto più comune, un'attenzione ai poteri e alle energie creative che da sempre sono al centro di quella che chiamiamo Sinistra: un orientamento politico che, dopotutto, era basato sull'idea che poiché gli esseri umani creano e ricreano il mondo ogni giorno, non c'è motivo intrinseco per cui non possiamo crearne uno che ci piaccia davvero. Lo stesso Marx, nonostante il disprezzo che mostrava per i socialisti utopici dei suoi tempi,¹ non smise mai di insistere che la differenza tra l'uomo e gli animali consiste nella capacità dell'uomo di immaginare qualcosa e poi cercare di realizzarlo. L'atto di portare in essere visioni immaginarie è precisamente ciò che Marx chiamava «produzione». I socialisti utopici come i sansimoniani, all'epoca, sostenevano che gli artisti dovevano costituire l'élite politica - l'«avanguardia» - di un nuovo ordine sociale rivoluzionario, offrendo le grandiose visioni che ora la società industriale era in grado di trasformare in realtà. Quella che all'epoca sembrava la proposta di un eccentrico pamphlettista divenne presto il documento programmatico di un'alleanza di fatto, che dura ancora oggi. Se le

avanguardie artistiche e i rivoluzionari non hanno più smesso di sentire un'affinità reciproca, come ho sostenuto nel capitolo 2, si deve all'impegno per l'idea che la verità ultima e nascosta del mondo è che esso è qualcosa che costruiamo, e che potremmo costruire diversamente.

A questa enfasi sulle forze di produzione, naturalmente, la destra tende a replicare che i rivoluzionari trascurano sistematicamente l'importanza sociale e storica dei «mezzi di distruzione»: Stati, eserciti, boia, invasioni barbariche, criminali, folle distruttive e così via. Fingere che queste cose non esistano, o che basti non volerle per farle scomparire, sostengono, assicura che i regimi di sinistra creeranno più morte e distruzione rispetto a coloro che hanno la saggezza di adottare un approccio più realistico.

Come ogni schematizzazione teorica anche questa è ovviamente una rozza semplificazione. Le cose sono sempre più complicate di così. L'idea che le forze produttive fossero il motore della storia non era tipica solo delle classi lavoratrici; era ancor di più l'ideologia dell'emergente borghesia europea. Questo è uno dei motivi per cui Marx diceva che la borghesia è in sé una forza rivoluzionaria. La sinistra non ha mai capito come riconciliare la nozione di creatività umana con l'idea altrettanto attraente che il progresso delle scienze o qualche altra forza evolucionistica ci conducesse tutti alla liberazione. Allo stesso tempo, la politica di classe spinse la maggioranza dei marxisti a concludere che i lavoratori nelle catene di montaggio erano «forza lavoro» impegnata nella produzione di valore, mentre

coloro che realmente ideavano e progettavano i prodotti non lo erano. Anche alcuni elementi della destra hanno riflettuto sull'ideale artistico, soprattutto sull'idea che gli individui creativi possano orientare la storia con i loro poteri di ispirazione. La teoria sociale contemporanea, a sua volta, è sorta in reazione alle critiche conservatrici del pensiero rivoluzionario, focalizzandosi sullo studio del potere di tutte quelle «realtà» - autorità, comunità, gerarchia - che si potevano definire reali precisamente perché resistevano ai tentativi di imporre una qualche visione rivoluzionaria (Nesbitt 1966, Graeber 2003).

Ciò nonostante ritengo che questa terminologia sia utile: non solo per comprendere la natura delle alleanze rivoluzionarie, ma anche per comprendere la natura stessa del potere sociale. Per questo mi sono concentrato sui termini «immaginazione» e «violenza»: perché mi sembra che interagiscano sempre in modi prevedibili e significativi.

SULLA VIOLENZA E IL DISLOCAMENTO IMMAGINATIVO

Gli antropologi e altri teorici della cultura affermano spesso che la violenza opera in gran parte per il tramite dell'immaginazione. Anche i regimi politici più brutali, per esempio, intimidiscono i potenziali avversari molto più terrorizzandoli che uccidendoli. Quasi tutti abbiamo sentito parlare di mille casi di violenza per ogni caso a cui abbiamo assistito. La violenza dunque è una forma di comunicazione, e questo, concludono inevitabilmente i

teorici, è il suo aspetto primario.

Ora, questo è più o meno tutto ciò che ha da dire chiunque prenda sul serio la cultura e il significato, e io non ho granché da eccepire. Certamente non nego che la violenza, in termini generali, tenda a operare come una forma di comunicazione. Ho invece più perplessità sull'ultima parte: «E questo è il suo aspetto primario». Che la violenza possa essere comunicativa è vero, naturalmente; ma lo stesso si può dire di ogni forma dell'azione umana. Ho l'impressione che la cosa davvero importante della violenza sia che è forse l'unica forma di azione umana che contempra la possibilità di operare sugli altri senza essere comunicativi. Ovvero, per esprimermi in modo più preciso: la violenza potrebbe essere l'unica forma di azione umana con cui sia possibile ottenere effetti relativamente prevedibili sulle azioni di un'altra persona della quale non si sa nulla. Per ognuno degli altri modi in cui si può cercare di influenzare le azioni altrui, è necessario almeno avere una vaga idea di chi sia l'altra persona, dell'opinione che ha di noi, di cosa vuole ottenere dalla situazione, e altre considerazioni del genere. Ma se colpiamo la persona sulla testa con forza sufficiente, nulla di ciò importa più. È vero che gli effetti che si possono ottenere con un colpo in testa sono molto limitati; si può solo impedire alla persona di agire mutilandola o uccidendola. Ma è pur sempre qualcosa, e ogni altra forma di azione non può sortire alcun effetto senza fare appello a significati o informazioni condivise. Quel che è peggio, anche i tentativi di influenzare una

persona con la minaccia della violenza, che ovviamente richiede alcune informazioni condivise (come minimo la controparte deve capire di essere minacciata e perché), hanno molti meno requisiti di qualsiasi alternativa. La maggior parte delle relazioni umane - soprattutto quelle durevoli, come quelle tra amici stretti o nemici di lungo corso - sono estremamente complicate, piene di esperienze e significati. Richiedono un lavoro di interpretazione costante e a volte sottile; ciascuno deve continuamente immaginare il punto di vista dell'altro. Minacciare gli altri di danni fisici permette di evitare tutto questo. Rende possibili relazioni di tipo assai più schematico: «Se superi questa linea ti sparerò, e per il resto non mi importa davvero chi sei o cosa vuoi». È per questo, ad esempio, che la violenza è spesso l'arma preferita dagli stupidi: l'asso nella manica degli stupidi, potremmo dire, essendo la violenza la forma di stupidità a cui è più difficile dare una risposta intelligente.

C'è una precisazione molto importante da fare. Più le due parti hanno pari capacità di infliggere violenza, meno tutto ciò tende a essere vero. Se la gara è più o meno ad armi pari, è un'ottima idea raccogliere più informazioni possibile sulla parte avversa. Il comandante di un esercito, per esempio, cercherà di leggere nel pensiero del nemico. Solo quando una delle due parti ha un vantaggio schiacciante nella capacità di generare danni fisici questo cessa di essere vero. Ovviamente, quando una delle parti ha un vantaggio schiacciante, raramente deve ricorrere davvero alle aggressioni fisiche: la minaccia di solito basta. Ma questo

significa, paradossalmente, che la qualità più tipica della violenza – la sua capacità di imporre relazioni sociali molto semplici che non richiedono un'identificazione immaginativa – diventa più saliente nelle situazioni in cui la reale violenza fisica ha meno probabilità di verificarsi.

Qui vorrei fare appello alla nozione di «violenza strutturale»: le disegualianze sistematiche rinforzate in ultima analisi dalla minaccia della violenza. I sistemi di violenza strutturale producono invariabilmente strutture estremamente asimmetriche di identificazione immaginativa. Non che non si svolga un lavoro di interpretazione; la società non potrebbe funzionare senza di esso. Ma gran parte dell'onere spetta alle vittime.

Iniziamo con un esempio tratto dal più intimo degli ambienti, quello domestico. Un classico delle sitcom americane anni Cinquanta erano le battute sull'impossibilità di capire le donne. Ovviamente le battute erano sempre fatte da uomini, ai quali la logica femminile appariva aliena e incomprensibile. Non si aveva mai l'impressione, d'altro canto, che le donne faticassero a comprendere gli uomini. È perché le donne non avevano altra scelta che comprendere gli uomini. Erano i tempi della famiglia patriarcale, e le donne senza accesso a reddito e risorse erano costrette a dedicare tempo ed energie a capire i pensieri degli uomini. La risultante disparità veniva semplicemente riprodotta nelle versioni idealizzate di famiglia presentate in televisione. In realtà, questo tipo di retorica sui misteri della femminilità è una caratteristica perenne delle famiglie

patriarcali: strutture che in effetti possono essere considerate forme di violenza strutturale nella misura in cui il potere degli uomini sulle donne al loro interno è, come ci ricordano generazioni di femministe, in ultima analisi sostenuto, in modi a volte nascosti e a volte meno, dalla minaccia della violenza. Allo stesso tempo, generazioni di scrittrici - viene subito in mente Virginia Woolf - hanno anche documentato l'altro versante di questo fenomeno: il lavoro continuo delle donne per gestire, tutelare e aggiustare gli ego di uomini apparentemente distratti, che richiedeva uno sforzo costante di identificazione immaginativa e di quello che ho chiamato lavoro di interpretazione. Funziona così a ogni livello: le donne immaginano sempre come appaiono le cose dal punto di vista maschile. Quasi mai gli uomini fanno lo stesso con le donne. Forse è per questo che in molte società con una pronunciata divisione sessuale del lavoro le donne fanno molte cose sulla vita quotidiana degli uomini, ma non viceversa. Anzi, molti uomini reagiscono all'idea di questa identificazione immaginativa quasi come se fosse un atto di violenza. La conferma migliore è forse in un esercizio molto usato dagli insegnanti di scrittura creativa, che a volte chiedono agli studenti di scrivere un saggio immaginando di aver cambiato genere, e di descrivere cosa farebbero se vivessero per un giorno nel corpo di una persona del sesso opposto. I risultati sono sempre gli stessi: tutte le studentesse scrivono saggi lunghi e dettagliati che testimoniano una lunga riflessione sul tema; circa metà dei ragazzi si rifiuta di

scrivere il saggio.

Ma gli esempi sarebbero innumerevoli. La stessa cosa succede in ambiti più circoscritti, per esempio sul posto di lavoro. Quando qualcosa va storto nella cucina di un ristorante, e il direttore valuta la situazione, è difficile che dia retta a un gruppo di dipendenti che si affrettano a spiegare cos'è successo. Probabilmente dirà a tutti di tacere e deciderà arbitrariamente cos'è accaduto: «Tu sei l'ultimo arrivato, devi aver commesso un errore. Se lo rifai ti licenzio». Sono quelli che non hanno il potere di licenziare a doversi sforzare di capire cos'è andato storto, per accertarsi che non succeda di nuovo. Fenomeni simili si presentano sistematicamente nell'intera società. Fu Adam Smith, stranamente, nella sua Teoria dei sentimenti morali (1761) a notare per primo quello che oggi viene chiamato «affaticamento da compassione». Gli esseri umani, osservò, sembrano avere la tendenza naturale non solo a identificarsi immaginativamente con i loro pari, ma anche, di conseguenza, a provare le gioie e i dolori degli altri. I poveri, tuttavia, soffrono con troppa continuità: gli osservatori tendono semplicemente a non pensarci. Il risultato è che chi si trova in fondo alla gerarchia passa molto tempo a immaginare il punto di vista di chi sta in cima, e - essendo gli esseri umani creature empatiche - a interessarsene sinceramente, ma quasi mai avviene il contrario.² Quali che siano i meccanismi, sembra che vada sempre così: sia che si tratti di padroni e servi, di uomini e donne, di capiufficio e impiegati, di ricchi e poveri.

