

I QUADERNI
DEL CENTRO STUDI LIBERTARI



**IL MONDO CAMBIA:
COM'È CAMBIATO L'ANARCHISMO?
CONVERGENZE E DIVERGENZE**

Presentazione	3
<i>di Francesco Codello</i>	
Un'identità ferma e un terreno cangiante	5
<i>di Eduardo Colombo</i>	
L'anarchismo che verrà	21
<i>di Tomás Ibáñez</i>	
Riflessioni sulla degenerazione dello Stato	30
<i>di Antonio Senta</i>	
Le teorie dell'anarchismo di Colombo e Ibáñez: convergenze e divergenze	34
<i>di Devis Colombo</i>	
Communicating autonomy: Un percorso iconografico - il linguaggio di "Anarchy"	39
<i>a cura di Sara Marchesi</i>	



Redazione: il collettivo del Centro studi libertari/
Archivio Giuseppe Pinelli
Ricerca iconografica: Sara Marchesi

Presentazione

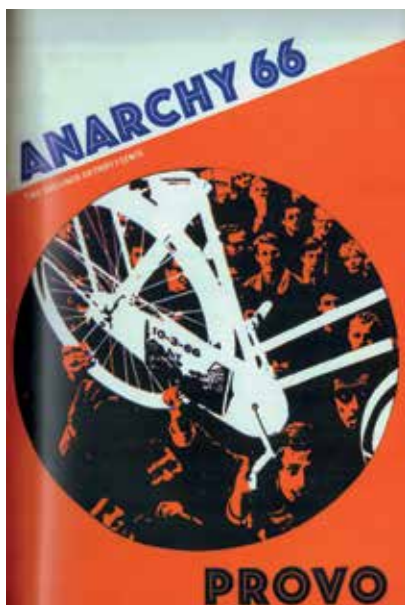
di Francesco Codello

Nei giorni 7-8 maggio 2016, all'Ateneo degli Imperfetti a Marghera (VE), organizzato dal Centro studi libertari di Milano e dal Laboratorio libertario di Marghera, si è svolto un seminario sul tema: *Il mondo cambia: come è cambiato l'anarchismo? Convergenze e divergenze*. Volutamente e continuativamente gli argomenti affrontati si collegano a quelli precedentemente affrontati (il 4 e il 5 luglio 2009) su *Anarchismo, postanarchismo e neoanarchismo nel ventunesimo secolo*, organizzato dai medesimi soggetti, sempre nell'accogliente sede dell'Ateneo degli Imperfetti. Nel 2009 il seminario si era svolto a partire dalle relazioni di Vivien García e Tomás Ibáñez ed era stato introdotto e coordinato da Salvo Vaccaro (vedi Bollettino Archivio Pinelli, numero speciale 34). Quest'ultimo incontro invece ha visto svilupparsi il confronto a partire da due relazioni, una di Tomás Ibáñez e l'altra di Eduardo Colombo, che hanno cercato di mettere a fuoco la relazione esistente tra cambiamento della società e possibili mutamenti dell'anarchismo. Il programma si è articolato in una prima parte (sabato pomeriggio), caratterizzata dall'introduzione generale ai lavori di Elis Fraccaro e dalle due relazioni principali, e in una seconda parte (domenica mattina) in cui sono intervenuti Devis Colombo e Antonio Senta che hanno riassunto le tesi principali sostenute dai due relatori e offerto ulteriori spunti per la discussione e l'approfondimento. Anche se è stato fortemente influenzato da eventi storici precedenti che ne hanno definito le caratteristiche (come il pensiero illuminista, la Rivoluzione francese e lo stesso radicalismo inglese del diciassettesimo secolo...), l'anarchismo si costituisce e si sviluppa in un preciso periodo della storia occidentale, affermazione che necessita di un primo chiarimento. Non avendo per principio un centro che ne definisca un'ortodossia, l'anarchismo è composto da numerose tendenze e opinioni: sociali, individualiste, educazioniste, insurrezionaliste, ecologiche, municipaliste, primitiviste, ecc. Le due relazioni presentate al seminario si sono concentrate in parte sul suo tronco storico sociale, operaio e rivoluzionario, e in parte su ciò che costituisce la sua specificità in quanto fenomeno politico. L'origine dell'anarchismo come movimento sociale è vincolata all'emergere della società industriale ed è più esattamente radicata nel conflitto che divide la Prima Internazionale. A partire da tale contesto, quali sono le idee che definiscono l'anarchismo? La riflessione, dopo un breve *excursus* storico sul diciannovesimo e sul ventesimo secolo, si è sviluppata prendendo in considerazione

i cambiamenti strutturali della società – con particolare attenzione al capitalismo e alle tecnologie dominanti – e delle classi subalterne. Per arrivare ai cambiamenti epistemologici degli anni Sessanta e al consolidarsi del neoliberismo, i cui contenuti di base vengono elaborati già negli anni Trenta del Novecento. Più in dettaglio, Tomás Ibañez ha riflettuto sulla specificità dell'anarchismo e la sua evoluzione; sulla mutazione del capitalismo e la rivoluzione tecnologica; sul mondo attuale e l'anarchismo contemporaneo; sulle tendenze evolutive. Mentre Eduardo Colombo ha elaborato una critica del postanarchismo (e del post-strutturalismo) e della perdita di centralità della questione sociale

come portato dell'ecologia politica. Lo scambio di opinioni, anche controverse, tra i relatori e tra tutti i partecipanti ha costituito il momento cruciale di questa riflessione collettiva e gli interventi che si sono succeduti hanno affrontato diverse questioni che restano tutt'ora aperte. Qui di seguito vengono pubblicate le due relazioni, di Colombo e Ibañez, e i due interventi di Devis Colombo e Antonio Senta.

Doveroso ringraziare i compagni e le compagne dell'Ateneo degli Imperfetti per il grande ed efficiente lavoro organizzativo e per la consolidata capacità di creare in ogni occasione di confronto e di dibattito un clima di convivialità e di accoglienza decisamente autentici e gratificanti.



“Anarchy” 66, agosto 1966, progetto grafico di Ed van der Elsken e Koen Wessing



“Anarchy” 89, luglio 1968, progetto grafico di Rufus Segar, fotografia di Eliane Barrault.

Un'identità ferma e un terreno cangiante

di *Eduardo Colombo*

Noi ci dichiariamo nemici di ogni governo, di ogni potere dello Stato, nemici di un'organizzazione statale in generale, [...] e per questo ci chiamano anarchici. Noi non protestiamo contro questa definizione perché siamo realmente nemici di ogni autorità¹.

Michail Bakunin

Coloro che ai giorni nostri si autodefiniscono postmoderni soffrono di un'insana apprensione quando si parla di Illuminismo. Lo accusano di universalizzare, o meglio di assolutizzare la Ragione, di fare del soggetto una sostanza e dell'identità un'essenza, senza voler vedere che, avendo fondato la propria concezione sullo "spirito critico", sulla ragione umana, esso stesso ne aveva postulato la variabilità e la relativa indeterminatezza. "Identità", per esempio, è un termine che deriva dal latino *idem*, "lo stesso". Voltaire affermava che "identità" indica "la medesima

cosa", e coniò un neologismo in francese: la *mêmeté*, la "medesimità". *Idem* è quell'identità che viene registrata nel prontuario poliziesco (nelle schede di questura), invariabile, la stessa dalla nascita alla tomba. Jean Valjean, nella maturità della sua vita, non è più il galeotto (*bagnard*) di una volta, ma Javert perseguita il medesimo soggetto. E tuttavia, pensa Voltaire, con il passare del tempo a un individuo non rimane alcuna delle parti che costituivano il suo corpo nell'infanzia, e se perde la memoria non ricorderà neppure le trasformazioni della propria identità nel corso della sua stessa vita. Siamo come un fiume, ragiona François-Marie Arouet, che rimane lo stesso per il suo letto, i suoi argini, la sua fonte, ma le cui acque, che ne costituiscono l'essenza, mutano di continuo². Allo stesso modo, l'identità umana non è mai immediata, non è un'identità sostanziale, strutturale, immobile nel tempo; essa è un'identità riflessa, costruita, storica, relazionale, è un'unificazione che va facendosi, che avviene, e che rappresenta la garanzia dell'autonomia del soggetto.

L'anarchismo, in quanto idea vivente, in quanto movimento sociale e come qualunque attività umana, esiste nella durevolezza, nel tempo, nella storia. Essendo perseguitato

da chi comanda, la polizia indaga costantemente su chi forma questa identità sovversiva, questa fonte di disturbo pericolosa per l'ordine sociale. Gli anarchici sono coloro che sostengono questa idea, coloro che costituiscono questo movimento. Bisognerà dunque sapere in che modo l'anarchismo si definisce, si identifica o si costruisce.

Se riconosciamo una continuità tra l'anarchismo di oggi e quello del 1872, è perché di quest'ultimo vi è qualcosa che persiste, sebbene nessuno degli uomini o delle donne che anticamente formarono quel movimento rivoluzionario rimanga oggi ancora in vita. Persiste, in altri termini, ciò che è proprio dell'anarchismo, la sua specificità, nella misura in cui è nelle idee e nelle azioni che questa *entità* di cui parliamo, l'anarchismo, assume e costruisce la sua *identità*.

Anarchismo e nascita del movimento operaio

Partiamo allora da una premessa: non occorre andare a cercare agli albori dei tempi un'idea "anarchica" che si dispiega nella storia e che si esprime in ogni atto di disobbedienza, ribellione o insurrezione. All'origine, esistono solo eterogeneità e indeterminatezza. Le idee nascono dall'azione umana e sono direttamente legate al contesto che le determina. Ma esse continuano a esistere anche quando la situazione storica è cambiata, e con il passare dei secoli alcune di queste

idee si trasformano in valori. Figlie del conflitto, concepite generalmente in mezzo alla sofferenza e alla lotta, rappresentano il materiale e gli strumenti che in altre circostanze, sorte necessariamente nel divenire dei gruppi umani, si congiungono, si coordinano, formano nuovi paradigmi, riappaiono come figure diverse e servono nuovamente per dare voce all'inedito, a ciò che non era mai stato prima e che ora sta venendo in essere.

Negli anni immediatamente seguenti la Comune di Parigi del 1871, inizia a svilupparsi una concezione dell'anarchia sostenuta da un movimento sociale che a essa si richiama e che si organizza con l'obiettivo di produrre un cambiamento rivoluzionario della società. La parola "anarchia", comunque, aveva già abbandonato la sua classica accezione peggiorativa di disordine e sedizione, o meglio, accanto a quell'accezione aveva cominciato a configurarsi, sotto lo stesso epiteto, non proprio una dottrina precisa, ma quanto meno un sistema di pensiero o un insieme di idee e di desideri coagulati attorno alla negazione dello Stato, del governo e di tutte le autorità, come ha segnalato Claude Harmel³. Nel 1840, Proudhon pubblica *Che cos'è la proprietà?*, dove annota: "La proprietà e l'autorità sono minacciate di rovina dall'origine del mondo [...] e così come l'uomo ricerca la giustizia nell'uguaglianza, la società aspira all'ordine nell'anarchia"⁴.

Con la Rivoluzione del febbraio

1848, l'anarchia in quanto organizzazione positiva della società acquisisce maggior consistenza. La "questione sociale" ritorna, come nel 1793, non solo come problema economico, ma anche e soprattutto come dimensione politica, e il suo soffio aleggia su molteplici pensatori socialisti: Étienne Cabet, Louis Blanc, Flora Tristan, ecc. "Per diversi anni la borghesia conservatrice si è gloriata del fatto che i lavoratori fossero immuni alle provocazioni di questi innovatori; il 1848 ha dimostrato che si era sbagliata", constata Proudhon in *La capacità politica delle classi operaie* (1865)⁵. Joseph Déjacque, imprigionato dopo le giornate di giugno, quando il popolo operaio di Parigi fu massacrato dalle truppe di Cavagnac⁶, dopo la sua liberazione va in esilio prima a Londra e più tardi a New York. Déjacque firma il manifesto inaugurale dell'International Association del 1855, ed è l'inventore del neologismo "libertario", che utilizza come titolo per il suo periodico "Le Libéraire, journal du mouvement social", pubblicato a New York a partire dal 1858.

L'esilio ampliò la coscienza rivoluzionaria della classe operaia. I rifugiati politici di differenti paesi europei si trovarono riuniti a Londra alla metà del diciannovesimo secolo, e in quelle condizioni, com'è stato correttamente evidenziato, impararono rapidamente a riconoscere, meglio che la polizia di Napoleone III, la differenza esistente

tra un repubblicano borghese e un socialista rivoluzionario. A un certo punto, un gruppo di questi proscritti si stacca e fonda nel 1852 la Comune Rivoluzionaria, un gruppo che giocherà un ruolo decisivo nella creazione, sempre a Londra, dell'International Association (1855-1859). Tale associazione, composta di rifugiati francesi, polacchi, tedeschi, unitamente a cartisti inglesi, può essere considerata la prima organizzazione internazionale di carattere proletario e socialista. In un manifesto del 1858, essa dichiara la sua opposizione al repubblicanesimo borghese e alla collaborazione di classe. Ed è sempre quest'ultima a costituire l'anello finale, il più importante, di quella catena di manifestazioni internazionali che si susseguirono nei trent'anni che precedettero la fondazione della Prima Internazionale⁷.