L'ineguaglianza strutturale - la violenza strutturale - crea sempre strutture asimmetriche dell'immaginazione. E poiché ritengo che Smith avesse ragione quando diceva che l'immaginazione tende a stimolare la compassione, le vittime della violenza strutturale tendono in effetti a mostrare maggior interesse per i beneficiari di quanto ne mostrino i beneficiari verso di loro. Anzi, forse è questa la forza più potente che preserva queste relazioni, a parte la violenza stessa.³

Molto di ciò può apparire così ovvio che ci si può chiedere perché i teorici sociali non ne abbiano scritto di più; soprattutto considerando il loro perenne interesse per la comprensione dei sistemi di potere e ineguaglianza. Sospetto che uno dei motivi sia che non c'è molto di interessante da dire sull'ignoranza e la stupidità. Gli studiosi allenati all'interpretazione di complessi sistemi di significato tendono a restare spiazzati di fronte a situazioni non particolarmente significative, o anche caratterizzate dalla negazione radicale del significato: il massacro della guerra, per esempio, dove il flusso continuo e casuale (e dunque privo di senso) di morte, trauma e distruzione può creare un tale vuoto da ispirare un disperato bisogno di attribuirgli un significato più alto.⁴ Un altro motivo è ovviamente il fascino degli accademici per la relazione tra potere e conoscenza. Certamente, comprendere fino a che punto i sistemi di conoscenza contribuiscano ai sistemi di dominio è una cosa di importanza immediata per gli studiosi radicali

che vogliono riflettere sull'etica della loro prassi. Si può ben dire che sarebbe irresponsabile non farlo. Allo stesso tempo, però, sospetto che questo incoraggi gli studiosi a ritenersi molto più potenti di quanto non siano. Probabilmente non è una coincidenza che in America il fascino per il legame tra potere e conoscenza sia iniziato tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta, precisamente quando molti ex studiosi attivisti si sono trovati sempre più tagliati fuori dai movimenti sociali e si sono riconciliati con l'idea di passare la vita nelle università a far lezione ai figli della borghesia. Eppure, si tratta di un fenomeno di lungo corso. Consideriamo lo studio della burocrazia. Perché quasi tutti i principali teorici sociali che hanno scritto delle forme burocratiche di organizzazione, da Max Weber a Michel Foucault, sembrano partire dall'assunto che la burocrazia funzioni, benché quasi chiunque altro al mondo, compresa la maggioranza dei burocrati, ha l'impressione che i tratti salienti di questa modalità di organizzazione siano l'idiozia e l'incompetenza? In realtà, nei miei termini, non sarebbe forse giusto dire che le burocrazie siano forme di stupidità e ignoranza; più che altro le burocrazie tendono a essere modi per gestire situazioni che sono di per sé stupide, o comunque segnate da un'ignoranza sistematica, perché sono il prodotto (solitamente) di un'enorme disegualianza strutturale, e (quasi sempre) del monopolio statale della «forza».

La conoscenza burocratica, naturalmente, si fonda sulla schematizzazione. All'atto pratico, la procedura burocratica

richiede sempre di ignorare tutte le sottigliezze dell'esistenza umana e di ridurre tutto a semplici formule meccaniche o statistiche. Che si tratti di moduli, normative, statistiche o questionari, il punto è sempre semplificare. Di solito non è molto diverso dal direttore del ristorante che entra in cucina e prende una decisione arbitraria su cosa è andato storto; è questione di applicare schemi concettuali molto semplici a situazioni complesse e ambigue. In questo somiglia un po' alla teoria sociale stessa. Una descrizione etnografica, anche molto ben fatta, cattura al massimo il 2 per cento di quel che succede in una particolare faida dei Nuer o in un combattimento tra galli a Bali. Una riflessione teorica si concentrerà su una piccola parte del fenomeno, tirando uno o due fili di un tessuto straordinariamente complesso, e su questa base compirà generalizzazioni, per esempio sulla natura della guerra o dei rituali. Non sto dicendo che sono contrario a questo tipo di riflessione teorica (anzi la sto facendo in questo momento): sono convinto che con queste semplificazioni si possano imparare cose sul mondo che non si potrebbero imparare altrimenti. Eppure, quando si passa dalla descrizione alla prescrizione e si torna ad applicare queste semplificazioni al mondo reale, chi è costretto a interagire con un'amministrazione burocratica avrà l'impressione di avere a che fare con persone che, per qualche ragione arbitraria, hanno deciso di inforcare strani occhiali che consentono di vedere solo una minima parte di ciò che hanno davanti.

È a questo punto che possiamo tornare alla polizia, che ho

già descritto come amministratori di basso livello e armati: burocrati con la pistola. Nei termini della mia argomentazione, non stupisce che i poliziotti siano più portati a ricorrere alla violenza quando ci si oppone al loro diritto di definire una situazione. La polizia è il punto in cui il monopolio statale sull'uso legittimo della forza coercitiva si fa carne: in cui varie forme di violenza strutturale diventano violenza vera. Se la violenza è una forza capace di semplificare radicalmente situazioni sociali complesse, se la burocrazia è in sostanza un metodo per imporre sistematicamente classificazioni semplicistiche, allora la violenza burocratica, a rigor di logica, dovrebbe consistere anzitutto in attacchi contro chi insiste per interpretazioni alternative. Allo stesso tempo, questa imposizione può essere vista come «stupidità» nel senso più letterale del termine. La teoria di Jean Piaget sullo sviluppo dell'intelligenza nei bambini, per esempio, definisce l'intelligenza come la capacità di coordinare diversi punti di vista. I bambini piccoli faticano a comprendere che, per esempio, una casa apparirebbe diversa se vista da un'altra angolazione, o che se io ho un fratello di nome George allora anche George ha un fratello che sono io. Lo sviluppo intellettuale dipende quindi dal saper dare conto di ogni punto di vista possibile su una situazione. L'intelligenza morale è ovviamente un'altra versione della stessa cosa. In questo senso, imporre un singolo punto di vista autoritario e poi minacciare di picchiare con un bastone nodoso chiunque proponga un'alternativa è la definizione perfetta di stupidità

militante.

La prassi anarchica - in particolare la pratica del processo decisionale consensuale - tende a trasformare in un vero imperativo morale l'esigenza di integrare prospettive incommensurabili. Se gli anarchici ottocenteschi come Kropotkin (1909, 1924) sostenevano che l'immaginazione - con cui Kropotkin intendeva l'identificazione immaginativa - fosse la base della moralità, si potrebbe dire che questo è un tentativo di trasformarla in una vera e propria struttura istituzionale. Non vuol dire che una assemblea di anarchici comprenda sempre lunghi esercizi per imparare a vedere le cose dal punto di vista altrui - anzi, l'enfasi sui progetti di azione condivisa rende possibile aggirare questi esercizi, che sono relegati agli «addestramenti» e ad altri eventi di formazione - ma presuppone il rispetto per le prospettive incommensurabili. È per questo che gli attivisti trovano così deprimente interagire con i rappresentanti dello Stato di polizia (come lo chiamano). I poliziotti schierati in assetto antisommossa non sono solo il punto in cui la violenza strutturale assume forma tangibile: sono anche, esattamente per questo motivo, un muro immaginario, una barriera impenetrabile alla mente. Può sembrare che questo contraddica la mia precedente osservazione, per cui sono i beneficiari della violenza strutturale a diventare gli oggetti dell'identificazione, ma non penso che sia così. Dopotutto, la polizia non beneficia in prima persona della violenza strutturale: nel caso per esempio di un summit sul

commercio, i beneficiari sono politici e dirigenti. La polizia si trova intrappolata nel mezzo; è letteralmente il muro che separa banchieri e vittime. Di qui la strana ambivalenza della loro posizione. Anzi, il pubblico è costantemente invitato, in un'infinità di film e telefilm, a immaginare il mondo dal punto di vista di poliziotti di fantasia, cani sciolti che passano il tempo a combattere il crimine anziché risolvere problemi amministrativi o stare di guardia sulle barricate. Come spesso commentano amaramente i poliziotti, i telespettatori non sanno niente sulla vera polizia, e solitamente non vogliono averci niente a che fare.

Excursus sull'immaginazione trascendente e immanente

Il lettore si starà domandando, a questo punto, se io non usi la terminologia in modo troppo libero, alternando tra due accezioni completamente diverse della parola «immaginazione». Nella prima sezione parlavo del ruolo dell'immaginazione nel portare in essere cose nuove; nuovi oggetti materiali, nuove forme di organizzazione sociale, o visioni rivoluzionarie di una società completamente nuova. Nella seconda, ho discusso dell'identificazione empatica; immaginare come appaiono le cose dal punto di vista di un'altra persona. Che motivo c'è di supporre che queste due accezioni abbiano in comune alcunché di significativo?

Penso che lo abbiano, ma per capire come mai lo penso è utile ripercorrere la storia della parola «immaginazione». Come ha osservato tra gli altri Agamben (1993), nella concezione antica e medievale quella che chiamiamo «immaginazione» era considerata la zona di passaggio tra realtà e ragione. Le percezioni provenienti dal mondo materiale dovevano passare attraverso l'immaginazione, assumere una carica emotiva e miscelarsi a ogni sorta di fantasmi, prima che la mente razionale potesse afferrarne il significato. Intenzioni e desideri si muovevano nella direzione opposta. Solo dopo Cartesio, in realtà, la parola «immaginario» è giunta a significare ciò che non è reale: creature immaginarie, luoghi immaginari (la Terra di Mezzo, Narnia, i pianeti delle galassie lontane, il regno del Prete Gianni), amici immaginari. In base a questa

definizione, naturalmente, una «ontologia politica dell'immaginazione» è una contraddizione in termini. L'immaginazione non può formare la base della realtà. È per definizione ciò che possiamo pensare ma che non è reale.

Mi riferirò a quest'ultima accezione come alla «nozione trascendente dell'immaginazione», perché sembra provenire da storie e altri testi di finzione che creano mondi immaginari, i quali, presumibilmente, restano identici per quante volte torniamo a rileggerli. Le creature immaginarie - elfi o unicorni - non sono influenzate dal mondo reale: non possono esserlo, dal momento che non esistono. Tuttavia, nessuna delle due accezioni di «immaginazione» che ho usato finora somiglia a questa. Anzitutto non sono statiche e slegate dalla realtà, ma anzi sono profondamente coinvolte in progetti d'azione che mirano ad avere effetti reali sul mondo materiale. La prima è soprattutto un momento del processo di creazione o mutamento degli oggetti fisici; la seconda è più un momento del processo di costruzione e mantenimento delle relazioni sociali. Eppure, ogni nozione adeguata di produzione - o di cura, o di lavoro, o di creatività umana, o in qualsiasi modo vogliamo chiamarla - deve necessariamente mirare a comprenderle entrambe: se non altro perché la maggior parte delle forme reali di produzione, o cura, o lavoro, non si limita a una sola delle due.

Sospetto che il problema centrale sia il termine «labor», che sembra sempre riferirsi in prima istanza alla forza lavoro salariata delle fabbriche. Per Marx, come per la maggior

parte degli altri pensatori ottocenteschi nel movimento dei lavoratori, «lavoro» e «produzione» erano categorie chiave soprattutto perché evidenziavano il paradosso per cui gli esseri umani vivevano in un mondo che avevano creato e continuavano a creare collettivamente; e ciò benché quasi nessuno di loro ritenesse di avere molto margine di controllo sul processo, o che, se l'avesse avuto, non avrebbe mai scelto di creare un mondo fatto in quel modo. L'istituzione del lavoro salariato, che obbligava i lavoratori a vendere i propri poteri creativi, sembrava la forma più drammatica e profonda di questa alienazione generalizzata. Tuttavia, mi sembra che la conseguente focalizzazione sul lavoro nelle fabbriche come modello per tutti gli altri abbia creato una concezione distorta di cos'è il lavoro per la maggioranza delle persone. L'economia politica, per esempio, prende le mosse da una dicotomia estrema tra posto di lavoro e casa. Il primo è il luogo della produzione, la seconda è il luogo del consumo. Questo dà già per scontato che la cosa davvero importante siano i beni prodotti. Ma anche se poi si sposta l'attenzione sull'importanza del lavoro domestico, si tende a produrre una dicotomia molto semplicistica tra il posto di lavoro, come luogo in cui i beni materiali vengono prodotti da lavoratori salariati (soprattutto maschi), e la casa, come il luogo in cui quei beni vengono mantenuti (lucidati, spolverati, lavati) da donne non retribuite, e soprattutto come il luogo della cura, dell'educazione e dell'istruzione degli esseri umani. Molti (es. Negri 1984) oggi sostengono che nel frattempo le cose sono diventate più complesse, e

che quindi le antiquate teorie vittoriane sul valore del lavoro non si applicano più. Questa è una sciocchezza: le cose sono sempre state più complesse. Certamente non è mai esistita nella storia umana una società in cui la maggioranza della popolazione fosse composta da lavoratori dell'industria e casalinghe. Leggendo una descrizione della vita delle classi lavoratrici in una città europea dell'epoca di Marx - per esempio un romanzo di Charles Dickens o Victor Hugo - si ha subito di fronte una sequela infinita di personaggi il cui impiego non rientra in queste categorie: spazzacamini, balie, cocchieri, prostitute, marinai, istitutrici, barbieri, straccivendoli, scrivani, poliziotti. Lo sappiamo benissimo. Ma parlando in astratto tendiamo a tornare alle stesse categorie semplicistiche. Tendiamo ad agire come se «lavoro» indicasse o le operazioni condotte sul mondo fisico (creare o mantenere oggetti) o, volendo adottare un'accezione più ampia, le operazioni condotte sul mondo sociale (forgiare o conservare relazioni con altre persone; o agire direttamente sui loro corpi o sulle loro menti), e non entrambe allo stesso tempo. Alcuni possono dunque celebrare la «produzione» come l'essenza di ciò che ci rende umani, e relegare le forme di lavoro dirette ad altre persone (cura della casa e dei bambini) alla sfera più bassa della «riproduzione». Altri possono seguire Hannah Arendt (1958) e vedere la politica - i tentativi di influenzare il comportamento delle altre persone - come l'essenza di ciò che ci rende umani, e quindi relegare la «produzione» al secondo rango. Ma in ogni caso vengono considerati come ambiti distinti

dell'attività umana.