La solidarietà proletaria, di classe, che scavalca le frontiere nazionali, si converte in un tratto costitutivo del movimento operaio. Quando nel 1864 nasce l'Associazione Internazionale dei Lavoratori (AIL), che si è convenuto di chiamare Prima Internazionale, l'elaborazione delle idee e delle forme di lotta per l'emancipazione umana aveva già acquisito una certa solidità, e nei suoi primi quattro congressi l'AIL poteva abbozzare le basi dell'azione rivoluzionaria del proletariato in vista della costruzione di un regime sociale più libero ed egualitario.

Perseguitata da tutti i governi europei, annientata in Francia con la sanguinosa repressione della Comune, l'Internazionale dovette affrontare anche un conflitto interno – in un primo momento sotterraneo, ma in seguito, dopo la Conferenza di Londra del settembre 1871, esplicito – tra quanti sostenevano l'autonomia dell'azione rivoluzionaria della classe operaia e quanti pretendevano di assoggettarla a un partito

politico votato alla conquista del potere istituzionale dello Stato⁸. Gli internazionalisti federalisti, i cosiddetti “anarchici”, si incontrarono a Saint-Imier⁹ immediatamente dopo il Congresso dell’Aja, e fondarono il ramo antiautoritario dell’Internazionale, formulando le idee centrali, o i tratti caratteristici, dell’identità dell’anarchismo. L’internazionalismo, la non collaborazione di classe (con il suo corollario, l’azione diretta), l’opposizione alla proprietà privata già configuravano una posizione collettivamente accettata alla quale il Congresso aggiunse esplicitamente l’autonomia delle federazioni, autonomia che comprende la sovranità delle assemblee primarie, e la critica del principio di maggioranza. Il Congresso di Saint-Imier si concludeva con una risoluzione emblematica – che definiva tutto l’anarchismo, di pari passo con la soppressione della proprietà privata¹⁰ – la quale postulava “l’abolizione di ogni potere politico come primo dovere del proletariato”¹¹, ossia la distruzione dello Stato.

Analizzato in questo modo, l’anarchismo si sviluppa in seno ai profondi cambiamenti strutturali legati alle turbolenze prodotte dal macchinismo e più in generale dalla Rivoluzione industriale, dall’espansione commerciale, dall’accelerazione della pratica delle “recinzioni” (*enclosures*). Questa violenta mutazione di una società ancora profondamente agricola e

artigiana, che comincia in Inghilterra alla fine del diciottesimo secolo e in Francia nel diciannovesimo secolo, dà vita a una classe operaia urbana immersa nella miseria e ritenuta dalla borghesia una classe pericolosa: “La più prolifica incubatrice d’ogni sorta di malfattori”¹². Ai margini delle possibilità di consumo e della partecipazione politica, i primi anni di esistenza del proletariato trascorrono all’ombra del patibolo: “La legge schiaccia il povero e il ricco fa la legge”. Come evidenzia Edward Thompson, “la più grave infrazione contro la proprietà era non averne alcuna”¹³.

In queste condizioni, i movimenti di resistenza prendono necessariamente la via dell’azione diretta, e la repressione governativa applica la pena di morte agli attacchi alla proprietà e agli atti insurrezionali. Per citare un esempio tra i tanti, parliamo dei luddisti inglesi, un movimento che distruggeva i macchinari sviluppatosi tra il 1811 e il 1813. Il 13 gennaio 1813 furono giustiziati tre operai, condannati a morte dal tribunale di York. Tre giorni dopo ne salivano sul patibolo altri quindici.

I Canut, operai dei setifici di Lione, si sollevano nel 1831 e poi ancora nel 1834. Il 9 aprile del 1834 l’esercito occupa il centro della città, mentre nella parte alta gli operai organizzano la difesa della zona conosciuta come la Croix Rousse. “Un migliaio d’insorti contro 12.000 militari”. Il 14 aprile, dopo una resistenza incarnata dalla barricata

delle Gloriettes, la Croix Rousse cade in mano all'esercito. Negli stessi giorni Adolphe Thiers, ministro dell'Interno, affoga nel sangue la sollevazione di Parigi¹⁴.

Durante questo periodo in cui prende corpo il movimento anarchico, a grandi linee tra il 1830 e la nascita dell'Internazionale antiautoritaria, i cambiamenti tecnologici e sociologici acuiscono i conflitti sociali, accentuando lo sfruttamento e l'oppressione delle classi non possidenti, e suscitando di conseguenza movimenti di resistenza e una forte rivitalizzazione dell'immaginario rivoluzionario. L'anarchismo, proponendo di abbandonare il tradizionale paradigma basato sulla coercizione e sul dominio, giusto e necessario,



"Anarchy" 95, gennaio 1969, progetto grafico di Rufus Segar.

detenuto intrinsecamente da una élite oppure delegato da Dio o dal popolo, crea per la prima volta nella storia secolare una nuova concezione dell'organizzazione socio-politica della società umana.

Ogni creazione umana nasce in un qualche luogo, prima di abbracciare il mondo.

L'onda lunga della Storia

Bisogna riconoscere, a ogni modo, che coloro che lottano qui e ora, sempre in situazioni inedite, lo fanno calcando un terreno già lavorato dalle generazioni precedenti ed ereditando gli strumenti ideologici costruiti faticosamente in altri contesti e a volte in altri territori. L'immagine dell'anarchia affonda le sue radici nelle insurrezioni del tardo Medioevo, impregnate dall'illusione di un "millennio egualitario". Nel quattordicesimo secolo l'eresia del Libero Spirito si estende in Europa e si potrà definire – ci dice il suo storico – come un "anarchismo quasi mistico", dato che rivendicava "una libertà tanto audace, tanto assoluta, che equivaleva a un rifiuto totale di tutte le costrizioni e di tutte le limitazioni. I suoi seguaci possono essere considerati come lontani avi di Bakunin e Nietzsche"¹⁵. Il suo estremo individualismo, quando l'occasione lo richiedeva, li trasformava in ardenti rivoluzionari.

Un secolo più tardi, un gruppo di Fratelli del Libero Spirito originari della Piccardia, storica regione della Francia settentrionale, esercitò un'importante influenza sui Taboriti insorti in Boemia. Nella Praga del 1400 c'erano solo salari da fame, ed è tra i poveri della città e tra la grande massa contadina che si sviluppò la rivolta taborita. Quest'ala radicale del movimento hussita rivendicava il diritto di ogni individuo a interpretare le Scritture secondo le proprie intuizioni, rifiutava i riti e si ribellava

contro l'istituzione della pena di morte¹⁶. Dovranno passare più di tre secoli prima che, grazie all'influenza dello spirito dell'*Encyclopédie*, arma da guerra contro il dispotismo rafforzata dal sorgere dell'ateismo¹⁷, la secolarizzazione delle coscienze depositi nelle sole mani degli esseri umani la responsabilità di cambiare il mondo.

Alcune idee di fondo dell'anarchismo vengono così riformulate durante la Grande Rivoluzione con l'aiuto della plebe. Il movimento sezionario e la sua punta di lancia, gli *Enragés* (Arrabbiati), pongono finalmente in primo piano il problema della redistribuzione del prodotto del lavoro e la necessità del "livellamento dei ranghi e degli averi". Appena iniziata la rivoluzione, nel novembre del 1789, l'assemblea dei Cordeliers chiede che i delegati o i "rappresentanti" eletti si sottomettano al mandato espresso dai propri elettori. Per la stragrande maggioranza delle sezioni di Parigi, la "sovranità del popolo" si esprime all'interno delle assemblee primarie, abbozzando in questo modo una prima critica del sistema rappresentativo.

Se ci collochiamo nel processo sociale che potremmo chiamare "l'onda lunga della Storia", si può constatare come la *libertà* soggiogata alla rivolta avesse sofferto un lungo periodo di repressione con l'egemonia politico-religiosa del cristianesimo, il quale aveva occultato ogni dottrina che riconoscesse nel popolo la sorgente del potere politico, obbligando i

suoi sostenitori a condurre una vita sotterranea e impedendo ogni manifestazione pubblica di tale idea fino alla fine del tredicesimo secolo¹⁸.

Una nuova visione della vita politica aveva iniziato a svilupparsi grazie al conflitto che nel dodicesimo secolo opponeva le città ricche del Nord Italia al Sacro Romano Impero Germanico e al Papato, presso cui avevano cercato protezione.

Questo doppio conflitto portò le città lombarde e toscane coinvolte a cercare la loro indipendenza e a forgiare le armi intellettuali che permetteranno loro di legittimare la propria libertà proclamando, in maniera francamente sovversiva per il mondo medievale, l'istituzione di repubbliche governate da consoli con mandato annuale.

La tradizione umanista trovava poi nuovo slancio con la resistenza di Firenze ai duchi di Milano, i quali erano riusciti a sottomettere quasi tutte le città libere della regione, e dall'inizio del quindicesimo secolo, gli scritti politici e sediziosi iniziavano a divulgare una ricca retorica del *vivere libero*.

Tali città indipendenti, o repubbliche, si consideravano libere dal giogo imposto da una potenza superiore come l'Impero o la Santa Sede e rivendicavano di conseguenza il diritto ad autogovernarsi. Gli autori umanisti difendevano la concezione latina per la quale tutto ciò che si trova sotto una giurisdizione esterna non è libero, anche se quest'ultima è poco presente e lascia fare. Da ciò consegue che nella *Cité*, nella

comunità o nello Stato libero, la capacità di decidere, l'autorità (*potestas*) o potere politico, risiede nella totalità del popolo riunito. Gli scolastici spagnoli del sedicesimo secolo, che intendevano salvaguardare gelosamente le prerogative ecclesiastiche di fronte all'espansione dell'assolutismo monarchico, aggiunsero il loro tributo alla difesa della sovranità popolare. Domingo de Soto, filosofo e teologo domenicano, per esempio, afferma nel suo libro *De Justitia et Jure*, scritto nel 1556, che “i re e i principi sono creati dal Popolo, che trasferisce loro *imperium* e *potestas*”¹⁹. Similmente, Martín de Azpilcueta, noto anche come Doctor Navarrus, in una conferenza pubblica del 1528 all'Università di Salamanca aveva osservato che “il regno non è del re ma della comunità, e il potere regio stesso non appartiene per diritto naturale al re ma alla comunità, la quale pertanto non può privarsene mai per intero”²⁰.

La problematica della libertà riemerge violenta e aspra nelle dispute appassionate della metà del diciassettesimo secolo, durante la prima Rivoluzione inglese, quando il parlamento sembrava avesse avuto la meglio sul re. Tutti i valori di una società gerarchica furono messi in discussione dal radicalismo eretico “degli uomini senza padrone”²¹, e un importante numero di scrittori e panflettisti ripresero l'idea che il popolo è la fonte e la causa del potere. “Il potere che hanno i principi è secondario e derivato”,

scrive Henry Parker nel 1642, mentre John Milton, nel 1644, pubblica il suo famoso opuscolo *Areopagitica: Un intervento sulla libertà della stampa non autorizzata*.

Per questa tendenza dell'umanesimo, definita “neoromana” da Quentin Skinner, “uno Stato libero è una comunità nella quale le azioni del corpo politico sono determinate dalla volontà congiunta dei suoi membri”²². Skinner sottolinea come tale concettualizzazione evidenzi una forte vicinanza alla “teoria politica radicale della Riforma secondo la quale lo stato di libertà è la condizione naturale dell'umanità”²³. Per i neoromani, come per gli antichi greci e latini, vivere liberi richiede di non sottostare al dominio di un potere arbitrario. La sola esistenza di un tale potere, e non il suo esercizio, è ciò che ci trasforma in schiavi.

Tuttavia, l'impianto durevole del liberalismo ha scavalcato il discorso umanista, che si focalizzava sulla libertà individuale e collettiva nei confronti dell'obbligo politico, spostandosi verso un altro centro di gravità, quello dell'individuo isolato e dell'esercizio della sua volontà. Le teorie del contratto sociale, pretendendo di dare una legittimità allo Stato moderno, hanno collocato l'ipotetica “libertà naturale” all'interno di un singolo individuo in lotta con gli altri individui. Tali individui devono rinunciare alla loro libertà per formare un corpo politico o società “artificiale” dipendente dal potere politico che la incarna. La razionalità hobbesiana obbliga quindi a riconoscere che lo schiavo sottomesso con la forza, che non ha rinunciato alla propria libertà naturale, ha il diritto di uccidere chi lo opprime, non però “l'uomo libero”, che ha accettato liberamente, per convenzione, l'obbligo di agire secondo la volontà del *rapresentante* di tutti, al quale ciascuno ha trasferito la propria libertà. La libertà liberale

del cittadino si riduce così alla libertà negativa del non essere limitato nella propria volontà o libertà privata²⁴. Molte volte si è indicata la doppia radice democratica e liberale dell'anarchismo, come hanno per esempio fatto Rudolf Rocker in *Nazionalismo e cultura*²⁵ o Nicolas Walter nel suo saggio *Lo que creen los anarquistas*²⁶, il cui sottotitolo è appunto *Liberalismo y socialismo*. Tuttavia, personalmente ritengo che la libertà anarchica sia totalmente aliena ai principi del liberalismo e incompatibile con qualsiasi contaminazione di tal specie. Bakunin inizia le pagine raccolte e conosciute con il titolo di *Dio e lo Stato* criticando i dottrinari liberali: "Sono e si chiamano liberali perché accettano la libertà individuale come

inizio e fine della loro teoria"²⁷. E infatti pretendono che sia precedente a ogni società e non un prodotto storico, una creazione collettiva. La dottrina liberale ritiene, come conseguenza di questa premessa, che gli individui debbano abbandonare la loro libertà primitiva e la loro indipendenza, mentre al contrario la concezione materialista, scrive ancora Bakunin, ritiene che "la società, lontana da restringerla e limitarla, crea la libertà degli individui umani"²⁸.

L'individualismo possidente o proprietario del liberalismo vede la libertà come *indipendenza* condizionata e ristretta dalla libertà degli altri e riconosce nello Stato, per minimo che sia, la protezione necessaria dei beni e della sicurezza del cittadino. La centralità dell'individuo, responsabile delle proprie azioni, nell'anarchismo comunista, collettivista o individualista, è la conseguenza del riconoscimento della libertà come *autonomia* tanto del soggetto come della società; il che porta necessariamente a una posizione rivoluzionaria all'interno di una società gerarchica. La lontana connessione dell'anarchismo moderno con il radicalismo inglese del diciassettesimo secolo è umanistica e non liberale.

Dopo Chicago

Non appena si conclude l'ultimo congresso della Prima Internazionale antiautoritaria (Verviers, 1877), nuove sezioni chiedono di aderire



"Anarchy" 86, aprile 1968, progetto grafico di J. T., altro probabile acronimo di Colin Ward.

da varie parti del globo, come quelle dell'Uruguay, dell'Argentina e del Messico. Lo sciopero del 1° maggio a Chicago (Haymarket Square, 1886) e le lotte susseguenti per le otto ore di lavoro rilanciano l'anarchismo nelle lotte operaie un po' in tutto il mondo, spingendosi fino alla prima metà del ventesimo secolo.

Nel 1905, negli Stati Uniti, viene fondata la IWW; nello stesso anno la FORA (in Argentina) si dichiara anarco-comunista, come farà la CNT (in Spagna) durante il Congresso de la Comedia nel 1919. La CGT francese adotta il sindacalismo rivoluzionario con la Carta d'Amiens. Seguono l'USI (in Italia), la SAC (in Svezia), la CGT (in Messico, dove scoppia la Rivoluzione messicana), e tante altre. La guerra del 1914 blocca però le speranze rivoluzionarie in Europa, prima che la Rivoluzione russa ne susciti di nuove. Speranze che però vengono rapidamente dissipate quando iniziano a erigersi i nuovi sistemi totalitari, cosa che obbliga gli anarchici a combattere, già dal 1918, contro il potere bolscevico (in aprile c'è l'attacco della Čeka contro gli anarchici di Mosca), e dal 1920 contro il fascismo in Italia. Tra il 1918 e il 1921 in Ucraina si dispiega la lotta dell'Armata Nera, la cosiddetta *machnovščina*, all'inizio contro le forze della borghesia nazionalista di Symon Petljura; poi contro gli eserciti bianchi di Anton Denikin e di Pëtr Wrangel; e infine contro l'Armata Rossa, che era stata per un periodo suo alleato tattico. E anche Kronstadt si solleva a partire

dai primi mesi del 1921, perché i marinai e gli operai della Flotta del Baltico vogliono ripristinare la "libertà dei soviet".

L'anarchismo, approdato in Estremo Oriente dai porti di Macao e di Manila, sebbene distrutto in Giappone riesce ad assestarsi in Corea. Esiliate in Manciuria a causa dell'invasione giapponese, le organizzazioni anarchiche coreane, tra il 1929 e il 1932, riescono a stabilire a est del fiume Amur una comune socialista libertaria che occupa un territorio di circa 350.000 km². La Comune della Manciuria, o Comune del Fiume Nero, è sopravvissuta per quattro anni in costante lotta contro l'esercito imperiale giapponese, le truppe nazionaliste e comuniste cinesi e contro l'Armata Rossa. Le forze armate bolsceviche riusciranno infine a penetrare nei loro territori, sequestrando e assassinando i militanti attivi, e ponendo così fine all'esperienza anarchica. L'ultimo episodio si sviluppa, già nel periodo immediatamente precedente la seconda guerra mondiale, in Spagna a partire dal 1936, quando l'anarchismo, nel dare inizio a una rivoluzione sociale, deve affrontare le truppe nazionaliste sostenute dal nazifascismo e difendersi contemporaneamente dal repubblicanesimo borghese e dal comunismo stalinista.

Alla fine del conflitto mondiale, della resistenza e dei "campi", il movimento anarchico si ritrova decimato ed esausto²⁹.

Quel che cambia e quel che rimane

Il panorama di devastazione e desolazione lasciato dalla seconda guerra mondiale e la ricostruzione dei paesi europei durante la Guerra Fredda producono nuovi cambiamenti socio-politici, riconfigurando le relazioni tra condizioni sociali, eventi e attori. Nei paesi industrializzati, fundamentalmente, si assiste

a importanti trasformazioni interne delle classi sociali nella loro struttura e nella forma stessa della loro rappresentazione collettiva.

In particolare, i contorni della classe operaia vengono erosi dallo sviluppo del settore terziario, dall'evoluzione riformista del sindacalismo, insabbiato dalla collaborazione tra classi, cui si affiancano un miglioramento del livello di vita, segnato da una certa partecipazione al consumo di beni e di immagini, e la generalizzata illusione della rappresentanza politica. Il proletariato militante sembra aver concluso il suo ciclo. E l'anarchismo perde spazi per via della liquefazione della propria base.

Tuttavia, se il capitalismo avanzato e il neoliberismo trionfante riescono a ridisegnare i confini delle classi sfruttate, non riescono assolutamente ad annullare il conflitto costitutivo della lotta di classe che oppone i potenti, coloro che possiedono il capitale e il potere decisionale, e gli sfruttati, coloro che producono il lavoro e subiscono il dominio.

In un vecchio articolo degli anni Settanta³⁰, facevamo riferimento a questa situazione denominandola "integrazione immaginaria del proletariato", non nel senso di "illusoria", ma nel senso che essa si integra nella rappresentazione collettiva della società, ovvero nell'immaginario sociale dominante. Nel più generale campo epistemologico possiamo distinguere, o riconoscere, ciò che è implicito nelle scienze e nella tecnica, nei

dogmi religiosi o secolari, nelle forme di pensare o di sentire, ovvero ciò che costituisce, senza essere necessariamente represso o incosciente, le condizioni e gli *a priori* del discorso sociale dominante. Questa sotto-struttura – che con le parole di Michel Foucault potremmo chiamare *l'épistémè*, l'episteme – non è presente nella coscienza immediata, eppure determina ciò che la maggioranza crede o pensa. Così, l'episteme funziona come uno zoccolo di enunciazione grazie al quale un discorso – una teoria, una filosofia, un'ideologia sociale – diventa udibile nell'ambito pubblico. La "filosofia" della Modernità, messa in discussione dalla critica interna delle cosiddette *théories du soupçon* (teorie del sospetto: Nietzsche, Marx, Freud, secondo Ricœur), comincia a soffrire già da prima dell'ultima guerra mondiale di alcuni effetti collaterali, che le procurano, senza volerlo, le denunce sulla massificazione della società provenienti da parte aristocratica³¹, democratica o perfino socialista. Nel proporsi come denunce descrittive di un'evoluzione negativa della società occidentale, esse hanno contribuito a screditare il soggetto-agente responsabile dei suoi atti. Dopo il conflitto mondiale, e nonostante alcuni sussulti come le insurrezioni occorse in alcuni paesi dell'Est (Berlino 1953 e Budapest 1956) o il movimento del Maggio '68, andrà sempre più affermandosi, all'inizio silenziosamente e surrettiziamente,

un processo ideologico favorevole all'instaurazione duratura del neoliberalismo. Quello che rappresentava un campanello d'allarme è stato percepito come una realtà, che come tale si è dunque imposta: la realtà dell'uomo perso negli ingranaggi di un sistema che lo reifica e lo calpesta.

La tendenza si rende rapidamente visibile con una raffica di libri provenienti dal Nord America. In breve tempo acquistano grande notorietà, tra gli altri, *La folla solitaria* di David Riesman del 1950, *L'uomo dell'organizzazione* di William H. Whyte, pubblicato nel 1956, e *La fine delle ideologie* di Daniel Bell, che completa il panorama nel 1960³². Su un altro versante epistemologico, lo strutturalismo torna in auge in Francia alla fine degli anni Cinquanta. Generalizzandosi nella cultura universitaria e avvicinandosi a un marxismo che inizia l'elaborazione del proprio lutto, contribuirà fortemente alla caduta del Soggetto di fronte al rilievo conferito a eventi anonimi. Le teorizzazioni strutturaliste francesi e la decostruzione derridiana saranno ben accolte dagli intellettuali nordamericani, che daranno loro una specie di forma unificante sotto il nome di *French Theory*³³. Diventando sempre più inclusiva e predominante con l'epiteto di "postmodernità", nell'ultimo decennio del ventesimo secolo la *French Theory* inventa anche il postanarchismo.

Negli stessi decenni, il movimento anarchico cerca di preservare le

sue esigue forze nelle poche organizzazioni sopravvissute. I primi congressi internazionali dopo il conflitto mondiale si riuniscono a Parigi nel 1948³⁴ e nuovamente nel 1949, con un numero importante di delegazioni³⁵. Da lì in poi l'anarchismo vegeta, fino a quando l'onda degli scioperi e delle occupazioni delle fabbriche, il movimento studentesco e le manifestazioni del Maggio '68 gli rimettono il piede nella staffa, dandogli nuovamente visibilità pubblica. Sono i primi segni di un lento riavvio.

Nel 1974, sul primo numero della rivista "Interrogations" si dichiarava: "Chiaramente, il movimento anarchico si dimostra inferiore alle sue possibilità. Come movimento, cioè come fattore cosciente che interviene nell'evoluzione delle società, ha perso la potenza che aveva mostrato di possedere [...]. Di contro, i temi che gli hanno assicurato la sua originalità per tutto un secolo [...] persistono e assediato ciò che resta d'inquieto, di lucido, nel socialismo". Ora, in pieno ventesimo secolo, possiamo prendere atto del costante sviluppo dell'anarchismo nel corso degli ultimi trent'anni, marcato non solo dalla presenza di gruppi o associazioni praticamente in tutti i paesi, grazie a una grande diffusione culturale, a Internet e all'inesauribile pubblicazione di testi anarchici, di libri e riviste come mai prima, ma anche da una certa appropriazione di temi o posizioni anarchiche, con o senza etichetta, da parte di diversi movimenti di opposizione sociale. E tuttavia, questo non gli risparmia emarginazione e scarso impatto nella vita politica.

Le classi e il discorso

I due fattori che abbiamo segnalato, vale a dire le trasformazioni della relazione tra le classi e le profonde modifiche nell'enunciato del

discorso sociale, secondo il nostro punto di vista entrambe negative per l'anarchia, risultano determinanti per il contesto nel quale agisce attualmente la militanza anarchica. Il riemergere di idee anarchiche interessa principalmente una frangia della società, prevalentemente giovane e più istruita della media, che conta anche su un numero – minoritario, ma sicuramente non trascurabile – di docenti universitari, almeno nei paesi ricchi. Tutte queste caratteristiche sono ben diverse, per non dire opposte, a quelle che definivano la base proletaria dell'anarchismo. Teniamo anche presente che molti di questi cambiamenti corrispondono a modifiche interne alle classi sociali e non sono da attribuire esclusivamente alla disaffezione ideologica della classe operaia. Parallelamente all'evoluzione socio-economica, il progressivo smantellamento della filosofia dei Lumi ha danneggiato alcuni principi rivoluzionari che erano stati duramente costruiti nella lotta contro l'instaurazione dello Stato moderno. Come abbiamo già detto, nel lungo corso della storia il liberalismo ha ritagliato la libertà sulla figura dell'individuo. Nonostante la Rivoluzione francese abbia tentato di correggere in parte questa deriva immettendo la forza olistica della libertà positiva, oggi, a vantaggio del neoliberalismo imperante, i seguaci della postmodernità si accomodano sulle conseguenze di una destituzione del soggetto agente dai propri atti.

Questa rimozione, e ciò che essa porta con sé, introduce l'episteme della nostra epoca, che fungendo da soglia dalla quale un discorso sociale diventa udibile, determina i limiti di ciò che appare possibile e occulta, o screditato, ciò che è incompatibile con questi limiti.

Dopo la metà del secolo scorso, quando si è andata generalizzando la critica – legittima – del soggetto sostanzialista, le teorie strutturaliste hanno sommessamente iniziato a considerare la questione sotto il regime della sottomissione. La riflessione filosofica e storica tradizionale ha mantenuto l'intreccio semantico – denominato “chiasmo del soggetto” – tra le due etimologie latine della parola “soggetto”, che perpetua un gioco di parole: 1. *subjectum* che deriva da *subpositum*, “quello che sta sotto”, e che traduce il greco *hupokeimenon* e 2. *subjectus*, utilizzato nel Medioevo con il senso di *subditus*, soggetto al principe. Nella linea recuperata dalla Modernità, il *soggetto-subjectum* fa riferimento, oltre che al soggetto logico e al soggetto grammaticale, all'essere umano, corpo e psiche, *soggetto-agente* dei suoi atti: azioni e pensieri. Per incontrare l'altra accezione del termine bisogna guardare alla Roma imperiale, alla cristianesimo, alla speculazione teologico-politica, e seguire una “antropologia morale centrata sull'obbedienza come cammino per la salvezza”³⁶. I *soggetti-subjectus* sono *subditi*, soggetti sottomessi all'autorità del principe. Il soggetto

diventa oggetto del potere. Di un potere che con l'evoluzione della società va molto oltre la volontà del principe, e il corpo umano stesso entra a far parte di una "politica di coercizione", di "una meccanica di potere che lo esamina, lo disarticola e lo ricompensa"³⁷.