In realtà il lavoro, come ogni altra attività umana, tende solitamente a comprendere entrambi i fattori: come osservò lo stesso Marx sottolineando, nell'Ideologia tedesca, che la «produzione» delle necessità materiali è sempre allo stesso tempo la produzione di persone e relazioni sociali. È vero che il capitalismo industriale è insolito nel tracciare una sfera separata per la produzione di merci materiali; ed è vero che così facendo tende a esacerbare certe tendenze contraddittorie riguardo la relazione tra lavoro e immaginazione: cioè che, quando emergono le disuguaglianze nella sfera della produzione materiale, solitamente sono le persone nelle sfere più alte a rivendicare i compiti più immaginativi (ovvero progettare i prodotti e organizzare i punti vendita),⁵ mentre, quando accade la stessa cosa nella sfera della produzione sociale, sono le persone ai livelli più bassi che finiscono per dover usare di più l'immaginazione (per esempio la maggior parte di quello che ho chiamato «lavoro di interpretazione» e che manda avanti la vita). Senza dubbio tutto ciò rende più facile vedere le due attività come fondamentalmente diverse. Ma da una considerazione globale della società risulta evidente che non può essere così, e che, se la distinzione si può fare, il discrimine primario dev'essere la cura, l'energia e l'operosità dirette agli esseri umani. Le cose che ci sono più care - i nostri amori, le nostre passioni, le nostre rivalità, le nostre ossessioni - sono sempre altre persone; in quasi tutte le società è dato per scontato che la manifattura di beni

materiali sia un momento subordinato in un più ampio progetto di creazione di (validi) esseri umani.

Sull'alienazione

Il problema forse è che, essendo la parola «labor» così segnata dalle associazioni con il lavoro in fabbrica, non esiste un termine in grado di combinare facilmente l'intuizione fondamentale che il mondo sia per lo più una nostra creazione, e l'intuizione che l'abbiamo creato quasi interamente nell'ambito di progetti tesi a dar forma ad altre persone. Probabilmente dobbiamo sviluppare un nuovo linguaggio, in cui quello che è considerato «lavoro da donne» sia visto come la modalità primaria di lavoro, e le altre forme siano semplici varianti. Per ora, tengo a sottolineare tre punti. Il primo è che, una volta che smettiamo di pensare all'immaginazione come alla produzione di mondi di fantasia autosufficienti, ma piuttosto la vediamo coinvolta nei processi tramite cui creiamo e conserviamo la realtà, allora diventa perfettamente sensato vederla come una forza materiale che agisce nel mondo; se non altro, almeno tanto quanto la violenza. Creatività e desiderio (che spesso, nel linguaggio della politica economica, riduciamo a «produzione» e «consumo») sono essenzialmente veicoli dell'immaginazione. Il secondo punto è che le strutture dell'ineguaglianza e del dominio tendono a distorcere questo processo in molti modi diversi. Possono creare situazioni in cui la maggior parte dei lavoratori è relegata a compiti noiosi e meccanici e solo una piccola élite può dedicarsi al lavoro immaginativo. Possono creare situazioni

sociali in cui re, politici e celebrità si disinteressano di ciò che li circonda, mentre le loro mogli, i servi, lo staff e i collaboratori passano tutto il loro tempo impegnati nel lavoro immaginativo necessario per tener vive le loro fantasie. Quasi tutte le situazioni di disegualianza uniscono elementi di entrambe. Il terzo punto è che l'esperienza soggettiva di vivere in simili strutture asimmetriche dell'immaginazione è proprio ciò che intendiamo parlando di «alienazione».

Questo può aiutarci a spiegare sia perché la politica dell'alienazione faccia ancora tanta presa sui giovani attivisti, quando la maggioranza dei teorici sociali ha ormai abbandonato il concetto, sia perché una politica radicata nell'immaginazione sembra l'antidoto più ovvio. Ho già notato lo strano paradosso per cui, mentre gli accademici restano affascinati dalla teoria francese degli anni successivi al maggio 1968, molta della quale ha a che fare direttamente o indirettamente con la questione del perché i sogni rivoluzionari sembrassero dimostrarsi impossibili, gli anarchici e altri attivisti continuano ancor oggi a leggere e sviluppare la teoria francese degli anni precedenti, come Guy Debord (1967), Raoul Vaneigem (1967) o Cornelius Castoriadis (1987). I situazionisti in particolare sono stati i grandi teorizzatori del potere dell'alienazione nella vita quotidiana (Castoriadis a sua volta è stato il grande teorico dell'immaginazione rivoluzionaria). Se il Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni di Raoul Vaneigem, un libro scritto a Parigi nel 1967, può ancora dar voce alla

frustrazione di un adolescente del Nebraska, dev'essere perché è un libro che nasce dalla rabbia, dalla noia e dalla ripugnanza che quasi ogni adolescente prima o poi prova di fronte all'esistenza della classe media, e le trasforma in Teoria. La sensazione di una vita frammentata, senza un significato o un'integrità ultima; di un cinico sistema di mercato che vende alle sue vittime merci e spettacoli che in sé rappresentano minuscole immagini false del senso di totalità, di piacere e di comunità che il mercato ha distrutto; la tendenza a trasformare ogni relazione in uno scambio, a sacrificare la vita per la «sopravvivenza», il piacere per la rinuncia, la creatività per vuote e omogenee unità di potere o «tempo morto»; per certi versi sembra ancora tutto vero.

Gli accademici, d'altro canto, solitamente ribattono che riscontrare qualcosa di innaturale o disumano nel capitalismo significa dare per scontato che esista un'essenza naturale dell'uomo a cui paragonarlo. Qualsiasi teoria dell'alienazione parte dal presupposto che esista una natura umana, un qualche sé essenziale, che viene frustrato, non realizzato o negato. Quasi tutta la teoria poststrutturalista rifiuterebbe questa logica perché profondamente antiumanista. È un'argomentazione stringente: su quale base potremmo dire che alcune società umane sono più umane delle altre? Ma il risultato è stranamente depoliticizzante. O forse è meglio dire che il risultato sembra condurre a una politica liberal nella quale, se proprio si può parlare di «alienazione», la si può intendere solo come

l'esperienza soggettiva dell'emarginazione o dell'esclusione. È più o meno la direzione imboccata dalla teoria dell'alienazione che oggi molti chiamano «postmoderna» (es. Geyer 1996, Geyer e Heinz 1992, Schmitt e Moody 1994), secondo cui l'alienazione si verifica soprattutto quando la propria autodefinizione contrasta con il modo in cui si è definiti o categorizzati nella società. L'alienazione diventa così il modo soggettivo in cui varie forme di oppressione (razzismo, sessismo, discriminazione degli anziani...) sono concretamente sperimentate e interiorizzate dalle loro vittime. Potrà sembrare un utile correttivo alla letteratura situazionista e a quella marxista classica, che non ha quasi niente da dire sulle strutture dell'esclusione. Come gli studenti di oggi fanno sempre osservare quando leggono i situazionisti, costoro non avevano quasi nulla da dire sul razzismo, il sessismo o l'omofobia. Eppure, perversamente, la potenza ultima del loro lavoro mi sembra risiedere proprio qui. Se immaginiamo il capitalismo come un gioco, allora un conto è lamentare il fato dei perdenti, oppure osservare che la maggioranza dei giocatori sarà sconfitta, o ancora che le regole sono così ingiuste che certe categorie di giocatori sono condannate a perdere. Tutt'altra cosa è dire che il gioco distrugge l'anima anche dei vincitori. Enunciare questa idea significa affermare che il gioco è semplicemente inutile: anche il premio è indesiderabile. La prima argomentazione può condurre a una politica riformista che auspichi una maggiore inclusione; oppure potrebbe condurre a una

politica rivoluzionaria della guerra di classe (o, presumibilmente, alla guerra tra razze, etnie e persino generi), ma solo la seconda permette una politica che al contempo sia rivoluzionaria e conduca alla liberazione universale. Non mi sembra una visione che i rivoluzionari dovrebbero abbandonare senza un ottimo motivo, e non stupisce che così tanti di loro – soprattutto quelli che non provengono da un gruppo palesemente oppresso – non trovino sufficientemente interessanti le critiche poststrutturaliste sul tema.⁶

Come salvare una visione simile? Penso che alcune delle idee che ho tentato di sviluppare in questo capitolo possano essere utili. Se l'alienazione è semplicemente l'esperienza soggettiva di vivere entro le strutture distorte dell'immaginazione che le diseguaglianze sociali sembrano sempre produrre, allora gran parte delle obiezioni convenzionali al concetto si dissolvono. Dopotutto, cosa significa dire che non esiste una natura umana essenziale o un «soggetto trascendentale»? Significa dire che queste cose sono immaginarie. Precisamente. E che male c'è?⁷ Si può ben dire che se esiste un'essenza dell'uomo, è precisamente la nostra capacità di immaginare di averne una. Questo a sua volta non sarebbe troppo lontano dal punto di partenza di Marx: che se c'è qualcosa di essenzialmente umano è la capacità di immaginare cose e portarle in essere (quella che ho chiamato immaginazione immanente), e che l'alienazione si verifica quando

perdiamo il controllo del processo.

Se l'immaginazione è davvero un elemento costitutivo del processo con cui creiamo le nostre realtà sociali e materiali, ci sono tutte le ragioni per credere che essa si sviluppi attraverso la produzione di immagini della totalità.⁸ È semplicemente il modo in cui funziona l'immaginazione. Bisogna saper immaginare se stessi e gli altri come soggetti integrati per riuscire a produrre esseri che siano infinitamente multipli; immaginare una qualche «società» coerente e delimitata da confini, per produrre quella rete caotica e aperta di relazioni sociali che esiste nella realtà. C'è una contraddizione qui, forse; ma la maggior parte delle persone nella storia umana sembra aver trovato un modo per convivere. Di solito non provoca sentimenti di rabbia e disperazione, la percezione che il mondo sociale sia una farsa o uno scherzo maligno. Se, nelle società capitaliste, è spesso così, dev'essere a causa della peculiare intensità delle forme di violenza strutturale che crea, e la distorsione e la distruzione dell'immaginazione ne sono l'effetto inevitabile.

Cosa permette a un adolescente del Nebraska, cresciuto in una società capitalista fino all'osso, di vedere le relazioni sociali capitaliste come innaturali, disumane, nemiche della vita? È perché la società capitalista genera necessariamente strutture dell'immaginazione che suggeriscono qualcosa oltre sé, pur negando loro ogni realtà significativa? Oppure è perché la «società capitalista» non esiste davvero, non è in

se stessa una totalità; perché il capitalismo è semplicemente un parassita del vasto lavoro immaginativo che crea le famiglie, le amicizie, le invenzioni, gli impegni, le idee e le forme di cooperazione: lavoro che, nei suoi meccanismi, genera sempre immagini utopiche di fronte alle quali il capitalismo non può che apparire tetro, brutale, opprimente, crudele? Per certi versi, senza dubbio, sono vere entrambe le cose. In definitiva la loro origine è la stessa: il fatto che per riprodursi, il capitalismo, comunque lo si definisca, deve creare non solo immagini di libertà che non può mai realizzare davvero, ma sacche di vera autonomia.

Sulla rivoluzione

La soluzione situazionista al problema dell'alienazione era l'azione rivoluzionaria: la creazione di «situazioni» in cui si poteva sovvertire la logica dello Spettacolo e riappropriarsi del potere immaginativo. Era un invito alla reinvenzione della vita quotidiana in base al principio dell'azione diretta, e doveva infine culminare in un'insurrezione generale contro ogni autorità istituzionale, dai capitalisti ai burocrati del lavoro. È facile capire perché questa visione abbia tanto affascinato le generazioni successive di attivisti, e soprattutto gli anarchici. La principale differenza tra i loro punti di vista e quelli delle incarnazioni contemporanee come il collettivo CrimethInc è che questi ultimi hanno quasi abbandonato la fede che quella grande insurrezione definitiva sia dietro l'angolo. Se gli eventi del maggio 1968 hanno rivelato qualcosa, è che se non si cerca di appropriarsi del potere dello Stato i momenti di insurrezione avranno un significato diverso e diversi effetti: non si può più pensare che rappresentino una rottura fondamentale e permanente, che darà vita a una società completamente nuova. (Per certi versi, naturalmente, questa è solo la comprensione di qualcosa che è sempre stato vero.) Ci resta invece una lotta dall'esito aperto, la presa di coscienza che ci troviamo già, di fatto, nel corso di una rivoluzione permanente. La libertà diventa la lotta stessa.