Quelli che si considerano postmoderni, aggiungendo al soggetto l'aggettivo "sottomesso" vogliono mostrare che il soggetto è un prodotto dipendente, obbediente e sottoposto alla legge dell'inconscio o dello Stato, cioè alla struttura del significato e alle relazioni di potere che lo oggettivizzano in quanto soggetto. Nell'epoca della Modernità, la rottura rivoluzionaria aveva permesso l'emergere di un progetto



"Anarchy" 5, luglio 1961, progetto grafico di Philip Sansom.

che, quantunque ancora non definito, puntava all'autonomia del soggetto e della società. Se seguiamo il cammino della postmodernità, notiamo come una serie di concetti la accompagnino: si privilegia l'"evento" e il suo implicito anonimato (Deleuze), avendo "i grandi discorsi di emancipazione" perso la propria forza legittimante (Lyotard), cosa che ha lasciato orfana l'azione politica riducendola alla sua pura giustificazione locale (Foucault), ha trascinato con sé anche il "progetto", accusato di usurpare il futuro, e ha fatto sì che l'"identità" si esaurisca nel tempo.

Con questi criteri, adottati dal postanarchismo, spariscono le possibilità di pensare una rivoluzione, alla quale questa tendenza ha esplicitamente rinunciato. Disgraziatamente, iniziano a svilupparsi altre linee politiche sostenute al contempo dall'ecologia politica, istituzionale e parlamentare, la quale, focalizzando l'attenzione sulla questione climatica, sull'esaurimento dell'energia fossile, sui pericoli dell'energia atomica e sull'aumento dell'inquinamento di tutte le fonti naturali, tende a cancellare dalla coscienza collettiva l'importanza primordiale della *proprietà privata* dei mezzi di produzione. L'ecologia, trasformata in "foglia di fico" del capitalismo, fa credere che i pericoli comuni ai ricchi e ai poveri siano responsabilità di tutti. Svuotato l'immaginario sociale dalle armi forgiate nei secoli di lotta, la *questione sociale* e la *rivoluzione* sono rinviate a tempi migliori.

L'anarchismo ha costruito la sua forte identità sull'antico percorso di lotte e sofferenze delle classi sfruttate, guidato dai principi di libertà e uguaglianza degli esseri umani. Nella situazione attuale, essendo venuti meno la forza e la schiena dell'organizzazione operaia rivoluzionaria, il movimento anarchico risulta disperso in tendenze che trovano maggiore o minore radicamento a seconda dei contesti

locali. In certi luoghi del mondo prospera il “piattaformismo”, in altri suscita maggior attenzione l’“insurrezionalismo”, in altri ancora il radicalismo culturale, e in tutti coesistono le diverse inclinazioni citate e altre ancora. In questo saggio ci siamo limitati a evidenziare soltanto le influenze negative delle cosiddette idee postmoderne. Le controversie ideologiche sono necessarie all’anarchismo, e tuttavia nessuno conosce il percorso da seguire, perché questo percorso non esiste prima di essere tracciato dalla lotta sociale, che gli esseri umani non possono smettere di portare avanti fintanto che il respiro della libertà abita in loro.

Parigi, maggio-luglio 2016

traduzione di Sara Marchesi

Note

1. M. Bakunin, *Étatisme et Anarchie. Œuvres complètes*, Champ libre, Paris, 1976, vol. IV, p. 312; trad. it. *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 2013 (scritto nel 1873, *Étatisme et Anarchie* è l’ultimo testo che Bakunin pubblica prima della sua morte, sopraggiunta nel 1876).
2. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* [Dizionario filosofico]: “Identità”.
3. C. Harmel, *Histoire de l’Anarchie*, Champ Libre, Paris, 1984.
4. P.-J. Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété?*, A. Lacroix, Verboeckhoven & Co. Éditeurs, Paris-Bruxelles, 1867, p. 216; trad. it. *Che cos’è la proprietà?*, Universale

Laterza, Roma, 1978.

5. P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, A. Lacroix, Verboeckhoven & Co. Éditeurs, Paris-Bruxelles, 1868, p. 55; trad. it. *La capacità politica delle classi operaie*, Il Solco, Città di Castello, 1920.
6. Insurrezione del proletariato parigino avvenuta tra il 22 e il 25 giugno 1848, con oltre tremila morti e quindicimila arrestati.
7. A. Lehning, *De Buonarroti a Bakounine*, Champ Libre, Paris, 1977, cap. VI, p. 153.
8. Si veda E. Colombo, *Le Sens de l’action directe*, “Réfractations”, n. 25.
9. I delegati che parteciparono al Congresso di Saint-Imier furono quelli della sezione spagnola giunti dall’Aja: Farga Pellicer, Alerini, Morago e Marsclau; i membri della sezione italiana: Cafiero, il quale era stato all’Aja per questioni personali, e altri che si erano precedentemente incontrati a Zurigo, ovvero Malatesta, Bakunin, Costa, Nabruzzi e Fanelli; quelli nominati dalla sezione jurassiana: Guillaume e Schwitzguebel, più due delegati di varie sezioni francesi alle quali era stato impedito di esistere; e infine una delegazione delle sezioni nordamericane.
10. A favore di un principio collettivista o comunista. La sezione italiana dell’Internazionale, durante il congresso di Firenze del 1876, sarà la prima ad adottare il *comunismo anarchico* per risolvere il problema del valore e della redistribuzione.
11. Terza risoluzione del Congresso di Saint-Imier. Il Congresso riunitosi a Saint-Imier dichiara: “1. Che la distruzione di ogni potere politico è il primo dovere del proletariato; 2. Che ogni organizzazione che mira a un sedicente potere politico provvisorio e rivoluzionario allo

scopo di perseguire detta distruzione, non è altro che l'ennesimo inganno e per il proletariato si rivelerebbe altrettanto pericolosa dei governi attualmente esistenti; 3. Che, rifiutando qualsiasi compromesso per arrivare al compimento della Rivoluzione sociale, i proletari di tutti i paesi devono praticare, al di fuori di qualsiasi politica borghese, la solidarietà dell'azione rivoluzionaria”.

12. Honoré-Antoine Frégier (capo divisione e ufficiale di polizia), *Des classes dangereuses de la population des grandes villes*, 1840, cit. da L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Plon, Paris, 1969, p. 159.

13. E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard/Seuil, Paris, 1988, p. 59; trad. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Mondadori, Milano, 1969.

14. Vedere E. Dolléans, *Historia del movimiento obrero*, tomo I, EUDEBA, Buenos Aires, 1960, pp. 92 e segg.; dal 9 al 15 aprile 1834, nel corso della cosiddetta “settimana di sangue”, si contano circa seicento morti e diecimila arrestati.

15. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris, 1983, p. 157; trad. it. *I fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, Milano, 1976, p. 193.

16. *Ibid.*, p. 231; trad. it. p. 227.

17. Quando il prete Jean Meslier morì, nel 1729, lasciò le sue *Mémoires*, che negli anni 1734-1735 iniziarono a circolare clandestinamente.

18. Nelle guerre intraprese dalle città lombarde e toscane attaccate dalle truppe dell'Impero, la Santa Sede divenne il loro principale alleato, in seguito al rifiuto da parte di Barbarossa di riconoscere l'elezione di Alessandro III al trono ponti-

ficio nel 1159. Si veda Q. Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 39; trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., il Mulino, Bologna, 1989.

19. *De Justitia et Jure*, Salamanca, 1556. Si veda E. Colombo, *Contre la représentation politique*, Acratie, La Bussière, 2015, p. 28.

20. *Ibid.*, p. 29.

21. Vedere C. Hill, *Le Monde à l'envers*, Payot, Paris, 1977; trad. it. *Il mondo alla rovescia*, Einaudi, Torino, 1981.

22. Q. Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, Seuil, Paris, 2000, p. 25.

23. *Ibid.*, p. 22.

24. Sulla libertà nei testi di Thomas Hobbes, si veda Q. Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Albin Michel, Paris, 2009.

25. R. Rocker, *Nazionalismo e cultura*, Anarchismo, 1978. Si veda in particolare il cap. X, “Liberalismo e democrazia”, dove Rocker difende la posizione liberale (e a mio avviso un'interpretazione erronea del liberalismo), elaborando al contempo una diatriba contro Rousseau.

26. N. Walter et al., *Anarquismo hoy*, Proyección, Buenos Aires, 1971.

27. M. Bakunin, *Dios y el Estado*, Proyección, Buenos Aires, 1969, p. 10; trad. it. *Dio e lo Stato*, BFS, Pisa, 2008.

28. *Ibid.*, p. 16.

29. Molti altri fattori strutturali, sociali e politici dovrebbero essere considerati, oltre ai fattori locali e religiosi. In America Latina, per esempio, sono da tenere in considerazione i movimenti migratori interni dalle campagne alle città, le dittature militari e il boom populista. A livello internazionale, gli interventi dell'URSS e della Terza Internazionale, ecc.

30. “La Lanterne Noire”, n. 2, Paris, dicembre 1974.

31. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930; trad. it. *La ribellione delle masse*, SE, Milano, 2001.

32. Mi torna alla mente un'altra lettura della mia gioventù: *Hombres y engranajes* [Uomini e ingranaggi] (1951) di Ernesto Sábato.

33. La prima edizione di *Les Structures élémentaires de la parenté* [Le strutture elementari della parentela] di Claude Lévi-Strauss fu pubblicata nel 1947, ma è tra il 1967 e il 1973 che appaiono quattro tirature della seconda edizione. Nello stesso periodo emerge lo strutturalismo marxista con gli scritti di Louis Althusser (*Pour Marx* [Per Marx], 1965, e *Lire le Capital* [Leggere il Capitale], 1965). Lo strutturalismo approda alla psicoanalisi con gli *Écrits* [Scritti] (1966) di Jacques Lacan e i suoi seminari, tenuti tra il 1953 e gli anni Settanta. Michel Foucault nel 1964 pubblica *L'Histoire de la folie à l'âge classique* [Storia della follia nell'età classica] e nel 1976 *La Volonté de savoir* [La volontà di sapere]. Nel 1979 *La Condition postmoderne* [La condizione postmoderna] di Jean-François Lyotard si scatena contro le “grandi narrazioni” di legittimazione,



“Anarchy” 19, settembre 1962, progetto grafico di Colin Munro.

fondamentalmente contro il metadiscorso di emancipazione del soggetto razionale.

34. Con la presenza della Fédération anarchiste française, dei delegati inglesi, della Federazione Anarchica Italiana, degli svizzeri, dei gruppi di esiliati bulgari, del Movimento Libertario Español e del Groupe Anarchiste Juif di Parigi.

35. Oltre alle organizzazioni presenti, al primo congresso partecipano delegazioni provenienti da Germania, Austria, Belgio, Olanda, Argentina, Bolivia, Cuba, Messico, così come individualità provenienti da Stati Uniti e Canada. A causa di ostacoli amministrativi e difficoltà economiche altre organizzazioni, non potendo essere presenti, inviano contributi al dibattito, come fanno Cile, Uruguay, Australia, Corea e Giappone. [Ricordo di aver partecipato all’elezione del delegato regionale dell’Argentina – Liber Forti – durante le riunioni della FORA e La Protesta].

36. E. Balibar, B. Cassin, A. de Libera, voce *sujet* nel *Vocabulaire européen des philosophes*, Seuil-Dictionnaire Le Robert, 2004, p. 1248. Si veda E. Colombo, “La Révolution. Un concept soluble dans la postmodernité”, in *Une controverse des temps modernes, la postmodernité*, Acratie, La Bussière, 2014.

37. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 139; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Milano, 2014.

L'anarchismo che verrà

di *Tomás Ibáñez*

Introduzione

La specificità dell'anarchismo come fenomeno politico

Il marxismo e l'anarchismo hanno letto in modo abbastanza diverso il *potere*, specialmente nella sua *forma statale*, e credo che tale divergenza ci offra un indizio per delimitare la specificità dell'anarchismo come fenomeno politico. Come è noto, il marxismo ha considerato il potere un fenomeno *subalterno*, subordinato all'assoluta preminenza dell'infrastruttura economica, mentre l'anarchismo gli ha conferito un'enorme importanza, tanto da concentrare gran parte della propria agenda politica nella *lotta contro il dominio*. La conseguenza è stata che, dato il rilievo attribuito alla dimensione economica, il marxismo ha costruito se stesso come uno strumento per spiegare e combattere il tipo particolare di capitalismo che strutturava la società industriale, e questo rende credibile il pronostico secondo cui non sopravviverà molto a lungo a quella società.

L'anarchismo, invece, ha privilegiato la dimensione politica del dominio e ha costruito se stesso come uno strumento per spiegarla e combatterla. Questa minor dipendenza da una struttura economica particolare, e il fatto che il dominio persista oltre la società industriale, rendono evidente che la fine di quella società non pregiudica la sopravvivenza dell'anarchismo, come invece sta succedendo al marxismo. Infatti, se agli inizi l'anarchismo è stato un movimento con una forte componente operaia e di lotta di classe, le trasformazioni delle forme di dominio hanno ridotto l'importanza di tale componente, che ha perso la sua preminenza nell'attivismo anarchico a partire dagli anni Cinquanta.

Tuttavia, la lotta contro il dominio non costituisce la principale caratteristica dell'anarchismo, ma è solo una conseguenza della *straordinaria esigenza di libertà* che configura la sua ragione d'essere politica e che lo spinge appunto a lottare contro il dominio. Una lotta che è *corresponsabile* del carattere *necessariamente mutevole* dell'anarchismo. Dico corresponsabile perché ciò che fa sì che l'anarchismo sia sempre in divenire è la combinazione della lotta contro il dominio con la peculiare simbiosi che esso realizza tra teoria e pratica.

Ricordiamo a questo proposito, che per l'anarchismo l'idea nasce dall'azione e si riversa sull'azione, e pertanto l'idea possiede sia un'origine che un valore pratico. Questo significa che l'azione, nascendo sempre all'interno di un determinato tessuto socio-storico, che è necessariamente mutevole proprio perché è storico, deve anch'essa cambiare continuamente per restare ancorata a ogni nuovo contesto sociale. Tuttavia, se l'azione si modifica, l'idea non può restare statica, perché una parte di ciò che la costituisce, ovvero la pratica, è cambiata. Il risultato è che l'anarchismo è intrinsecamente mutevole, e questo implica che non è possibile mantenerlo inalterato senza distruggerlo.

Ricapitolando, abbiamo quattro importanti caratteristiche: esaltazione della libertà, lotta contro il dominio, simbiosi tra l'idea e l'azione e carattere intrinsecamente mutevole. È questo il quadrilatero in cui si inserisce la specificità dell'anarchismo come fenomeno politico.

Partendo da questi presupposti, cosa sta succedendo oggi all'anarchismo? Visto che non può essere altrimenti, quello che sta succedendo è che sta *cambiando*. In effetti, in questi ultimi tempi sono comparse nuove pratiche, nuovi modelli organizzativi, nuovi elementi dell'immaginario e dell'identità anarchica, in definitiva una serie di aspetti che ho descritto in alcuni testi con il termine *neoanarchismo*. Tuttavia, qui, più che raccontare di nuovo tali cambiamenti, propongo di riflettere sui *cambiamenti che stanno per avvenire*, ovvero sulle linee evolutive dell'anarchismo...

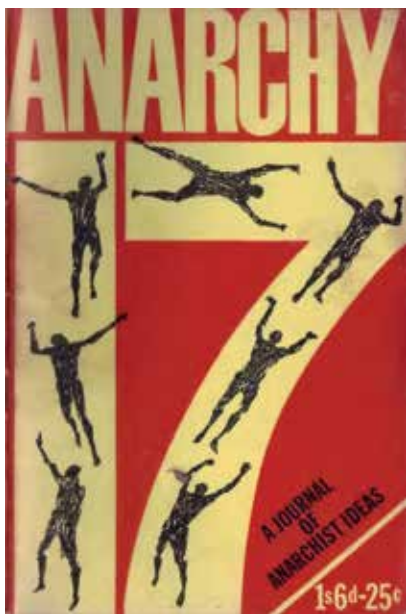
L'anarchismo che verrà

Ovviamente, nessuno può sapere come sarà l'anarchismo che verrà, ma la simbiosi idea/azione ci dice che sarà necessariamente diverso da quello attuale. Sappiamo anche che non può essere totalmente diverso e che una parte dell'anarchismo attuale deve restare perché si possa continuare a parlare propriamente di "anarchismo" invece che di un'altra cosa. E questo ci rimanda alla *invariante anarchica*.

In base alla simbiosi idea/azione, non ci sono dubbi nemmeno sul fatto che la configurazione dell'anarchismo che verrà dipenderà da come sarà il mondo nel quale esso si inserirà, e questo implica che per intravedere le sue possibili caratteristiche non abbiamo alternativa se non *interrogare il mondo* a partire dalle linee evolutive che si stanno già sviluppando nel suo seno. È proprio tale interrogazione che vorrei delineare qui.

Se vogliamo captare le caratteristiche che stanno emergendo, dobbiamo capire, e questo è *fondamentale*, che i cambiamenti che il mondo sperimenta da ormai alcune decadi non sono minori, congiunturali, dispersi o disconnessi, ma cambiamenti cruciali che stanno effettivamente portando a un *autentico cambio d'epoca*.

Tutto indica che abbiamo già intrapreso il percorso che conduce verso *una nuova era capitalistica*, verso *una nuova era tecnologica*, verso *una nuova era ideologica*. Questi tre grandi eventi sono intrecciati tra loro, si potenziano a vicenda e costituiscono in realtà tre aspetti di uno stesso fenomeno globale.



“Anarchy” 17, luglio 1962, progetto grafico di Rufus Segar.

Il cambio d'epoca

La mutazione del capitalismo

Iniziando dalla prima delle tre grandi mutazioni, vediamo cosa sta succedendo al capitalismo.

Quello che sta succedendo è che, smentendo i dotti pronostici che annunciano ripetutamente la sua crisi terminale, il suo gran collasso, il capitalismo continua a dimostrare, come ha dimostrato in abbondanza anche nel passato, la sua enorme capacità di rigenerazione. Una capacità evocata dalla metafora dell'idra a cui crescono varie teste per ogni testa tagliata.

È più che evidente che il capitalismo, capace com'è di nutrirsi proprio di ciò che gli si oppone, si adatta e si trasforma con una temibile

efficacia, e oggi sta operando un autentico rinnovamento.

Chiaramente, il suo motore continua a essere lo stesso: appropriazione della plusvalenza, massimizzazione del beneficio e mercificazione di tutto ciò che può essere mercificato. Ma i suoi meccanismi, il suo funzionamento e le sue caratteristiche stanno radicalmente cambiando. Per esempio, le nuove modalità del capitalismo si mostrano particolarmente adatte a trarre benefici dai grandi flussi, che questi siano, per esempio, flussi finanziari o flussi di informazione.

Inoltre, la produzione di valore non ricade più esclusivamente *sul lavoro*, e anche se lo sfruttamento della manodopera continua a essere scandalosa, ha comunque perso parte della propria centralità. Sono infatti *tutte le attività della vita quotidiana* a essere trasformate in fonte di beneficio da questo capitalismo di nuovo conio, capace di *costruire*, e non più semplicemente di *reperire*, i soggetti che si rivelano più adeguati a fornirgli profitto. Si tratta, per il capitalismo, di *produrre soggettività*, soggettività che si adattino perfettamente alla sua logica e che ne facilitino il funzionamento sia nel campo del consumo che in quello del lavoro. Si tratta di costruire il modo di essere, di sentire, di desiderare, di pensare, di relazionarsi delle persone. E per far ciò, deve infiltrare e colonizzare i nostri desideri, il nostro immaginario, le nostre motivazioni, le nostre relazioni sociali e, in definitiva, il nostro modo di esistere.

Così, per esempio, nell'ambito lavorativo il capitalismo fa in modo di trarre un profitto da tutti gli aspetti della persona impiegata. Non si limita a utilizzare le sue abilità tecniche o la sua forza lavoro, ma cerca di *mobilizzare la totalità delle sue risorse*, delle sue motivazioni, dei suoi desideri, delle sue risorse cognitive e dei suoi vincoli affettivi.

Ciò è possibile grazie alla costituzione, nel corso dell'ultimo secolo, di un considerevole

numero di saperi specialistici sull'essere umano, sia sul piano biologico (gestione della vita), sia su quello psicologico (produzione di soggettività), sia su quello collettivo (gestione di popolazioni). Inoltre, nell'attuale globalizzazione, l'impressionante ubiquità del capitalismo significa che non esiste più alcuna *esteriorità*, che non c'è più un *fuori* dal capitalismo, né spazialmente né socialmente. Esso ha colonizzato tutto il pianeta, e perfino i suoi dintorni, impregnando tutti gli ingranaggi della società, tutti gli aspetti della nostra vita quotidiana e perfino la nostra stessa soggettività. Per cui, il capitalismo non rappresenta più solamente un sistema economico particolare, ma si è trasformato in un *modo di vita* che tende all'egemonia. Ed è appunto questa nuova modalità di capitalismo che sta costruendo lo scenario in cui si inscriverà l'anarchismo che verrà, il che vuol dire che quest'ultimo non potrà combatterlo con le stesse modalità che utilizzava in passato. Ora, se una parte delle caratteristiche dell'anarchismo provengono proprio dalla sua lotta contro il dominio capitalista, è ovvio che il fatto stesso di proseguire la sua lotta con nuove modalità *lo modificherà necessariamente*.

L'era di internet

La seconda grande mutazione che si sta producendo consiste, come ben sappiamo, nell'essere entrati nell'*era informatica*, e infatti non si può comprendere l'attuale capitalismo senza prendere in considerazione questa *irruzione della rivoluzione informatica*.

Senza tale rivoluzione non ci sarebbe stato l'avvento della nuova era capitalista, che senza lo sfruttamento dei grandi flussi, tanto finanziari quanto di informazione o altro tipo, non avrebbe mai potuto raggiungere le dimensioni e la pervasività che ha raggiunto oggi.

È sicuramente non ci sarebbe stata neppure l'attuale globalizzazione, che non solo rappresenta l'estensione mondiale del mercato capitalista e della sua logica produttiva, ma instaura inoltre un nuovo ordine economico che si caratterizza, tra l'altro, per la straordinaria densificazione e la folgorante rapidità delle odierne interconnessioni.

Tuttavia, non è solo nel campo dell'economia che l'informatizzazione generalizzata del mondo ha aperto una nuova era. Essendo una tecnologia che produce tecnologie, l'informatica trasforma, non uno, ma *molteplici* piani del mondo. Basti pensare, per esempio, all'impulso che ha dato all'ingegneria genetica, con *l'idea del postumano* come orizzonte non troppo lontano, o al supporto fornito per rinnovare *la conduzione della guerra*, mediante la crescente sofisticazione sia dell'armamento che della strategia militare (droni, missili auto-guidati, attacchi cibernetici, senza dimenticare il rinnovamento dello spionaggio e, più globalmente, dell'intelligence militare).

Nonostante queste trasformazioni rese possibili dall'informatica siano tutte di prima importanza, una di queste merita un'attenzione speciale. È quella che riguarda il *nuovo tipo di controllo sociale* che si sta instaurando

e che sta propiziando l'avvento di un *totalitarismo* di nuova creazione: sorveglianza generalizzata, totale trasparenza, completa tracciabilità, accumulazione illimitata di dati, costante incrocio degli stessi, analisi sistematica del DNA, diritto dello Stato a scrutare nella nostra vita privata, o addirittura, purtroppo, auto-esposizione volontaria e dettagliata della nostra quotidianità. Oggi, tutte le nostre azioni, e persino i nostri silenzi e le nostre non-azioni, quelle che ci asteniamo dal realizzare, lasciano tracce che sono accuratamente archiviate ed esaustivamente trattate dagli apparati statali e dalle grandi aziende private. Per cui, non sono solo i fattori politici a far sì che il futuro si annunci così densamente carico di minacce totalitarie. Anzi, il *principale pericolo totalitario* non si fonda prevalentemente sul ritorno in auge di settori dell'estrema destra, ma sui *molteplici dispositivi tecnologici derivati dall'informatica*, che stanno tessendo la ragnatela di un totalitarismo che a poco a poco sta intrappolando le nostre vite.

È ovvio che la colonizzazione del mondo da parte dell'informatica, che include ma non si limita alla cosiddetta "era Internet", attribuirà nuove caratteristiche a un anarchismo che dovrà affrontare questo contesto e districarsi al suo interno.

L'uscita dalla Modernità

Il terzo elemento di questa *mutazione globale*, vincolato simultaneamente all'emergere del nuovo capitalismo e all'irruzione della rivoluzione informatica, concerne la sfera

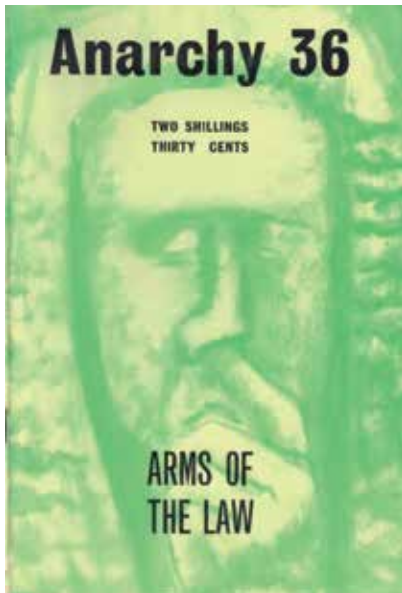
ideologica che è stata predominante in Occidente negli ultimi secoli. Questa sfera sta mutando, e infatti abbiamo già iniziato la nostra progressiva, ma inarrestabile, uscita da un'epoca – la Modernità – che sul piano ideologico si è identificata, nel corso del tempo, con la generale adesione al discorso dell'Illuminismo.

Oggi questo discorso si sta sfilacciando perché le grandi narrazioni dell'Illuminismo hanno smesso di essere credibili. Il crollo delle credenze illuministe ha varie implicazioni, ma qui tratterò solo una di esse come esempio: *la questione della rivoluzione*. Alcuni sostengono che la rivoluzione è un concetto antiquato che ha ormai disertato la scena politica. A loro avviso, il potere mobilitante che l'idea di rivoluzione aveva nell'immaginario dei settori socialmente combattivi è praticamente scomparso, così come è sfumata la credenza collettiva nella possibilità di realizzare un cambiamento sociale rivoluzionario.