Sembrerà una prospettiva poco allegra rispetto ai giorni inebrianti del Sessantotto, quando i cieli sembravano pronti

a squarciarsi da un momento all'altro, ma porta con sé una grande consolazione: significa che possiamo iniziare qui e ora a vivere una vera libertà, e persino a creare territori liberati. Come Vaneigem non si stancava di rammentarci, l'idea stessa che sia responsabilità del rivoluzionario sacrificare ogni piacere e realizzazione nella ricerca altruista ed efficiente della «rivoluzione» è in sé solo un'immagine speculare della logica del capitalismo. Ora si può davvero iniziare a sperimentare altri modi di essere. Certamente il progetto non è privo di contraddizioni e dilemmi, e gran parte di questo libro è servito ad analizzarli. Tuttavia, è possibile dire che in definitiva rappresenti un atteggiamento più maturo (cioè disposto ad assumersi la responsabilità delle proprie azioni) rispetto a quello di coloro che si consideravano agenti dell'inevitabile dipanarsi della Storia.

Analizziamo la seguente dichiarazione del collettivo CrimethInc:

Dobbiamo creare la nostra libertà aprendo squarci nel tessuto di questa realtà, forgiando nuove realtà che a loro volta plasmeranno noi. Metterci in situazioni sempre nuove è l'unico modo per accertarci di prendere le decisioni senza il peso dell'inerzia, dell'abitudine, della legge o del pregiudizio: e sta a noi creare queste situazioni. La libertà esiste solo nel momento della rivoluzione. E quei momenti non sono rari quanto pensate. Il cambiamento, il cambiamento rivoluzionario, accade continuamente e ovunque: e ciascuno vi svolge un ruolo, consapevolmente

o no (CrimethInc 2003).

Cos'è questa se non una formulazione elegante della logica dell'azione diretta? L'insistenza sprezzante sull'agire come se si fosse già liberi. L'ovvia domanda è come possa contribuire a una strategia complessiva, che conduca a un movimento cumulativo verso un mondo senza Stati e senza capitalismo. Nessuno lo sa con certezza. Quasi tutti suppongono che debba essere un processo di improvvisazione incessante. I momenti di insurrezione ci saranno sicuramente, e con tutta probabilità ce ne saranno molti.

Col senno di poi, ad apparire molto ingenuo è il vecchio assunto che una singola rivolta o una guerra civile coronata dal successo potesse neutralizzare l'intero apparato della violenza strutturale, almeno entro un particolare territorio nazionale; che le realtà di destra potessero essere semplicemente spazzate via, lasciando spazio a un'effusione incontrollata di creatività rivoluzionaria. Ma a lasciare più perplessi è il fatto che, in certi momenti della storia umana, sembrava che stesse andando proprio così. Mi sembra che se vogliamo sperare di comprendere il nuovo concetto di rivoluzione che sta emergendo, dobbiamo iniziare ripensando alla qualità di questi momenti di insurrezione, quando le persone si sentivano alla presenza della Rivoluzione propriamente intesa.

Uno degli aspetti più interessanti dei momenti di insurrezione è il fatto che sembrano spuntare dal nulla e,

sovente, dissolversi con la stessa rapidità. Com'è possibile che lo stesso «popolo» che due mesi prima della Comune parigina o della Guerra civile spagnola aveva eletto un governo socialdemocratico piuttosto moderato si ritrovi da un giorno all'altro disposto a rischiare la vita per gli stessi ultraradicali che hanno ricevuto una manciata di voti? O, per tornare al maggio 1968, com'è possibile che lo stesso popolo che sembrava sostenere o quantomeno condividere le ragioni della rivolta degli studenti e dei lavoratori abbia potuto, all'indomani, tornare alle urne ed eleggere un governo di destra? Le spiegazioni più diffuse - che i rivoluzionari non rappresentavano veramente il popolo e i suoi interessi, ma che forse alcuni elementi del popolo si siano lasciati trascinare da un'effervescenza irrazionale - sembrano palesemente inadeguate. Anzitutto partono dal presupposto che «il popolo» sia un'entità dotata di opinioni, interessi e alleanze che si presumono relativamente costanti nel tempo. In realtà, quello che chiamiamo «il popolo» è creato, prodotto, tramite istituzioni specifiche che consentono forme specifiche di azione - rispondere a sondaggi, guardare la televisione, votare, firmare petizioni o scrivere lettere a funzionari eletti o partecipare a udienze pubbliche - e non altre. Questi contesti di azione implicano certi modi di parlare, pensare, discutere, deliberare. Lo stesso «popolo» che consuma in quantità sostanze chimiche a scopi ricreativi può votare in massa per renderle illegali; lo stesso insieme di cittadini può prendere decisioni completamente diverse su questioni riguardanti la propria

comunità se è organizzato in un sistema parlamentare, in un sistema di plebisciti informatizzati o in un sistema di democrazia diretta. Anzi, l'intero progetto anarchico di reinvenzione della democrazia diretta parte dall'assunto che sia così.

Per illustrare questo punto riflettiamo che persino in America lo stesso gruppo di persone può essere definito in un contesto il «popolo» e in un altro la «forza lavoro». Diventano la «forza lavoro», ovviamente, quando sono impegnati in un diverso tipo di attività. Il «popolo» non lavora, o almeno, una frase come: «La maggior parte del popolo americano lavora nel settore dei servizi» non apparirebbe su una rivista o su un giornale. È strano, perché il popolo deve effettivamente andare al lavoro: ed è per questo che, come i critici di sinistra lamentano spesso, i media parlano sempre di come uno sciopero dei trasporti creerà difficoltà al popolo, nella sua veste di pendolare, ma non gli passa mai per la testa che gli scioperanti facciano parte del popolo, o che se riescono a far aumentare i salari il popolo intero ne trarrà beneficio. E certamente il «popolo» non scende in strada. Al di fuori del suo ruolo, di cui abbiamo parlato in precedenza, di spettatori di un qualche Spettacolo pubblico, si manifesta per lo più come l'insieme dei consumatori di servizi pubblici. Quando comprano o usano privatamente (cioè non pubblicamente) beni e servizi forniti, lo stesso gruppo di individui diventa i «consumatori»: proprio come, in altri contesti di azione, diventa la «nazione», l'«elettorato», la «cittadinanza».

Tutte queste entità sono il prodotto di istituzioni e pratiche istituzionali che, a loro volta, definiscono certi orizzonti di possibilità. Per questo motivo, quando si vota alle elezioni parlamentari, ci si può sentire in dovere di compiere una scelta «realistica»: nel caso di un'insurrezione, d'altro canto, d'un tratto ogni cosa sembra possibile.

Gran parte del recente pensiero rivoluzionario chiede in sostanza: cosa diventa, allora, questa massa di persone durante quei momenti di insurrezione? Negli ultimi secoli la risposta convenzionale è stata «il popolo», un'entità cui è ora trasferito il potere che un tempo spettava ai re, benché sembri esercitarlo appieno solo nei momenti di insurrezione. Si osserva spesso che la legittimità dei moderni ordinamenti costituzionali - che affermavano sempre di fondarsi sulla volontà del «popolo» - risale in realtà ai momenti in cui il popolo aveva preso le armi per rovesciare l'ordine costituito legittimo che esisteva prima. Eppure, come hanno iniziato a far notare diversi pensatori radicali, «il popolo», come paradigma, è sempre stato problematico proprio per questo motivo. Viene immaginato come una massa delimitata e omogenea di individui: in pratica, il materiale grezzo di uno Stato-nazione. Inoltre, come ha notato Toni Negri (1991), sembra avere la tendenza inevitabile a burocratizzarsi. Gli scoppi di creatività popolare sono sempre seguiti da un processo di istituzionalizzazione, dalla creazione di un qualche apparato - la redazione di Costituzioni, la convocazione di parlamenti, lo sviluppo di regole e processi formali - che sembrano sempre smorzare ciò che aveva reso

possibile quella creatività popolare, anche mentre la affermano come la fonte ultima della propria legittimità. Era possibile immaginare un Soggetto Rivoluzionario profondamente diverso? È con questo problema in mente che Negri, seguito da altri autori francesi e italiani (Negri 1991, Virno 2004, e cfr. Montag, Moulier, Balibar) è tornato alla letteratura politica dell'Europa seicentesca e si è soffermato sulla nozione della «Moltitudine». In questa nuova lettura, «la Moltitudine» diventa tutto ciò che «il popolo» non è. È una rete aperta di «singolarità», una miscela mutevole di affinità, alleanze e soprattutto forme di cooperazione, unita dalla comune opposizione allo Stato e al capitale. In Europa, in particolare, gli attivisti l'hanno considerata un'idea affascinante. Di sicuro è molto più consona alla tacita filosofia dell'azione diretta: per esempio nell'assunto che queste forze popolari non possano mai essere ridotte a un'unica prospettiva, a un'unica logica, a una sola coscienza, e non dovrebbero esserlo; o la sua volontà di osservare le forme di libertà radicale che già emergono tra le pieghe del capitalismo. Eppure, nei termini che ho cercato di sviluppare in questo capitolo, niente di ciò coglie il punto essenziale. Il punto non è definire la cosa e darle un nome, ma è anzitutto comprendere le strutture e i contesti d'azione rilevanti.

Nei termini che ho sviluppato, ciò che hanno in comune il «pubblico», la «forza lavoro», i «consumatori» e la «popolazione» è che sono portati in essere da contesti d'azione istituzionalizzati e intrinsecamente burocratici, e

dunque profondamente alienanti. Le cabine elettorali, gli schermi dei televisori, i cubicoli degli uffici, gli ospedali, il rituale che li circonda: si può dire che questi siano i veri macchinari dell'alienazione. Sono gli strumenti con cui l'immaginazione umana viene fatta a pezzi. I momenti di insurrezione avvengono quando questo apparato burocratico è neutralizzato. Neutralizzarlo sembra sortire sempre l'effetto di spalancare orizzonti di possibilità. Ed è naturale, se in condizioni normali l'apparato impone orizzonti estremamente limitati (è forse per questo che, come ha osservato Rebecca Solnit [2005], la gente sperimenta spesso qualcosa di simile durante i disastri naturali). Questi momenti sembrano inoltre dare libero sfogo all'immaginazione umana: se non altro, i momenti rivoluzionari sono sempre seguiti da un flusso di creatività sociale, artistica e intellettuale. Anche questo non stupisce, se il loro effetto principale è distruggere gli schemi preesistenti; ci si aspetterebbe che la distruzione fosse seguita da un intenso sfogo di improvvisazione da tutte le direzioni. Le strutture asimmetriche dell'identificazione immaginativa vengono stravolte: tutti sperimentano cercando di immaginare punti di vista insoliti. Le strutture asimmetriche della creatività vengono mandate in frantumi: tutti percepiscono non solo il diritto, ma (poiché le rivoluzioni portano con sé ogni sorta di emergenza) l'immediata esigenza pratica di ricreare e reimmaginare tutto intorno a sé. È comprensibile che una persona che vive un momento simile possa viverlo come la distruzione di

confini artificiali e il ritorno a uno stato d'essere più naturale, in cui tutti sono in grado di riappropriarsi del potere di immaginare. In parte perché non è del tutto falso.

Se le cose sono più complicate, è ovviamente perché ciò che succede non succede agli individui, ma è un processo sociale. Anzi, in larga misura è una spoliazione da quei vincoli sociali che, paradossalmente, ci definiscono come individui isolati. Dopotutto, per una serie di autori che va da Kierkegaard a Durkheim, l'alienazione, che è la condizione della vita moderna, non è l'esperienza di vincoli, ma il suo opposto. «Alienazione» è l'ansia e la disperazione che proviamo di fronte a una scelta quasi infinita, in assenza di più elevate strutture morali tramite cui rendere significativa la scelta. Agli occhi di un attivista, però, questo è solo un altro effetto dei quadri concettuali istituzionalizzati: soprattutto è ciò che accade quando siamo abituati a immaginarci soprattutto come consumatori. In assenza del mercato, sarebbe impossibile pensare la «libertà» come una serie di scelte compiute in isolamento; invece la libertà può significare soltanto la libertà di scegliere quali impegni prendersi nei riguardi degli altri e, ovviamente, l'esperienza di vivere soltanto nei vincoli che abbiamo liberamente scelto. Qui tornerei all'osservazione di Jessica durante l'addestramento al consenso descritto nel capitolo 3, sulla sensazione stranamente piacevole di decidere che la propria opinione non è poi così importante. Arrendersi al giudizio di un gruppo più vasto può essere vissuto come una forma di libertà, purché si sappia che non si è tenuti a farlo: che si

può ritirare il proprio consenso in qualsiasi momento. In ogni caso, proprio come nei momenti di rivoluzione le strutture istituzionalizzate dell'arte di governare sono dissolte in assemblee pubbliche e le strutture istituzionalizzate del controllo del lavoro si dissolvono in autogestione, così i mercati al consumo lasciano spazio alla convivialità e alla celebrazione collettiva. Le insurrezioni spontanee sono quasi sempre vissute come carnevali: un'esperienza che gli organizzatori delle azioni di massa - come abbiamo visto - cercano spesso di riprodurre. Ovviamente nulla di ciò è un semplice ritorno a uno stato di natura: nuove relazioni sociali vanno improvvisate e prodotte, e per farlo si rende necessaria una forma peculiare di feticismo (anch'esso spesso semicosciente),⁹ di cui pupazzi e incantesimi sono solo gli esempi più ovvi. Non è una coincidenza che così tanti primitivisti, che sono i più rigorosi nel rifiuto di ogni forma possibile di alienazione e credono davvero possibile tornare a uno stato di natura, non nascondano il loro disprezzo per i pupazzi, visti come fronzoli inutili. Sono molto più interessati al potere simbolico della rottura degli schemi che alla loro ricostruzione («Anche l'impulso alla distruzione è un impulso creativo»). Tuttavia, come ho detto, questo è il momento in cui ci si trova faccia a faccia con il potere della creatività collettiva, che, per gli attivisti, è la base stessa del Reale; e che, come ogni potere ultimo in una cosmologia anarchica, dev'essere simultaneamente maestoso e ridicolo.

Tutto ciò aiuta a capire perché alcuni considerino il

progetto di dare un nome alla «moltitudine» rivoluzionaria, e poi andare a cercare le forze dinamiche che le soggiacciono, come il primo passo di quel processo di istituzionalizzazione che infine ucciderà la struttura stessa nel cui nome vorrebbe parlare. I soggetti (i pubblici, i popoli, le forze lavoro) sono creati da specifiche strutture istituzionali, che sono essenzialmente schemi concettuali per l'azione. Sono ciò che fanno. Quel che fanno i rivoluzionari è spezzare quegli schemi per creare nuovi orizzonti di possibilità: un atto che consente una ristrutturazione radicale dell'immaginazione sociale. Questa è forse l'unica forma di azione che per definizione non possa essere istituzionalizzata. Come ha suggerito il Colectivo Situaciones in Argentina, forse è meglio parlare non di potere costituente ma destituente.

Se c'è un modo per istituzionalizzare quest'esperienza, questo vertiginoso riallineamento di poteri immaginativi, è precisamente attraverso l'esperienza dell'azione diretta. Dopotutto è ciò che cercano di realizzare gli organizzatori dei festival della resistenza: conseguire tutto quello che è più potente nell'esperienza dell'insurrezione spontanea. L'effetto però è che le cose accadono al contrario rispetto al solito. Nel caso di un'insurrezione, si inizia con le battaglie in strada, gli sfoghi di effervescenza popolare e i festeggiamenti. Poi si passa alla questione seria di creare nuove istituzioni, consigli, processi decisionali, e infine alla reinvenzione della vita quotidiana. Per lo meno, questo è l'ideale, e in molti momenti della storia umana qualcosa del

genere ha iniziato a succedere; ma queste creazioni spontanee sembrano finire sempre per essere inglobate in qualche nuova forma di Stato burocratico. Il movimento di azione diretta, potremmo dire, procede esattamente nella direzione opposta. Spesso i partecipanti vi arrivano passando da sottoculture che puntano alla reinvenzione della vita quotidiana. Anche in caso contrario, si inizia dallo sviluppo di nuove forme di processo decisionale – consigli, assemblee, «il processo» – e le si usa per pianificare le azioni di strada e i festival popolari. Anche chi si impegna per creare le condizioni per l'insurrezione non pensa di aprire squarci fondamentali nella realtà, ma immagina di produrre momentanee pubblicità – o meglio assaggi, esperienze di ispirazione visionaria – per un impegno molto più protratto e faticoso che porterà alla creazione di alternative.

È qui che, più che altrove, vorrei sottolineare l'influenza del femminismo. Storicamente, l'enfasi dell'anarchismo contemporaneo sul processo è emersa – come ho osservato nel primo capitolo soprattutto dalle crisi organizzative dei collettivi femministi tra gli anni Sessanta e Settanta. Fu questo a spingerli a guardare seriamente alla pratica quacchera e infine a sviluppare tutto l'apparato dei gruppi di affinità, dei consigli dei portavoce, del consenso e della facilitazione. Ancor di più si riscontra l'influsso del femminismo nella direzione complessiva del movimento. Le «Situazioni» non si creano da sole: c'è molto lavoro da fare. Per gran parte della storia umana, la politica è consistita in una serie di palcoscenici teatrali e performance

drammatiche inscenate su di essi. Uno dei grandi doni del femminismo al pensiero politico è rammentarci di continuo delle persone che costruiscono, preparano e puliscono quei palcoscenici, e ancor di più mantengono le strutture invisibili che li tengono in piedi: e costoro sono sempre stati in larga maggioranza donne. Il normale processo della politica è far sparire tutte queste persone. Si può dire che uno degli impatti del femminismo sui circoli dell'azione diretta sia stato quello di alimentare un nuovo ideale politico che mira alla cancellazione delle differenze. Per dirla altrimenti, questo nuovo ideale insiste che l'azione è davvero rivoluzionaria solo quando il processo di produzione delle situazioni è altrettanto liberatorio delle situazioni stesse. L'intero processo diventa un esperimento, potremmo dire, di riallineamento dell'immaginazione, della creazione di forme di esperienza non alienate.

L'ovvio problema è che, se coloro che operano all'indomani di un'insurrezione di successo operano in una temporanea assenza di potere statale, lo stesso non vale per coloro che impiegano le strategie di azione diretta, e come abbiamo visto questo complica moltissimo le cose. Anche le strutture incorporate di oppressione - razza, classe, genere - esigono un prezzo molto alto. Lo schema ricorrente di esaltazione e tracollo che gli attivisti sperimentano così spesso sembra legato a questo. Le persone coinvolte nel movimento tendono a reagire dapprima con un senso di stupore, la percezione di orizzonti quasi infiniti, scoprendo che sono possibili forme di organizzazione radicalmente

egualitarie, e poi vivono una stanchezza sempre maggiore di fronte alla repressione statale e una crescente esasperazione man mano che scoprono gli infiniti ostacoli, le forme subdole di dominio e i dilemmi del privilegio che persistono ancora. Eppure per certi versi l'esistenza di grandi strutture di dominio è in realtà un vantaggio: impedisce di dimenticare perché si è deciso di entrare nel movimento. Come ho sottolineato nel capitolo 3, la prassi attivista è in gran parte definita, e continuamente ridefinita, in relazione all'esperienza delle alternative gerarchiche. Mentre mettevo insieme questo libro, per esempio, ho parlato con una delle attiviste più impegnate nel Women's Caucus della Dan, e mi sono stupito di apprendere che quasi tutte ora ritenevano che le loro obiezioni fossero esagerate. «Non penso davvero che la Dan fosse sessista», mi ha detto Marina. «Probabilmente ne abbiamo fatto un problema più grosso di quanto non fosse.» Considerando la passione con cui dibattevano all'epoca, l'ho trovato sorprendente. Ma d'altronde, quasi tutte da allora avevano iniziato a lavorare nel sindacato o si erano laureate, e la Dan sembrava probabilmente un luogo molto più piacevole col senno di poi.

L'unico modo in cui le strutture di dominio ostacolano davvero il progetto è proprio nell'ambito dell'immaginazione: soprattutto nella stretta mortale dei media istituzionali. Le ontologie politiche della violenza dominano il dibattito popolare come mai prima. Peggio ancora, la maggior parte degli americani non sa che esiste un movimento che si impegna per trasformare il mondo

tramite l'azione diretta. E se anche lo sanno, è impossibile per loro comprenderlo a fondo, a meno di passare letteralmente giorni interi a navigare su internet. Le azioni devono essere sperimentate prima che l'opera di «contaminazionismo» possa avere effetto; e, se c'è ragione di credere che stia lentamente accadendo, che i movimenti sociali di questo tipo stiano trasformando l'esperienza della vita quotidiana in tutto il mondo, in modi innumerevoli e molto importanti (qui il femminismo è l'esempio più palese), le strutture istituzionali si dimostrano difficilissime da costruire in maniera durevole. L'infrastruttura resta allo stadio embrionale.

Sul terrore

Pensavo dunque di concludere spendendo qualche parola sulla politica globale. Forse alcuni di questi termini possono offrire una prospettiva nuova sugli eventi storici del recente passato. Finora ho per lo più evitato di parlare del significato dell'11 settembre e della successiva «guerra al terrore», se non per rimarcare che ogni tentativo di tornare alla mobilitazione bellica su scala totale tipica del periodo 1914-1989 aveva scarse possibilità di riuscire. Cercherò di essere più specifico su quello che ritengo il contesto storico generale. È difficile, perché la storia evolve rapidamente e i teorici sociali tendono a non essere affatto bravi a prevedere il futuro. Alcune cose però sono chiare a sufficienza. La prima è che il movimento descritto in questo libro è solo un elemento minoritario di quella che potremmo chiamare una vasta rivolta globale contro il neoliberalismo; una rivolta le cui origini si possono rintracciare nella rivolta zapatista in Chiapas nel 1994, e che ha toccato per la prima volta il suolo americano a Seattle nel novembre 1999. Se solo una piccola minoranza dei partecipanti si è mai definita «anarchica», i principi sviluppati nella tradizione dell'anarchismo – il rifiuto delle strategie tese a porre fine al potere statale, lo sviluppo di nuove forme di democrazia diretta, i principi di orizzontalità, associazionismo, autonomia, autorganizzazione e mutuo appoggio – ne fanno la più grande fioritura autocosciente di idee anarchiche della storia. Si è sviluppata rapidamente in una direzione

esplicitamente anticapitalista, ed è stata di grande efficacia. Ha iniziato a incontrare problemi soprattutto perché – come nel caso delle (analogamente organizzate) campagne contro il nucleare negli anni Settanta – ha ottenuto i suoi obiettivi immediati molto più in fretta di quanto prevedesse. È testimonianza del successo del movimento che quasi tutti abbiamo già dimenticato la retorica tipica della fine degli anni Novanta: che il capitalismo liberista ipertrofico si era dimostrato l'unico modo possibile per fare alcunché; che il «libero scambio» e i «mercati liberi» erano forze inesorabili ma anche rivoluzionarie; che chiunque fosse in disaccordo anche solo con una parte di questo programma poteva essere trattato come un pazzo. Ed è difficile ricordare un'epoca precedente in cui i politici e gli esperti di media avessero raggiunto un consenso così assoluto. Essendo venuto in contatto con il movimento subito dopo Seattle, posso assicurare ai lettori che, all'inizio del 2000, quasi nessuno nella Dan sperava di poter distruggere questo «consenso di Washington» in uno o due anni. Quasi tutti pensavamo che ci sarebbe voluto un decennio. E invece l'intero apparato è collassato all'istante.

Sembra che sia successo questo: le élite globali sono andate nel panico e, quando le élite globali vanno nel panico il loro primo istinto è far scoppiare una guerra. Non importa davvero contro chi sia diretta la guerra. Il punto è che la guerra cambia le regole dell'ingaggio con i propri avversari interni. I radicali scoprono che i loro alleati moderati sono terrorizzati all'idea di sembrare poco patriottici; quasi tutti

abbandonano le coalizioni; i partiti dell'opposizione si vedono costretti a schierarsi in favore della guerra; la popolazione è molto più disposta a tollerare la soppressione violenta del dissenso. Tutto ciò avvenne nel 1914 e la formula funzionò così bene che fu riproposta in una forma o nell'altra (guerre mondiali, guerra fredda) fino al 1989 o al 1991. Da allora è come se la storia si stesse ripetendo in modo accelerato. Sono riapparsi gli anarchici; il movimento globale che ne è nato è riuscito benissimo a terrorizzare le élite capitaliste; in pochi anni quelle élite hanno tirato fuori l'asso dalla manica, seguito da tutti i consueti effetti. Durante le azioni contro il Forum economico mondiale nel febbraio 2002, poco dopo l'11 settembre, i gruppi di azione diretta sono stati di fatto abbandonati da tutti gli alleati che avevano, dai sindacati alle Ong. Hanno portato avanti l'azione ugualmente, ma non sono riusciti a fare più di una marcia, di fronte a una repressione massiccia. La repressione a sua volta non ha fatto che peggiorare. All'epoca degli incontri Ftaa a Miami, il governo era convinto di poter comportarsi con una brutalità - l'uso esteso delle pistole elettriche, le retate illegali di attivisti sottoposti a tortura sistematica - che prima della guerra non credeva di potersi permettere. Allo stesso tempo, cose analoghe accadono oltreoceano, anche in Paesi non coinvolti nella «guerra al terrore».