Altri invece rifiutano questa presunta caducità del concetto di rivoluzione e affermano che il tentativo di disattivarlo, a causa del timore che suscita, va in realtà imputato alle forze reazionarie, le quali vanno annunciando *urbi et orbi* la sua irrealizzabilità. Un discorso, questo, che intende liquidare l'eredità lasciata dall'Illuminismo, screditando l'efficacia dell'azione rivoluzionaria e fomentando nel popolo il senso di una generale impotenza politica. A loro avviso, l'impossibilità della rivoluzione è solo una pura finzione orchestrata dai suoi nemici consapevoli o inconsapevoli, ed è il successo di tale finzione a spiegare l'innegabile rarefazione dell'idea di rivoluzione nell'immaginario contemporaneo.

Indubbiamente, dire che la rivoluzione è impossibile nell'epoca attuale è una mistificazione, perché tale possibilità è intrinseca alla dimensione storica delle nostre società, è consustanziale a essa, e negarla ci porterebbe a negare questa dimensione.

Nonostante le loro molteplici discrepanze, Castoriadis e Foucault si trovano d'accordo nell'affermare che la *storia è creazione* nel senso forte del termine, nell'evidenziare che essa è una *produzione di discontinuità* che irrompono nel "già fatto" storico. Pertanto, la storia rappresenta un processo aperto e senza punto finale, il cui procedere è costituito da continue biforcazioni creatrici di novità. Se la discontinuità e la creazione di novità sono parte integrante della storia, questo significa che il presente, per il fatto stesso di essere storico, è sempre suscettibile di rompersi e di biforcarsi verso l'inedito. In altre parole, un'uscita da ciò che è già istituito è, per principio, sempre possibile. Tuttavia, se è vero che la rivoluzione rappresenta un'eventualità perfettamente



"Anarchy" 36, febbraio 1964, illustrazione di David Boyd.

possibile, è vero anche che, a seguito dei cambiamenti avvenuti, una rivoluzione dello stesso stile delineato dall'antico immaginario rivoluzionario risulta impossibile. Infatti, tanto il desiderio quanto la volontà di rivoluzione, insieme alla certezza che essa rientri nel possibile, sono elementi indispensabili, così come è indispensabile abbandonare l'antico immaginario rivoluzionario. Ma abbandonare un *progetto rivoluzionario* pensato per provocare la "gran rottura" di ciò che è istituito porta a chiedersi se un anarchismo sprovvisto di tale progetto abbia senso. La risposta è sì, nella maniera più assoluta, ma solo nel caso in cui l'anarchismo riversi tutte le proprie energie nella *trasformazione rivoluzionaria del presente*, piuttosto che pretendere di *avanzare* verso evento che appartiene solamente al futuro. Insomma, se l'anarchismo resta perfettamente possibile in assenza del progetto rivoluzionario classico, perde invece di senso se rinuncia al desiderio di rivoluzione e alla volontà di rivoluzione, perché quand'anche la rivoluzione risultasse impossibile, continuerebbe a essere assolutamente irrinunciabile dal punto di vista dell'etica anarchica.

Postanarchismo, potere, libertà e Stato

Il discorso ideologico che si sta delineando in questo processo di uscita della Modernità va prendendo la forma del postanarchismo, un'ibridazione molto interessante tra *anarchismo e post-strutturalismo*, di taglio soprattutto

foucaultiano. Un'ibridazione capace di apportare elementi che sollecitano "l'anarchismo che verrà" a riconsiderare la sua concettualizzazione del potere, della libertà, dello Stato e di altri elementi fondamentali del pensiero anarchico.

Potere/dominio

Dato che la questione del potere è già stata oggetto di ampie esposizioni, mi limiterò qui a un paio di appunti. Il pensiero libertario di solito si posiziona come negazione, rifiuto ed esclusione del potere. Tuttavia, quando noi anarchici ci dichiariamo contro il potere, quando argomentiamo la necessità di sradicare il potere, e quando progettiamo una società senza potere, stiamo commettendo un errore di tipo metonimico, utilizzando la parola "potere" per riferirci solamente a una parte del potere, a un determinato tipo di potere, quello che esercitano i dispositivi di dominio. Quando parliamo di sviluppare pratiche di libertà, stiamo parlando di espellere il dominio dalle relazioni di potere, non di eliminare le relazioni di potere, che sono consustanziali a ciò che è sociale. Su questo tema aggiungerò solo che gli apporti di Foucault sono assolutamente imprescindibili per cambiare e arricchire la concezione anarchica del potere, specialmente per quanto riguarda il suo carattere produttivo e non solo coercitivo, e il tipo di relazione che unisce il potere e la resistenza.

La libertà

La questione della libertà ha ricevuto invece meno attenzione, sebbene la

sua relazione con la problematica del potere sia evidente. È ovvio che gli attuali dispositivi di dominio sono riusciti a trasformare la libertà stessa in uno strumento di sottomissione.

Oggi la libertà si utilizza per incrementare l'efficacia del potere, e le strutture gerarchiche diventano flessibili, o addirittura si spezzano, per migliorare la sottomissione dei cittadini o il rendimento dei lavoratori.

La strumentalizzazione tecnica della libertà, favorita dal neoliberismo avanzato e dalla *governance* come tecnica di governo, cerca di utilizzare e di rendere più redditizia la capacità di iniziativa e di autoregolazione dei soggetti, così da creare un cortocircuito e rendere innecessaria la costosa e farraginoso operazione di dover essere governati da altri. Si è scoperto, infatti, che governare, gestire e far lavorare in nome, ma soprattutto *in base*, alla libertà permette di ottenere che siano gli stessi governati e gli stessi lavoratori a *migliorare i meccanismi* mediante cui sono governati e sfruttati. L'utilizzazione della libertà da parte degli attuali dispositivi di dominio indica che il gioco di relazioni esistenti tra il potere e la libertà è più complesso di ciò che l'anarchismo ha tradizionalmente supposto, e non c'è dubbio che esso abbia commesso un errore importante quando ha concepito il potere e la libertà in termini di mutua esclusione, coniando l'idea che laddove c'è libertà non c'è potere, e che laddove c'è potere non c'è libertà. Tutto indica invece che la libertà è una condizione imprescindibile perché il potere possa esercitarsi e, di converso, che il potere è una condizione imprescindibile perché la libertà possa esistere. Ci troviamo pertanto nella situazione esattamente opposta a quella postulata dall'anarchismo: laddove non c'è libertà non può esserci potere, e laddove non c'è potere non può esserci libertà.

Appare abbastanza evidente che se c'è potere è perché c'è libertà, poiché il potere si può esercitare solo *sulla libertà*; parimenti, non

possono esistere relazioni di potere laddove i soggetti siano privi di libertà. Infatti, quando i soggetti non hanno la minima possibilità di opporsi, ribellarsi e resistere, è perché sono intrappolati in *una rete di relazioni di determinazione* piuttosto che in relazioni di potere, ed è importante non confondere queste due cose. In un sistema di determinazioni rigide non c'è posto per la libertà, né quindi per il potere, perché esso può intervenire solo laddove i soggetti possono scegliere tra diversi comportamenti. Nonostante sia più difficile da accettare, anche l'inverso è altrettanto evidente: se c'è libertà è proprio perché c'è potere. In effetti, le pratiche di libertà consistono precisamente nel vincere ciò che a esse si oppone, perché se nulla si oppone, siamo nell'ambito della *potentia* (semplice manifestazione della capacità di...) e non della *potestas* (potere su...). In altre parole, siamo liberi solo nel movimento stesso di scappare dal potere, ed è nella resistenza contro il potere che si costituisce e si dispiega la libertà. Infatti, la libertà è ciò che si produce quando si resiste al potere, è ciò si dà nello scontro stesso contro il potere, è la scintilla prodotta da tale scontro, ed è per questo che *resistere è realizzare pratiche di libertà*.

La questione dello Stato

La questione dello Stato è un'altra che merita di essere riconsiderata. Le ragioni dell'anarchismo nel denunciare lo Stato e nell'opporvisi sono innegabili. Nondimeno, la sua concezione dello Stato non sempre coglie per intero la complessità di tale istituzione, la cui forma attuale

eccede i limiti erroneamente attribuiti dall'anarchismo. Peraltro, non si deve mai dimenticare che lo Stato è solo una delle forme storiche che può prendere l'esercizio del dominio socio-politico, e che in definitiva è questo che conviene smantellare, qualsiasi forma adottati. A cosa ci servirebbe infatti una società senza Stato se le relazioni di dominio persistessero al suo interno? Quale sarebbe il beneficio se lo Stato sparisse ma il dominio permanesse? L'anarchismo tende tradizionalmente a reificare lo Stato e a costituirlo come principio di intelligibilità delle modalità di governo. È convinto che lo Stato vada attentamente osservato per comprendere il modo in cui controlla e gestisce i diversi ambiti della realtà sociale. Ma in realtà, lungi dal mettere in atto un insieme omogeneo di *pratiche di governo* grazie alle quali esercita il suo dominio sui diversi ambiti e oggetti sociali, lo Stato si costituisce proprio a partire da una molteplicità di pratiche di governo, diverse tra loro in base agli ambiti in cui agiscono e adeguate alle caratteristiche di ciascuno di questi ambiti così da governarli con maggiore efficacia.

Dal momento che lo Stato è l'effetto, e non la causa, di certe pratiche di governo, è verso queste ultime che dobbiamo dirigere il nostro sguardo piuttosto che continuare a osservare solo l'istituzione, e sono le lotte concrete contro quelle pratiche di governo a doverci mobilitare. Come diceva Foucault: "Lo Stato è una realtà composta, e non è altro che l'effetto mobile di un regime di governamentalità multiple".

L'invariante anarchica

Per concludere, vorrei insistere su un fatto evidente: l'anarchismo che verrà, per poter continuare a essere *anarchismo* e non trasformarsi in altro, deve mantenere saldi alcuni suoi elementi costitutivi che *non potranno variare in modo sostanziale*. Sono quegli elementi che costituiscono appunto "l'invariante anarchica", un invariante che accomuna l'anarchismo attuale e l'anarchismo che verrà. Tale invariante è composto da una manciata di valori, tra cui troviamo, in posizione privilegiata, quello della "equilibrità", ovvero la libertà e l'uguaglianza fusi in uno stesso concetto. È proprio questa adesione all'equilibrità che posiziona nel cuore dell'invariante anarchica la sua *radicale incompatibilità con il dominio* in



"Anarchy" 41, luglio 1964, progetto grafico di Rufus Segar.

tutte le sue forme. E tuttavia, l'anarchismo non si esaurisce nella sua lotta contro il dominio. Oltre a essere *lotta*, l'anarchismo è anche *costruzione di realtà diverse*, come sottolineava Colin Ward quando parlava di "anarchismo in azione", o come suggeriva Gustav Landauer quando affermava che "l'anarchismo è cosa del presente". Infatti si snatura l'anarchismo se lo si priva di quell'insieme formato da utopia e desiderio di rivoluzione, formato cioè dalla capacità di immaginare un mondo diverso da quello esistente e dalla volontà di farla finita con quest'ultimo. Una volontà che non deve mai confondere l'irrinunciabile *desiderio di rivoluzione* con il più che problematico *progetto di rivoluzione*. Un altro degli elementi inscritti in modo *permanente* nell'anarchismo è la sua *coerenza etica*, specialmente l'esigenza di una *consonanza tra teoria e pratica*, di una *compatibilità tra mezzi e fini*. Questo significa che non si possono raggiungere obiettivi coerenti con i valori anarchici se si prendono strade che li contraddicono. Per cui, tanto le azioni messe in campo quanto le forme organizzative adottate devono *prefigurare le finalità perseguite*. In altre parole, l'anarchismo è compatibile solamente con *politiche prefigurative*, e cesserebbe di essere anarchismo se abbandonasse tale esigenza. Similmente, non si potrebbe continuare a parlare di anarchismo se esso rinunciasse a *fondere insieme la vita e la politica*. Infatti non dobbiamo mai dimenticare che l'anarchismo è sì una formulazione politica, ma al contempo, e in modo indissociabile, è anche uno stile di vita, un'etica, un insieme di pratiche, un modo di essere e di comportarsi, un'utopia. Il che implica un fitto intreccio tra ciò che è politico e ciò che è esistenziale, tra ciò che è teorico e ciò che è pratico, tra l'etica e la politica, cioè una inscindibile fusione tra la sfera della vita e la sfera della politica. Per continuare a essere "anarchismo", l'anarchismo che verrà non potrà prescindere da nessuna di queste componenti.

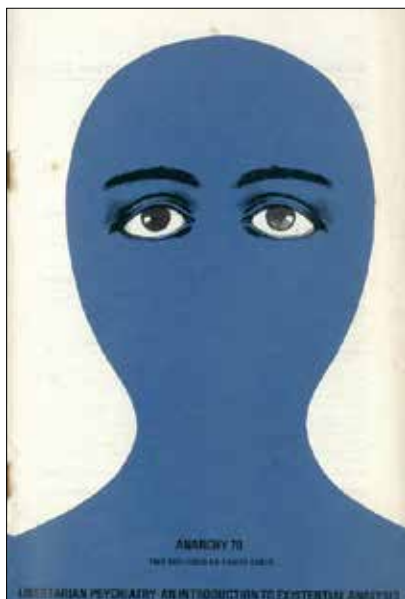
traduzione di Francesca Favaretto

Riflessioni sulla degenerazione dello Stato

di Antonio Senta

Negli interventi di Tomás Ibáñez e Eduardo Colombo si percepisce come l'anarchismo contemporaneo viva una doppia dinamica, o un duplice movimento.