Tuttavia c'è ogni ragione di pensare che questo progetto non si dimostrerà fattibile. La storia sembra ancora procedere a due velocità. Il sostegno dell'opinione pubblica

al conflitto in Iraq è sceso molto più rapidamente del sostegno a ogni altra guerra paragonabile dell'ultimo secolo; gli Stati Uniti semplicemente non hanno le risorse economiche per mantenere il nuovo progetto imperialista; vediamo già gran parte dell'America Latina sempre più radicalizzata perché gli Stati Uniti erano troppo impegnati altrove per intervenire.

Penso che alcuni punti sollevati in precedenza sulle regole dell'ingaggio, e sulla differenza tra eserciti e polizia, possano tornare utili per comprendere questo strano momento storico - che ora forse, per fortuna, sta passando - della cosiddetta «guerra al terrore». Quello che gli Stati Uniti hanno cercato di imporre al mondo non è affatto una guerra, in realtà. È lapalissiano che, con il proliferare delle armi nucleari, le guerre tra gli Stati non vengono più dichiarate, e tutti i conflitti vengono presentati come «azioni di polizia» di vario tipo. Ma è anche cruciale ricordare che la polizia si considera sempre coinvolta in una guerra quasi senza regole, contro un avversario senza onore, verso il quale non si è quindi obbligati ad agire con onore, e che in ultima analisi non può essere vinta. Gli Stati tendono sempre a definire la loro relazione con il popolo nei termini di una qualche guerra impossibile da vincere, e lo Stato americano lo fa più di altri. Negli ultimi decenni abbiamo visto una «guerra alla povertà» degenerare in una «guerra al crimine», poi una «guerra alle droghe» (la prima a essere estesa fuori dai confini nazionali) e infine, oggi, la «guerra al terrore». Come questa sequenza chiarisce, quest'ultima non

è affatto una guerra, ma un tentativo di estendere al globo intero la stessa logica interna. È il tentativo di dichiarare uno Stato di polizia diffuso e globale. Non sul modello di uno Stato-nazione, certamente, ma - ho il sospetto - neppure nell'ottica dell'Impero umanitario decentrato di Hardt e Negri (2000), che al momento è soprattutto un progetto europeo, ma ovviamente aperto a un revival. Gli Stati-nazione, dopotutto, sono sempre stati un'anomalia storica, se non un ideale irrealizzabile. Quasi ogni volta che si tentava di estendere la logica dello Stato-nazione al mondo intero, per coprire l'intero pianeta con una rete di Stati-nazione indipendenti e sovrani, il progetto iniziava a sfaldarsi. Il piano di Bush somigliava più a uno Stato imperialista in un senso molto più antico, qualcosa di simile agli ultimi giorni di Roma: universale, predatorio, sporadico ma opprimente nel suo uso della violenza, uno Stato a cui chiunque doveva giurare fedeltà, anche i Goti e gli Unni, anche mentre progettavano di farlo crollare. Comunque sia, in ultima analisi è stato creato più in reazione al successo della nostra rivolta globale diffusa che non alla minaccia rappresentata da Osama Bin Laden; anche se quest'ultimo ha certamente offerto una scusa molto comoda. Era solo che, anche su scala globale, la lotta morale-politica aveva creato regole di ingaggio che rendono molto difficile per gli Stati Uniti colpire direttamente chi vuole colpire.¹⁰

Se volessimo metterla nei termini suggeriti nell'ultima sezione, potremmo dire (con una certa disinvoltura, senza dubbio) che proprio come la struttura di violenza più

appropriata a un'ontologia politica basata sull'immaginazione è la rivoluzione, così la struttura di immaginazione più appropriata a un'ontologia politica basata sulla violenza è precisamente il terrore. Si potrebbe dire che i vari Bush e Bin Laden lavorassero in tandem, sotto questo profilo (è significativo, trovo, che se Al Qaeda nutre una gigantesca visione utopica - una ricreazione dell'antica diaspora islamica dell'Oceano Indiano? La restaurazione del califfato? Una conversione di massa? - non ce l'ha ancora spiegata). Eppure tutto ciò è un po' semplicistico. Per comprendere il regime americano come struttura globale, e allo stesso tempo comprenderne le contraddizioni, sospetto che si debba tornare al ruolo cosmologico della polizia nella cultura americana. È una caratteristica peculiare della vita negli Stati Uniti che la maggioranza dei cittadini americani, i quali nel corso della giornata cercano di evitare di avere a che fare con la polizia e i suoi affari, poi tornino a casa e guardino ore di telefilm che chiedono loro di mettersi nei panni di un poliziotto. Negli anni Sessanta la polizia ha improvvisamente rivendicato nell'intrattenimento americano il ruolo che un tempo era appannaggio dei cowboy.¹¹ E ormai queste immagini della polizia americana vengono esportate senza sosta in ogni angolo del mondo, insieme ai loro equivalenti in carne e ossa. Quel che mi preme sottolineare qui, però, è che entrambi sono caratterizzati da un'impunità extra legale che, paradossalmente, permette loro di incarnare una sorta di potere costituente che si rivolta contro se stesso. Il

poliziotto hollywoodiano, come il cowboy, è un cane sciolto e un solitario che viola tutte le regole (il che è permessibile, anche necessario, perché ha sempre di fronte avversari disonorevoli). Anzi, di solito è il poliziotto ad attuare la distruzione di proprietà privata che, come ho detto, genera gran parte del piacere di guardare i film d'azione hollywoodiani. In altri termini, i poliziotti sono gli eroi anche perché sono gli unici soggetti che possono ignorare sistematicamente la legge. È il potere costituente ribaltato su se stesso perché i poliziotti, sullo schermo e nella realtà, non cercano mai di creare alcunché. Si limitano a mantenere lo status quo. In un certo senso questo è il più intelligente spiazzamento ideologico di sempre, il complemento perfetto alla summenzionata privatizzazione del desiderio (dei consumatori), contro cui i pupazzi si ergono in festosa protesta. Anche quando resta in vita, il festival popolare è diventato puro spettacolo, come direbbero i situazionisti - con il ruolo di Maestro del Potlatch assegnato alle stesse figure che, nella vita reale, hanno il compito di assicurarsi che le vere esplosioni di festività popolare vengano soppresse con la violenza.

Come ogni formula ideologica, tuttavia, anche questa è straordinariamente instabile, stracolma di contraddizioni, come attestano con chiarezza le iniziali difficoltà della polizia americana nel sopprimere il movimento no global. Mi sembra più che altro un modo per gestire una situazione di estrema alienazione e insicurezza, che di per sé può essere mantenuta solo attraverso la coercizione sistematica. Una

situazione che, di fronte a qualcosa che pur vagamente somigli a un'esperienza creativa e non alienata, tende ad apparire ridicolo quanto la pubblicità di un deodorante in un momento di disastro nazionale. Il problema degli anarchici rimane quello di portare quel tipo di esperienze, e il potere immaginativo che vi soggiace, nelle vite quotidiane di chi sta fuori dalle piccole bolle di autonomia che essi sono riusciti a creare finora. È un problema duraturo, e non si può essere sicuri che sia risolvibile. Ma sembrano esserci tutte le ragioni per credere che, se fosse risolvibile, il potere della cosmologia della polizia, e con esso il potere stesso della polizia, si scioglierebbero come neve al sole.

¹ Forse un po' più sfumato di quanto si affermi a volte: cfr. Geoghegan 1987. Per alcune recenti celebrazioni dell'immaginazione radicale cfr. Kelley 2002, Duncombe 2007.

² Devo chiarire: accade molto di meno, e in modo molto meno individualizzato e concreto. Le persone privilegiate spesso danno prova di preoccupazione per chi sta peggio di loro, ma si tratta spesso di una preoccupazione generica, e basata su una quasi totale ignoranza della loro reale situazione. Ovviamente vale spesso anche il contrario, almeno quando parliamo non di relazioni intime ma dei contadini che si interessano agli affari di corte o delle persone che leggono le riviste sulle celebrità.

³ Mi rifaccio a una vasta letteratura di teoria femminista,

ma la principale è la «teoria del punto di vista»: i testi principali da consultare qui sono Patricia Hill Collins, Donna Haraway, Sandra Harding e Nancy Hartsock. Cfr. Hartsock 2004 per una valida antologia.

4 La si può definire significatività senza significato. Perdere un braccio in guerra è ovviamente molto significativo; almeno per la persona che dovrà vivere senza un braccio. Ma la rimozione del braccio quasi certamente non è stata un evento significativo: la granata non era diretta proprio contro quel soldato, che per puro caso si è trovato nel posto sbagliato al momento sbagliato. Non c'è alcuna ragione per cui sia stato ferito lui e non altre dieci persone.

5 Non mi è chiarissimo se si tratti di un fenomeno generalizzato o di una caratteristica peculiare del capitalismo.

6 Ovviamente, questo ci riconduce al problema che ho osservato nel capitolo 2; tuttavia, nessuno dirà che la disperazione di un uomo bianco e ricco, che si accorge che la sua vita non ha senso, equivalga alla disperazione di un bambino in Mozambico che muore di una malattia evitabile. Alienazione e oppressione non sono sinonimi. Ma lasciano pensare che da un mondo migliore trarremmo tutti beneficio, ciascuno a suo modo.

7 A dirla tutta, molti poststrutturalisti tendono a guardare con astio anche le totalità immaginarie: una tendenza che

risale alla nozione di «specularità» in Lacan e allo stadio dello specchio, il primo momento in cui il bambino crea un senso unitario del sé, sempre costituito a partire da un oggetto esterno. Lacan definisce «l'immaginario» questa modalità di logica e la giustappone al più maturo «stadio simbolico» che si manifesta con il linguaggio. La tendenza a liquidare come infantili l'immaginario e lo speculare ricorre in tutta l'opera di Lacan. I situazionisti, vedendo lo spettacolo e la forma mercantile come totalità immaginarie, desiderate per compensare l'assenza di un senso di pienezza e comunità nella vita quotidiana, adottano palesemente la stessa logica ma sono sufficientemente legati alla tradizione dialettica per cui l'unità e la completezza sono considerate positive. A iniziare almeno da Deleuze e Guattari, la dialettica e la totalità sono definitivamente rifiutate come valori; il nuovo modello è il sé come fulcro di «flussi». In ogni caso, nella prospettiva qui sviluppata, è facile vedere che tutta questa letteratura prende le mosse da immaginari trascendentali e non immanenti; queste totalità sono considerate autosufficienti, completamente distaccate dal mondo, anziché momenti di un processo di azione o creazione.

8 Ho già sostenuto questa tesi in un libro intitolato *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (Verso una teoria antropologica del valore. La moneta falsa dei nostri stessi sogni, Graeber 2001), capitolo 3.

⁹ O almeno, così ho sostenuto in passato (Graeber 2006).

¹⁰ Il fatto che quasi tutte le figure di spicco coinvolte nella repressione della protesta in America siano diventate «consulenti per la sicurezza» a Baghdad dopo la conquista americana dell'Iraq sembra alquanto significativo. Ovviamente hanno scoperto presto che le solite tattiche non funzionavano contro avversari davvero violenti: capaci per esempio di interagire con i funzionari del Fmi e della Banca mondiale facendoli effettivamente saltare in aria.

¹¹ In breve: è quasi impossibile trovare un film americano precedente agli anni Sessanta in cui l'eroe fosse un poliziotto. La tempistica di questo mutamento appare significativa.

Bibliografia

Abu-Lughod, Janet, et al., *From Urban Village to East Village: The Battle for New York's Lower East Side*, Blackwell, Cambridge 1994.

Ackerman, Seth, *Prattle in Seattle: How Media Coverage Misrepresented the Protest*, in *Globalize This! The Battle Against the World Trade Organization and Corporate Rule*, a cura di Kevin Danaher e Roger Burbach, Common Courage Press, Monore 2000, pp. 59-66.

Agamben, Giorgio, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993 (ed. or. Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Einaudi, Torino 1977).

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998 (ed. or. Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Einaudi, Torino 1995).

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, Verso, London 2006.

Anonimo, *You Can't Blow Up a Social Relationship: the Anarchist Case Against Terrorism*, See Sharp Press Tucson, AZ 1998 (originariamente edito in Australia nel 1979).

- Anonimo, Give Up Activism, «Do or Die», no. 9, 1999, pp. 160-166.
- Arendt, Hannah, The Human Condition, Doubleday Anchor Books, Garden City, New York 1958 (trad. it. Vita activa. La condizione umana, Bompiani, Milano 1964).
- Baker, C. E., Unreasoned Reasonableness: Mandatory Parade Limits and time, Place and Manner Regulations, «Northeastern Law Review», dicembre 1983, pp. 223-245.
- Baker, Paula, The Domestication of Politics: Women and American Political Society, 1780-1920, «American Historical Review», vol. 89, no. 3, Indiana University Press, Bloomington 1984, pp. 620-647.
- Bakhtin, Mikhail, Rabelais and His World, Indiana University Press, Bloomington 1984 (trad. it. L'opera di Rabelais e la cultura popolare, Einaudi, Torino 1979).
- Barakat, Halim, Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality, «British Journal of Sociology», vol. 20, no. 1, London 1969, pp. 1-10.
- Barber, David, «A Fucking White Revolutionary Mass Movement» and Other Fables of Whiteness, with Afterward by Noel Ignatiev, «Race Traitor», no. 12, Dorchester 2001, pp. 4-93.
- Barber, Lucy, Marching on Washington: The Forging of an American Political Tradition, University of

California Press, Berkeley 2002.

Benjamin, Walter, Critique of Violence, in Reflections: Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978 (trad. it. Per la critica della violenza, Alegre, Roma 2010).

Bey, Hakim, T.A.Z: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism, Autonomedia, New York 1991 (trad. it. T.A.Z. Zone temporaneamente autonome, Shake, Milano 1998).

Bey, Hakim, Millennium, Autonomedia, Brooklyn-NY 1996 (trad. it. Millennium: dalle TAZ alla rivoluzione, Shake, Milano 1997).

Beyer-Arnesen, Harald, Direct Action: towards an understanding of a concept, «Anarcho-Syndicalist Review», no. 29, Champaign 2000, pp. 11-14.

Bittner, Egon, Aspects of Police Work, Northeastern University Press, Boston 1990.

Black, Bob, The Abolition of Work, in The Abolition of Work and Other Essays, Loompanics, San Francisco 1986, pp. 17-33 (trad. it. L'abolizione del lavoro, Nautilus, Torino 1992).

Bloch, Maurice, Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?, «Archives Européens de Sociologie», no. 15, Cambridge University Press, Cambridge 1974, pp. 55-81.

Bonanno, Alfredo, Armed Joy, Elephant Editions,

London 1977 (ed. or. *La gioia armata*, Edizioni di Anarchismo, Catania 1977).

Borkenau, Franz, *The Spanish Cockpit: an Eye-Witness Account of the Political and Social Conflicts of the Spanish Civil War*, Faber and Faber, London 1937.

Boski, Joseph, *The Costs of Global Governance: Security and International Meetings Since Wto-Seattle*. Intervento alla «Ciber Conference, Globalization: Governance and Inequality», 31 maggio - 1 giugno 2002.

Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Polity Press, Cambridge 1993.

Brenan, Gerald, *Spanish Labyrinth: An Account of the Social and Political Background of the Civil War*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (trad. it. *Storia della Spagna 1874-1936: le origini sociali e politiche della guerra civile*, Einaudi, Torino 1970).

Bui, Roberto, *Tute Bianche: The Practical Side of Myth Making*, in «Catastrophic times», 2005. Originariamente preparato per il seminario «Semi(o)reistance» a Monaco, 20 ottobre 2001.

Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Blackwell, Oxford 1987 (trad. it. *L'etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*, Lavoro, Roma 1992).

Canetti, Elias, *Crowds and Power*, Straus and Giroux,

New York 1962 (trad. it. *Massa e potere*, Rizzoli, Milano 1972).

Carter, April, *Direct Action and Liberal Democracy*, Routledge and Kegan Paul, London 1973.

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, trad. Kathleen Blamey, Polity Press, Cambridge 1987 (trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995).

Curtis, David Ames (a cura di), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 1991.

Chang, Jen - Bethany, Or - Eloginy, Tharmendran - Tsumura, Emmie - Daniels, Steve - Leroux, Darryl (a cura di), *Resist! A Grassroots Collection of Stories, Poetry, Photos and Analyses from the Quebec City Ftaa Protests and Beyond*, Fernwood Publishing, Halifax 2001.

Christgau, Robert, *Any Old Way You Choose It: Rock and Other Pop Music, 1967-1973*, Cooper Square Press, New York 2000.

Churchill, Ward - Ryan, Mike, *Pacifism as Pathology: Reflections on the Role of Armed Struggle in North America*, Arbeiter Ring, Winnipeg 1998.

Coady, C. A. J., *The Idea of Violence*, «*Journal of Applied Philosophy*», vol. 3, no. 1, 1986, pp. 3-19.

Cohen, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books, Fair Lawn 1957.

- Coletta, Neil L. (a cura di), *Writing From the Red Zone: Voices of the Anti-Globalization Movement*, Del Suego Publications 2001.
- Conway, Janet, *Civil Resistance and the «Diversity of tactics» in the Anti-Globalization Movement: Problems of Violence, Silence, and Solidarity in Activist Politics*, «Osgoode Hall Law Journal», vol. 41, no. 2-3, Toronto 2003, pp. 505-530.
- Cooper, Marc, *Dum Da Dum-Dum*, «Village Voice», New York 16 aprile 1991, pp. 28-33.
- Creveld, Martin Van, *The Transformation of War*, Free Press, New York 1991.
- CrimethInc Ex-Workers Collective, *Days of War, Nights of Love: CrimethInc for Beginners*, CrimethInc, 2000.
- CrimethInc Ex-Workers Collective, *Evasion*, CrimethInc, 2001.
- CrimethInc Ex-Workers Collective, *Recipes for Disaster: An Anarchist Cookbook*, CrimethInc, 2005 (trad. it. *Ricette per il caos. Manuale di resistenza urbana*, Fazi, Roma 2006).
- Davis, Susan G., *Strike Parades and the Politics of Representing Class in Antebellum Philadelphia*, «The Drama Review», vol. 29, no. 3, New York 1985, pp. 106-116.
- Davis, Susan G., *Parades and Power: Street Theatre in Nine-teenth-Century Philadelphia*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

- Day, Richard, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Pluto Press, London 2005.
- De Angelis, Massimo, «Strange Common Places.» Review of Paolo Virno's *A Grammar of the Multitude*, «Mute Magazine», maggio 2004.
- De Angelis, Massimo, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capitalism*, Pluto Press, London 2007.
- Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Buchet/Chastel, Paris 1967 (trad. it. *La società dello spettacolo*, Stampa Alternativa, Roma 1977).
- Dirlik, Arif, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley 1991.
- Dubofsky, Melvyn, *We Shall Be All: A History of the Industrial Workers of the World*, Quadrangle Books, Chicago 1969.
- Duncombe, Stephen, *Stepping off the Sidewalk: Reclaim the Streets/Nyc*, in *From Act up to the Wto: Urban Protest And Community-Building in the Era of Globalization*, a cura di Benjamin Shepard e Ronald Hayduk, Verso, London 2002.
- Duncombe, Stephen, *Dream: Re-imagining Progressive Politics in an Age of Fantasy*, New Press, New York 2007.
- Dupuis-Deri, Francis, *Penser l'action directe des Black Blocs*, «Politix», vol. 17, no. 68, Paris 2004, pp. 79-

- Dupuis-Deri, Francis, *Black Blocs: la liberté et l'égalité se manifestent*, Atelier de Creation Libertaire, Lyon 2005a.
- Dupuis-Deri, Francis, *L'Altermondialisme à l'ombre du Drapeau Noir. L'Anarchie en heritage*, in *L'Altermondialisme en France: la longue histoire d'une nouvelle cause*, sotto la direzione di Éric Agrikoliansky, Oliver Fillieule, Nonna Mayer, Flammarion, Paris 2005b, pp. 199-231.
- Dupuis-Deri, Francis, *Anarchy in Political Philosophy*, «Anarchist Studies», vol. 13, no. 1, 2005c, pp. 8-22.
- Dupuis-Deri, Francis, «Un autre monde est possible». Il existe déjà!, «Horizons Philosophiques», 15 (2), Québec City 2005d, pp. 63-85.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, F. Alcan, Paris 1893 (trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962).
- Durkheim, Émile, *Formes élémentaire de la vie religieuse, le système totémique en Australie*. F. Alcan, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963).
- Ehrenreich, Barbara, *Dancing in the Streets: a History of Collective Joy*, Metropolitan Books, New York 2006.
- Epstein, Barbara, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s*

and 1980s, University of California Press, Berkeley 1991.

Epstein, Barbara, Anarchism and the Anti-Globalization Movement, «Monthly Review», vol. 53, no. 4, New York 2001, pp. 1-14.

Evans, Sara, Personal Politics: the Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left, Knopf, New York 1979.

Evans-Pritchard, E. E., Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford University Press, Oxford 1936 (trad. it. Gli azande. Storia e istituzioni politiche, Jaca Book, Milano 1976).

Evans-Pritchard, E. E., The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford University Press, Oxford 1940 (trad. it. I Nuer. Un'anarchia ordinata, F. Angeli, Milano 1975).

Federici, Silvia, Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation, Autonomedia, New York 2004 (ed. or. Il grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale, Franco Angeli, Milano 1984).

Fair (Fairness and Accuracy In Reporting), Activism Update: New York Times Responds on Inauguration Criticism, comunicato stampa, 22 febbraio 2001.

Filippo, Roy San (a cura di), A New World in Our Hearts: Eight Years of Writings from the Love and Rage

Revolutionary Anarchist Federation, AK Press, Oakland 2003.

Flacks, Richard, Youth and Social Change, Rand McNally, Chicago 1971.

Fletcher, Robert (a cura di), Beyond Resistance? The Future of Freedom, Nova Science Press, New York 2007.

Flynn, Elizabeth Gurley - Smith, Walker - Trautman, William E., Direct Action & Sabotage: Three Classic Iww Pamphlets from the 1910s, Charles Kerr, Chicago 1997.

Freeman, Jo, The Women's Liberation Movement: Its Origins, Structures, and Ideas, in Recent Sociology No. 4: Family, Marriage, and the Struggle of the Sexes, a cura di Hans Peter Dreitzel, pp. 201-216, The Macmillan Co., New York 1971.

Freeman, Jo, The Tyranny of Structurelessness. Prima pubblicazione in «The Second Wave», vol. 2, no. 1, 1972. Ora in Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader, Dark Star Collective, 2002, AK Press, Edinburgh 2008, pp. 54-61.

Gane, Mike, The Radical Sociology of Durkheim and Mauss, Routledge, New York 1992.

Geoghegan, Vincent, Utopianism and Marxism, Methuen, London 1987.

Geyer, R. Felix, Alienation, Ethnicity, and Postmodernism, Greenwood Press, Westport 1996.

- Geyer, R. Felix – Heinz, Walter (a cura di), *Alienation, Society and the Individual: Continuity and Change in Theory and Research*, Transaction Publishers, New Brunswick 1992.
- Graeber, David, *Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe*, «*Comparative Studies in Society and History*», vol. 39, no.4, Ann Arbor 1997, pp. 694-728.
- Graeber, David, *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, New York 2001.
- Graeber, David, *The New Anarchists*, «*New Left Review*», no.13, London 2002, pp. 61-74.
- Graeber, David, *The Globalization Movement and the New Left*, in *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century*, a cura di Stanley Aronowitz e Heather Gautney, Basic Books, New York 2003, pp. 325-338.
- Graeber, David, *The Twilight of Vanguardism*, in *The World Social Forum: Challenging Empires*, a cura di Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar, Peter Waterman, Viveka Foundation, New Delhi 2004a, pp. 329-335.
- Graeber, David, *La sociologie comme science et comme utopie*, in «*Revue du Mauss Semestrielle*», no. 24, «*Une théorie sociologique générale est-elle pensable?*», Paris 2004b, pp. 205-217.
- Graeber, David, *Fragments of an Anarchist*

Anthropology, Prickly Paradigm Series, University of Chicago Press, Chicago 2004c (trad. it. Frammenti di antropologia anarchica, Elèuthera, Milano 2006).

Graeber, David, Azione diretta e anarchismo da Seattle in poi, in Affinità sovversive: i movimenti sociali americani nella guerra globale, a cura di Franco Barchiesi, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 65-144.

Graeber, David, There Never Was a West: or, Democracy Emerges from the Spaces in Between, in Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire, AK Press, Oakland 2007.