Secondo l'accezione di Tomás Ibáñez, l'anarchismo è alternativa



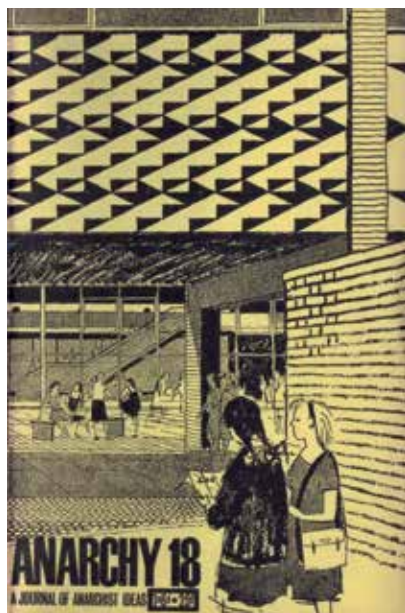
“Anarchy” 70, dicembre 1966, progetto grafico di Rufus Segar.

praticabile qui e ora al sistema vigente. Concettualmente contiguo a termini quali autogestione, cooperazione libera, mutuo appoggio, esso si concretizza in molteplici forme, o situazioni, che mantengono “l’invariante anarchica”, ovvero quegli elementi costitutivi stabili nel tempo, tra cui il singolare intreccio di uguaglianza e libertà, l’incompatibilità con il dominio, la tensione utopica e il desiderio di rivoluzione, la consonanza tra mezzi e fini, pratiche politiche che prefigurino la società liberata, la fusione tra vita e politica. Queste forme sono ambiti comunitari, o comunità liberate, che assumono concretezza in collettivi e gruppi di varia natura, come le TAZ, i centri sociali, le cooperative di consumo e di lavoro, i gruppi di acquisto ecc.

Tale anarchismo è parziale, dinamico, in continuo movimento e conflitto con il sistema vigente, sia esso individuato nello Stato, nella *governance*, nel capitalismo,

o nel dominio. È un anarchismo precario, cioè passibile di essere ridefinito nei suoi contorni, di essere ridisegnato. La sua esistenza presuppone il dominio nella sua alterità a esso, cioè negandolo. È l'antistato, l'antigoverno. Privilegia il presente, facendo dell'anarchismo un metodo contingente e una pratica attuale. Nell'accezione di Eduardo Colombo, l'anarchismo è il sistema politico alternativo a quello vigente. Prodotto dell'utopia, esso è estrinsecazione di un'autonomia che basa se stessa su una specifica identità, quella anarchica. Esso è – potenzialmente – totale, mira a un "olismo non gerarchico", cioè alla trasformazione di tutta la società. È l'autogoverno, il governo di uno spazio omogeneo che non ammette, quindi, alterità, attraverso il meccanismo della democrazia diretta e la misura, indispensabile, di una redistribuzione egualitaria delle ricchezze. L'anarchismo ha, così, precedenti parziali, tra gli altri, nell'Atene democratica del 500 a. C., nei Taboriti boemi del quindicesimo secolo, nel movimento sezionario interno alla Rivoluzione francese del 1789-1795. Principio storicamente dato, esso si proietta nel futuro, divenendo l'obiettivo dell'azione dei militanti che vi aderiscono ideologicamente.

Queste due dinamiche alimentano la complessità e la ricchezza dell'anarchismo odierno che vive tanto in reti libertarie informali, oggi in discreto sviluppo, quanto in gruppi e organizzazioni anarchiche, alcune delle quali statiche nella reiterazione di una presunta ortodossia, altre in parziale trasformazione rispetto ai riferimenti classici. Entrambe hanno alla base la libertà come costruito sociale e collettivo; entrambe, nel loro privilegiare chi le dimensioni del metodo e del mezzo (l'oggi), chi quelle del fine e dell'obiettivo (il domani), teorizzano la prefigurazione qui e ora di rapporti sociali



"Anarchy" 18, agosto 1962, illustrazione di Kenneth Browne.

liberati secondo la non collisione tra mezzi e fini; entrambe sono mosse dal motore desiderante dell'utopia; entrambe queste dinamiche anarchiche, infine, tendono a fondere insieme la sfera della vita (l'etica) e quella della politica, ponendo così una linea di separazione dal marxismo e dagli altri movimenti politici che hanno dimostrato tutta la propria amoralità.

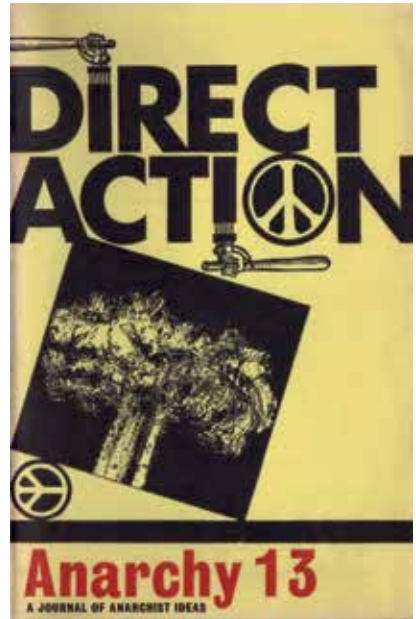
Diverso è il loro rapporto con il complesso concetto di postmoderno. In Tomás Ibáñez l'approccio foucaultiano e post-strutturalista dell'immanenza e pervasività del potere nei gangli della società non annulla ma richiede l'anarchismo quale lotta incessante per l'esercizio positivo e diffuso di detto potere (liberato definitivamente dalla P

maiuscola), innegabilmente sempre presente e operante. Il reale non si trascende, ma si trasforma, la conflittualità non si risolve, si vive. L'ordine costituito implica la critica, la negazione della vita la sua affermazione, questa mi pare l'essenza del postanarchismo, che tende a essere in Tomás Ibáñez la forma attuale dell'anarchismo e quindi, in fondo, anarchismo *tout-court*. In Eduardo Colombo, così almeno penso di intuire, il postanarchismo non sfugge al postmoderno inteso quale eliminazione della temporalità e quindi quale immobile tautologia. L'anarchismo è quindi radicalmente altro dal postanarchismo, è tensione a un futuro che sia profondamente diverso rispetto all'oggi, è rifiuto

dell'idealizzazione dello stato di cose presenti presente nei vari "post...". Tuttavia, entrambe le visioni considerano l'anarchismo come opposizione e principio altro rispetto al dominio e allo Stato, da intendersi innanzitutto come principio di autorità. È, questa interpretazione, una garanzia di fecondità per l'anarchismo e, insieme, di aderenza agli "antichi" principi bakuninisti. L'anarchismo sopravviverà al processo di estinzione dello Stato moderno, cioè di diritto o costituzionale, che abbiamo davanti agli occhi. Pensiamoci bene: lo Stato di diritto, o costituzionale, si è storicamente determinato, attraverso un accordo (certo non libero) tra governo e



"Anarchy" 23, gennaio 1963, progetto grafico di Rufus Segar.



"Anarchy" 13, marzo 1962, progetto grafico di Rufus Segar.

popolo, attorno a due termini: diritti dell'uomo e proprietà privata. Oggi tende a rimanere solo il secondo di questi termini grazie alla straordinaria pervicacia del capitalismo, non più solo modo di produzione, ma modo di arricchimento e, anzi, di vita. Stato ed economia costituiscono un ordine unitario e il governo non ha più bisogno di legittimità, tanto che ogni opposizione interna a esso è puramente apparente. Lo Stato moderno è entrato in crisi nei suoi due pilastri storici, la legittimazione e il territorio; la sua antica *puissance de commander*, o sovranità, individuata da Jean Bodin, è mutata trasformandosi oggi in *governance* (i cui strumenti sono, per esempio, le molte "agenzie" – sul clima, l'energia, il cibo, la comunicazione il *rating* ecc. – che regolano l'ordine, o il disordine, mondiale), cioè in dominio universale e globale.

Non facciamoci ingannare dalla massiva presenza delle forze di polizia e del controllo, dalle frontiere fatte di muri e di filo spinato, dagli eserciti e dalle guerre: sono espressione non tanto degli antichi Stati quanto del nuovo dominio in via di definizione in senso sempre più pervasivo e sofisticato. La scelta è oggi tra subordinazione (a livello globale e non più solo locale) a tale dominio e anarchia, tra *la misère du monde* investigata da Pierre Bourdieu e l'autodeterminazione, la libertà, l'autonomia, l'autoamministrazione orizzontale, il policentrismo

meticcio, l'autogestione, nella consapevolezza che la scelta dell'anarchia non garantisce in sé l'eliminazione definitiva del dominio, ma anche che per l'anarchismo – sensibilità che nasce a partire dai singoli – si aprono nuovi spazi a fronte del mutare, e del proliferare, delle nuove forme del dominio. L'anarchismo, oggi, mostra le proprie potenzialità teoriche e pratiche alla luce della scomparsa – o mutamento, o ri-dislocazione – del suo nemico storico e può giocare le proprie carte nella partita che è in corso tra dominio e libertà. È un anarchismo che ha ucciso il proprio dio, che è utopico ma non illuso, che rifiuta fermamente di credere che vi sia una sola e definitiva soluzione ai problemi dell'uomo e che sente l'irriducibilità a forme di governo, fossero pure di democrazia diretta e federaliste, che implicano l'accettazione di dimensioni normative eteronome. È, ancora, l'antidoto *ungovernable* all'anestetico prodotto dagli apparati di potere, alla passiva accettazione dello *status quo*, alla depressione di massa che porta in sé la richiesta di un *fürher*, reale o figurato che sia.

Nota dell'Autore

Nella prima parte dello scritto riassumo ciò che più mi è parso interessante degli interventi di Tomás Ibáñez e di Eduardo Colombo; nella seconda esterno le mie riflessioni sul tema. Devo la diagnosi sulla "degenerazione" dello Stato moderno a Pierangelo Schiera. Storici, entrambi condividiamo la convinzione che l'indagine storica possa essere uno strumento utile all'interpretazione dell'oggi.

Le teorie dell'anarchismo di Colombo e Ibáñez: convergenze e divergenze

di *Devis Colombo*

Nel dibattito che i due autori hanno saputo lodevolmente mantenere vivo negli ultimi anni circa l'evoluzione teorica dell'anarchismo contemporaneo, si intravede un punto centrale condiviso da entrambi e da cui si dipanano le loro riflessioni: la trasformazione anarchica della società, che ha di mira la liberazione dalle forme di dominio esistenti, implica di decostruire tanto l'aspetto del soggetto, secondo la classica impostazione del post-strutturalismo, quanto quello del tessuto sociale, secondo il tradizionale assunto del socialismo rivoluzionario. Nell'Introduzione alla monografia *Lo spazio politico dell'anarchia* (2008), in cui l'autore compendia un'esperienza politica libertaria che dura straordinariamente da più di sessant'anni, Eduardo Colombo difatti scrive: "L'anarchia è la figura di uno spazio politico non gerarchico, organizzato per e dall'autonomia del soggetto dell'azione" (ivi, 10). Se in questo passaggio emerge in tutta chiarezza l'eguale importanza



"Anarchy" 59, gennaio 1966, progetto grafico di Rufus Segar.