Grubic, Andrej, Towards Another Anarchism, in World Social Forum: Challenging Empires, a cura di Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar e Peter Waterman, Vivika Foundation, New Delhi 2004, pp. 35-43.

Guilloud, Stephanie (a cura di), Voices from the Wto: An Anthology of Writings from the People Who Shut Down the World Trade Organization, Olympia, Washington 2000.

Hardt, Michael - Negri, Antonio, The Labor of Dionysus: a critique of the state-form, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994 (trad. it. Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno, Manifestolibri, Roma 1995).

Hardt, Michael - Negri, Antonio, Empire, Harvard University Press, Cambridge-MA 2000 (trad. it. Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, BUR,

Milano 2001).

Hardt, Michael – Negri, Antonio, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004 (trad. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004).

Hartsock, Nancy, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, a cura di Sandra Harding, Routledge, London 2004, pp. 35-53.

Hebdige, Dick, *Subculture, the meaning of style*, Taylor and Francis, London 1979.

Hobsbawm, E.J., *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Pantheon Books, New York 1973.

Holloway, John, *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, London 2002 (trad. it. *Cambiare il mondo senza prendere il potere*, Intra moenia, Napoli 2004).

Jordan, John, *The Art of Necessity: The Subversive Imagination of Anti-Road Protest and Reclaim the Streets*, in *DiY Culture: Party & Protest in Nineties Britain*, a cura di George McKay, Verso, London 1998, pp. 129-151.

Katsiaficas, George, *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Humanities Press,

New Jersey 1997.

Kelley, Robin D.G., *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Boston 2002.

Klein, Naomi, *The Vision Thing*, «The Nation», New York, 10 luglio 2000, p. 347.

Klein, Naomi, *Reclaiming the Commons*, intervento al «Centre for Social Theory & Comparative History», UCLA, aprile 2001.

Kropotkin, Pëtr, *Anarchist Morality*, Freedom Office, London 1898 (trad. it. *La morale anarchica*, Stampa Alternativa, Viterbo 1997).

Kropotkin, Pëtr, *The great French Revolution 1789-1793*, G.P. Putna's Sons, New York 1909.

Kropotkin, Pëtr, *Ethics, Origin and Development* (traduzione autorizzata dal russo di Louis S. Friedland e Joseph R. Piroshnikoff), The Dial Press, New York 1924 (trad. it. *L'etica*, La Fiaccola, Ragusa 1990).

Kropotkin, Pëtr, *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover, New York 1927.

Lahey, George, *Strategy for a Living Revolution*, Grossman Publishers, Philadelphia 1973.

Le Bon, Gustave, *The Crowd, a Study of the Popular Mind*, Macmillan, New York 1921 (trad. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970).

Le Guin, Ursula K., *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia*, Harper & Row, New York 1974 (trad. it. I

reietti dell'altro pianeta, Nord, Milano 1980).

Lincoln, Bruce, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford University Press, New York 1989.

Lord, Albert, *The singer of tales*, Harvard University Press, Cambridge 1960.

Lord, Albert, *Epic singers and oral tradition*, Cornell University Press, Ithaca-NY 1991.

McGerr, Michael E., *The Decline of Popular Politics: The American North, 1865-1928*, Oxford University Press, New York 1988.

McGerr, Michael E., *Political Style and Women's Power, 1830-1930*, «*Journal of American History*», Vol. 77, no. 3, Bloomington 1990 pp. 864-885.

Malatesta, Errico, *The Tragic Bandits*, «*La Société Nouvelle*», anno 19, no. 2, agosto 1913.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia; An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt, Brace and Company, New York 1936 (trad. it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1966).

Manin, Bernard, *On Legitimacy and Political Deliberation*, in *New French Thought: Political Philosophy*, a cura di Mark Lilla, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 186-200.

Mankoff, Milton - Flacks, Richard, *The Changing Social*

Base of the American Student Movement, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», no. 395, London 1971, pp. 55-67.

Martinez, Elizabeth 'Betita', Where Was the Color in Seattle?, «ColorLines», vol. 3, no.1, New York 2000, pp. 5-9.

Mattick, Paul, Jr., Old Left, New Left, What's Left?, «Root & Branch», no. 1, 1970, pp. 15-24.

Mele, Christopher, Selling the Lower East Side: Culture, Real Estate, and Resistance in New York City, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.

Miller, Daniel, Material Culture and Mass Consumption, Basil Blackwell, London 1987.

Miller, Daniel, Acknowledging Consumption: A Review of New Studies, Routledge, London 1995.

Millet, Steve, Technology is Capital: Fifth Estate's critique of the megamachine, in Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age, a cura di Jonathan Purkis e James Bowen, Manchester University Press, Manchester 2004, pp. 46-70.

Makhno, Nestor - Mett, Ida - Arshinov, Piotr - Valevsky, Linsky, The Organizational Platform of the Libertarian Communists, Paris 1926.

Mueller, Tadzio, Empowering Anarchy: Power, Hegemony and Anarchist Strategy, «Anarchist Studies», vol. 11, no. 2, 2003, pp. 122-49.

- Negri, Antonio, *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Bergin & Garvey, South Hadley-MA 1984 (ed. or. *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979).
- Negri, Antonio, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991 (ed. or. *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981).
- Negri, Antonio, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999 (ed. or. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992).
- Neocleous, Mark, *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*, Pluto Press, London 2000.
- Nesbitt, Robert, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York 1966.
- Notes from Nowhere (a cura di), *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anti-Capitalism*, Verso, London 2003.
- Overing, Joanna, *Images of Cannibalism, Death and Domination in a «Nonviolent» Society*, in *The Anthropology of Violence*, a cura di David Riches, Blackwell, Oxford 1986, pp. 86-101.
- Overing, Joanna, *Personal Autonomy and the*

Domestication of the Self in Piaroa Society, in *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*, a cura di Gustav Jahoda e I. M. Lewis, Croom Helm, London 1988, pp. 169-92.

Overing, Joanna, *Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence*, in *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*, a cura di Signe Howell e Roy Willis, Routledge, London 1989, pp. 79-99.

Parry, Adam (a cura di), *The making of Homeric Verse. The collected papers of Milman Parry*, Clarendon Press, Oxford 1971.

Polletta, Francesca, *Freedom is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

Preston, William, *Aliens and Dissenters: Federal Suppression of Radicals, 1903-1933*, University of Illinois Press, Urbana 1994.

Randle, Michael, *Civil Resistance*, Fontana Press, London 1994.

Reinsborough, Patrick, *Decolonizing the Revolutionary Imagination: Values Crisis, the Politics of Reality, and Why There's Going to be a Common-Sense Revolution in this Generation*, in *Globalize Liberation: How to Uproot the System and Build a Better World*, a cura di David Solnit, City Lights Press, San Francisco 2004, pp. 161-212.

- Riches, David, *The Anthropology of Violence*, Blackwell, Oxford 1986.
- Ruckus Society, *Action Preparation and Coordination*, Ruckus Society, 1997a, fotocopia.
- Ruckus Society, *Banner Making Manual*, Ruckus Society, 1997b, fotocopia.
- Ruckus Society, *Scouting Manual*, Ruckus Society, 1997c, fotocopia.
- Savage, Jon, *England's Dreaming: The Sex Pistols and punk rock*, Faber and Faber, London 1991 (trad. it. *Il sogno inglese. Quando i Sex Pistols e il Punk rock diedero alle fiamme il Regno Unito*, Arcana, Roma 2002).
- Schmitt, Richard - Moody, Thomas E. (a cura di), *Alienation and Social Criticism*, Humanities Press, New Jersey 1994.
- Scott, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven 1992 (trad. it. *Il dominio e l'arte della resistenza. I «verbali segreti» dietro la storia ufficiale*, Eleuthera, Milano 2006).
- Shukaitis, Stephen, *Space. Imagination/Rupture, the Cognitive Architecture of Utopian Thought in the Global Justice Movement*, «University of Sussex Journal of Contemporary History», Vol. 8, Brighton

2005, pp. 1-14.

Shukaitis, Stephen – Graeber, David, «Introduction», in *Constituent Imagination: Militant Investigation and Collective Research*, a cura di Stephen Shukaitis, David Graeber ed Erika Biddle, AK Press, Oakland 2007, pp. 11-36.

Smith, Adam, *Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge 1761 (edizione del 2002; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano 1995).

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford 1776 (edizione del 1976; trad. it. *Indagine sulla natura e la causa della ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano 1977).

Solnit, Rebecca, *Field Guide to Getting Lost*, Viking, New York 2005.

Sorel, George, *Réflexions sur la violence*, M. Riveère et cie, Paris 1912 (trad. it. *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Roma-Bari 1974).

Starhawk, *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*, Harper & Row, San Francisco 1987.

Starhawk, *The Fifth Sacred Thing*, Bantam, New York 1993 (trad. it. *La quinta cosa sacra*, TEA, Milano 1996).

Starhawk, *Webs of Power: Notes from the Global*

- Uprising, New Society Publishers, Gabriola, BC 2002.
- Starr, Peter, *Logics of Failed Revolt: French Theory After May '68*, Stanford University Press, Stanford 1995.
- Taussig, Michael, *Walter Benjamin's Grave*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Thomas, Janet, *The Battle in Seattle: The Story Behind and Beyond the WTO Demonstrations*, Fulcrum Publishing, Golden 2000.
- Thompson, E.P., *The moral economy of the English crowd in the eighteenth century*, in *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Merlin, London 1971, pp. 185-258.
- Tobocman, Seth, *War in the Neighborhood: A Graphic Novel*, Autonomedia, Brooklyn-NY 1999.
- Van Deusen, David - Massot, Xavier (a cura di), *The Black Bloc Papers: An Anthology of Primary Texts from the North American Anarchist Black Bloc, 1991-2002, The Battle of Seattle (N30) through Quebec City (A20)*, Black Clover Press, Baltimore 2002.
- Vaneigem, Raoul, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, Paris 1967 (trad. it. *Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni*, Vallecchi, Firenze 1973).
- Vaneigem, Raoul, *Livre des plaisirs*, Encre, Paris 1979 (trad. it. *Il libro dei piaceri*, Arcana, Roma 1980).

- Virno, Paolo, *A Grammar of the Multitude, Semiotext(e)*, New York 2004 (ed. or. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee, Derive/Approdi*, Roma 2003).
- Waddington, P.A.J., *Policing Citizens: Authority and Rights*, University College London Press, London 1999.
- Wieck, David T., «Preface», in Giovanni Baldelli, *Social Anarchism*, Aldine, Chicago 1971.
- Williams, Kristian, *Our Enemies in Blue*, Soft Skull Press, Brooklyn-NY 2004.
- Wolf, Eric, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Harper & Row, New York 1969 (trad. it. *Guerre contadine del ventesimo secolo*, ILI, Milano 1971).
- Zerzan, John, *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia, Brooklyn-NY 1994 (trad. it. *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001).
- Zerzan, John, *Elements of Refusal*, Columbia Alternative Library, Columbia-MO 1999.
- Zerzan, John, *Running on Emptiness: The Pathology of Civilization*, Feral House, Los Angeles 2002 (trad. it. *Senza via di scampo? Riflessioni sulla fine del mondo*, Arcana, Roma 2007).

Sitografia

Acme Collective, «N30 Black Bloc Communiqué»,

< <http://www.infoshop.org/page/Library/n30-black-bloc-communiqué?q=library/n30-black-bloc-communiqué> >, 4 dicembre 1999.

Bookchin, Murray, Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Divide..., < http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archive/box >, 1997.

Conquest, Mary, «Je Me Souviens», < <http://www.forgetmagazine.com/042501.htm> >.

CrimethInc Ex-Workers Collective, Fighting for Our Lives, CrimethInc, disponibile su < <http://www.crimethinc.com/a/fighting> >, 2003.

Elliot, Karen, «Situationism in a Nutshell», Barbelith Webzine, < <http://www.barbelith.com/cgi-bin/articles/00000011.shtml> >, 2001.

Infoshop.org, «Black Blocs for Dummies», < <http://www.infoshop.org/Black-Blocs-for-Dummies> >, 2000.

Sommario

Introduzione

L'alfabeto della protesta. Azione diretta, anarchismo, democrazia diretta

Ritratto di attivista

Prove di rivoluzione

Quando e come la rivoluzione

Comunicare la protesta

Contro lo Stato

Bibliografia

Indice

Cover	2
Abstract	3
David Graeber	4
Frontespizio	6
Copyright	7
Introduzione	8
L'alfabeto della protesta. Azione diretta, anarchismo, democrazia diretta	28
Ritratto di attivista	106
Prove di rivoluzione	207
Quando e come la rivoluzione	352
Comunicare la protesta	501
Contro lo Stato	647
Bibliografia	709
Sommario	733