riposta nella sfera collettiva e in quella individuale, la medesima sensibilità può essere riscontrata pure in Tomás Ibáñez, quando scrive: "Si tratta di sviluppare delle pratiche che, mentre trasformano

in maniera rivoluzionaria frazioni di realtà, trasformano noi stessi e cambiano le nostre relazioni con gli altri” (Ibáñez 2011, 37). Ciò che li divide è pertanto la diversa valutazione dei due poli concettuali del discorso, giacché mentre il primo accorda una posizione di privilegio alla disobbedienza civile e all’azione organizzata – “l’atto individuale alle volte di alto valore morale come il tirannicidio, ha raramente la potenzialità rivoluzionaria che porta con sé l’azione collettiva” (Colombo 2011, 54) –, per il secondo resta decisiva la considerazione di Cornelius Castoriadis per cui ciò che conta in un processo di radicale cambiamento non è tanto la lotta di classe, quanto il fatto se il soggetto decide di accettare o di rifiutare il sistema (Ibáñez 2011, 33). In virtù di queste differenti impostazioni i due autori si muovono vicendevolmente delle critiche puntuali che hanno recentemente contribuito a risvegliare l’interesse attorno agli *Anarchist Studies*. Per Colombo la libertà garantita dai diritti individuali non è di per sé sufficiente, nella misura in cui per poter istituire l’uguaglianza tra gli individui – un principio che egli ritiene essere alquanto trascurato dal discorso odierno dell’anarchismo – sono indispensabili alcune modifiche della struttura economico-sociale e dei metodi di deliberazione politica (Colombo 2008, 74). Vale a dire è necessario “confrontarsi sulle forme istituzionali” di una futura società libertaria (ivi, 10). Da questo

presupposto parte il suo rilievo contro le “nuove radicalità liberali del neoanarchismo” (Colombo 2011, 60), verso cui muove tre accuse principali: di esaltare la forma privatizzata ed egoistica dell’individuo; di considerare un dato di fatto indiscutibile quella dissoluzione dei legami sociali che sarebbe in verità l’effetto del conformismo e dell’apatia delle masse; e infine di condurre lotte difensive, parziali ed eccessivamente dipendenti dal tipo di rapporto di dominio che intende abolire, rafforzando in questo modo lo *status quo*. Questa corrente anarchica ispirata al liberalismo darebbe la “priorità alla libertà individuale nel contesto delle possibilità esistenti all’interno del regime capitalista”, rinnegando in tal guisa quegli elementi che contraddistinguerebbero per eccellenza lo spazio politico dell’anarchia, ossia la “democrazia diretta”, la “volontà del popolo” (Colombo 2011, 60; id. 2008, 170). Dall’altra parte, Ibáñez individua il principale limite della prospettiva sociale di Colombo nel trascurare il fatto che la società post-rivoluzionaria potrà difficilmente trovare un assetto stabile se i singoli individui non saranno in grado di costituirsi secondo un’etica solidale in grado di mettere in discussione quei rapporti interpersonali che l’anarchismo organizzato tende a porre in secondo piano. Per evitare che l’utopia perda il suo slancio di continuo rinnovamento vitale e si cristallizzi in un mero rapporto di forze tra attori politici, secondo il modello esposto da Gustav Landauer in *La Rivoluzione* (1907), occorre che gli individui siano anche interiormente e moralmente capaci di essere all’altezza della trasformazione sociale in corso o che si propongano di porre in essere una rivoluzione che “prende corpo quando le lotte collettive fanno nascere delle soggettività rivoluzionarie” (Ibáñez 2011, 33). In definitiva, Ibáñez ritiene di rintracciare in queste riflessioni di Colombo un retaggio

essenzialista della “ideologia della Modernità”, che soprattutto con l’Illuminismo ha contribuito a diffondere “la credenza nell’esistenza di un soggetto autonomo, che una volta strappato dalle grinfie del potere, avrebbe potuto realizzarsi, essere libero e agire in piena autonomia” seguendo una sorta di istinto innato finora represso dall’autoritarismo (Ibáñez 2014, 69 e 112 segg.). Un altro aspetto rilevante della critica di Ibáñez è quella alla concezione romantica ed escatologica della rivoluzione cui sarebbe ancora strettamente legata la riflessione di Colombo. Questi difatti sembrerebbe riproporre nient’altro che il “vecchio immaginario rivoluzionario” basato su un conflitto generalizzato e ad alta intensità, orientato secondo dettagliati programmi e principi stabiliti a priori, e finalizzato a una futura “trasformazione sociale globale” (Ibáñez 2011, 32) che presentandosi come “totalizzante” attirerebbe un certo sospetto (Ibáñez 2014, 35), fondato sull’esperienza storica delle derive dittatoriali del socialismo reale. A questo modello Ibáñez contrappone l’idea di una “rivoluzione permanente” ancorata nel presente con l’obiettivo di moltiplicare e diversificare progressivamente i focolai di resistenza all’interno dello stesso capitalismo. Citando un editoriale della rivista francese “Tiqqun”, nel quale si invitava a “stabilire dei modi di vita che siano, di per sé, modi di lotta”, egli è ugualmente convinto della

necessità di “realizzazioni concrete che permettano già di vivere, anche solo parzialmente, in una società differente, di tessere relazioni sociali diverse e di sviluppare un modo di vita altro” (Ibáñez 2014, 36-38). Da ciò consegue che Ibáñez non intende semplicemente archiviare il paradigma rivoluzionario, giudicandolo chimerico o addirittura dannoso, per ripiegare su una posizione di giustificazionismo della realtà o di ribellismo esistenzialista (si veda in merito la sua dura critica alla dicotomia bookchiniana tra “anarchismo sociale” e “anarchismo come stile di vita”, Ibáñez 2014, 39 segg.), bensì intende far luce su alcuni cambiamenti della nostra epoca (come la tecnicizzazione, lo sfruttamento dei corpi e dei desideri, la trasformazione della forma del potere da repressivo a creativo), che avendo fatto progredire la struttura del dominio rendono urgente anche l’aggiornamento delle strategie dell’anarchismo contemporaneo. Il quale, tuttavia, in nessun modo può abdicare alla sua funzione antiautoritaria, federalista ed emancipativa: “L’anarchismo si forgia continuamente nelle pratiche della lotta contro il dominio, all’infuori di esse ristagna e marcisce” (Ibáñez 2014, 20). Resta però da rilevare come la teoria di Ibáñez circa un anarchismo “costruttivo” declinato al presente, che ha un forte debito verso il pensiero di Gustav Landauer, non riesca a smarcarsi definitivamente da un positivismo evoluzionista

di stampo kropotkiniano, che gli consente di postulare in toni ottimistici la tesi della “aderenza tra la realtà e l’anarchismo” (Ibáñez, 2014, 26), alla quale Colombo a sua volta replica con l’accusa di sostanziale assorbimento nell’“immaginario neoliberale” (Colombo 2011, 60). Secondo l’analisi di Ibáñez, infatti, fin dall’inizio degli anni Duemila si starebbe assistendo a una “rinascita e rinnovamento allo stesso tempo” dell’anarchismo da attribuire a una sorta di isomorfismo che si sarebbe venuto a creare fra determinate pratiche anarchiche e determinati aspetti socio-culturali. Difatti, la diffusione delle nuove tecnologie, nonostante il sempre latente rischio liberticida, favorirebbero

anche l’orizzontalità e la spontaneità delle decisioni, mentre la dissoluzione del blocco sovietico e la correlata perdita di egemonia del marxismo avrebbero accresciuto la credibilità interpretativa dell’anarchismo; il quale, anziché fossilizzarsi in sotto-strutture economico-sociali, ha sempre profuso i suoi sforzi principali proprio nello smascheramento di quelle relazioni di dominio che recentemente hanno raggiunto un’onnipresenza la cui percezione si sarebbe oggi intensificata su larga scala, divenendo un fattore ineludibile della riflessione critica. Si comprende allora perché secondo Ibáñez “la rilevanza politica e l’attualità dell’anarchismo sono cresciute proporzionalmente alla crescita della pervasività e sofisticazione delle relazioni di potere nella vita quotidiana” (Ibáñez, 2014, 58), creando le condizioni per un anarchismo “non identitario” ed “extra moenia” che esce dal ristretto ambito della tradizione per ibridarsi con diversi settori dei “movimenti antagonisti” (squatter, Lgbt, noglobal), purché sensibili ai principi libertari (Ibáñez 2014, 29-32). Se da una parte questa tendenza può indubbiamente rappresentare uno sviluppo per il superamento della marginalità e dell’autoreferenzialità del movimento anarchico, dall’altra occorre probabilmente sviluppare in parallelo una più ampia discussione relativa al tipo di “identità flessibile” che si intende effettivamente costruire. Il “movimento circolare” (Ibáñez 2014, 47) che lega l’anarchismo alla realtà sembra difatti particolarmente permeabile e perciò inerte di fronte ai tentativi di recupero neutralizzante e di mercantilizzazione delle forme di vita autonome da parte del biocapitalismo. Per cui si può assistere a situazioni in cui ragionamenti o pratiche provenienti dalla critica radicale vengono inglobate come possibili varianti di un movimento democratico di rinnovamento



“Anarchy” 79, settembre 1967, progetto grafico di Rufus Segar.

delle strutture del sistema (si pensi alla discussa partecipazione a Expo 2015 di Vandana Shiva, che qualche anno fa veniva annoverata nella raccolta *Anarchistische Welten*, Hamburg 2012, fra i rappresentanti del neoanarchismo).

Partendo dalla messa al bando di qualsiasi dogmatismo, e accogliendo come una risorsa ricca di positive implicazioni l'ibridazione e il rinnovamento dell'anarchismo odierno (un movimento che pare essere effettivamente *in actu*), si potrebbe auspicare, assieme a Eduardo Colombo, non tanto di trovare tracce di una possibile *conciliazione* tra anarchismo e mondo circostante, quanto di intensificare e rafforzare un'aderenza libertaria alla realtà che sia già di per sé

performativa e creatrice di ordini simbolici e strutture organizzative, i quali, “negando ciò che c'è”, aprono il cammino a “ciò che può essere, sfuggendo alla ripetizione del dato” (Colombo 2008, 172). Un'aderenza che si muova dunque non tanto in direzione di una rassicurante *indipendenza* dalle strutture del potere, vale a dire di una convivenza con aneliti rinnovatori, quanto di un'*autonomia* che riesca a dispiegare una sufficiente forza autoistituente, al fine di mettere in discussione anche quei vuoti di potere e quelle contraddizioni dei dispositivi governamentali che consentono, con il beneplacito della “tolleranza repressiva” del liberal-capitalismo, di dar luogo a espressioni di insubordinazione al prezzo di un loro controllo e riassorbimento.



“Anarchy” 14, aprile 1962, progetto grafico di Rufus Segar.

Bibliografia

- Eduardo Colombo, *Lo spazio politico dell'anarchia*, elèuthera, Milano, 2008.
Eduardo Colombo, *L'orizzonte dell'insurrezione*, in AA.VV., *Rivoluzione*, Asperimenti, Milano, 2011, pp. 53-65.
Tomás Ibáñez, *La rivoluzione*, in AA.VV., *Rivoluzione*, Asperimenti, Milano, 2011, pp. 27-40.
Tomás Ibáñez, *Anarchismo in movimento*, elèuthera, Milano, 2014.

Communicating autonomy: il linguaggio di “Anarchy” - Un percorso iconografico

a cura di Sara Marchesi

La selezione iconografica presente in questo Quaderno ripercorre visivamente il decennio della rivista inglese “Anarchy”, un’esperienza editoriale che, sotto la guida redazionale di Colin Ward e con la direzione grafica di Rufus Segar, ha rappresentato un potente canale di trasmissione del pensiero anarchico critico degli anni Sessanta. In tal senso, questa rivista ha dimostrato un’inedita abilità di comprendere e fare propri gli strumenti comunicativi ancora agli esordi della loro massificazione, così da riuscire a veicolare il proprio messaggio nella maniera più diretta, efficace e comprensibile, conservando al contempo un’autonomia che sarà sempre più difficile da preservare – nell’era della “comunicazione per la comunicazione” – per qualsiasi editore e progettista grafico.

“Anarchy”, la rivista mensile diretta da Colin Ward, è riuscita a farsi portavoce, in modo più deciso e radicale di qualsiasi altra pubblicazione, della rivoluzione culturale inglese degli anni Sessanta, e lo ha fatto, come si può intuire anche dalla selezione iconografica qui proposta, nella maniera più diretta e consapevole.

Sin dal suo primo numero, apparso nel 1961, si ritrovano infatti tutte le tematiche che hanno influenzato in maniera determinante il pensiero critico di quella decade: per esempio, il principio del piacere, inteso come nemesi e strumento di lotta all’autoritarismo (“Anarchy” è stato tra i primi sostenitori dei cosiddetti *adventure playground*, così come ha rappresentato una delle prime piattaforme d’espressione del *sexual radicalism*); o la critica del sistema carcerario (quello che la rivista definisce, negli articoli dedicati al tema, il processo di “de-istituzionalizzazione”); o la celebrazione della spontaneità come espressione primaria della libertà individuale.

Gli esordi di “Anarchy” si collocano sulla scia di un’adesione entusiastica all’azione diretta, della quale la rivista è una decisa e agguerrita sostenitrice, e tale entusiasmo, per una sorta di osmosi, si traduce in una vitalità e in una particolare apertura che le permettono, quasi contro la sua stessa natura, di mantenere sempre uno stretto contatto con la propria contemporaneità.

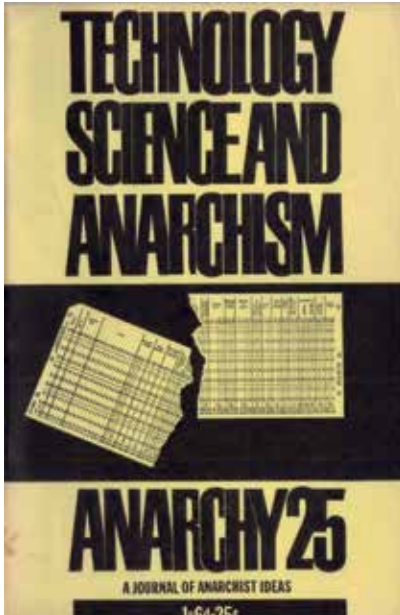
Quando nei primi anni Sessanta lo scrittore Colin MacInnes afferma che “Anarchy” “ci fa capire il nostro paese più di qualsiasi altro giornale io conosca”, la sta paragonando

a settimanali molto noti come “New Statesman”, “Listener”, “The Economist” e “Spectator”, o a quotidiani di grande rilevanza come “Encounter” o “New Life Review”. Se le sue copertine sono di fatto lo specchio di quelle stesse tematiche di cui si occupavano anche gli altri periodici e quotidiani, principalmente politica e società contemporanea, una delle peculiarità di “Anarchy” è però quella di dedicare spesso interi numeri a un unico tema: la progettazione urbana, la riforma delle carceri, il disarmo nucleare, la politica estera, la politica abitativa e il problema dei senzatetto, la criminalità, le politiche sessuali, le arti popolari e il teatro, il razzismo, le droghe, la tecnologia, la povertà, il

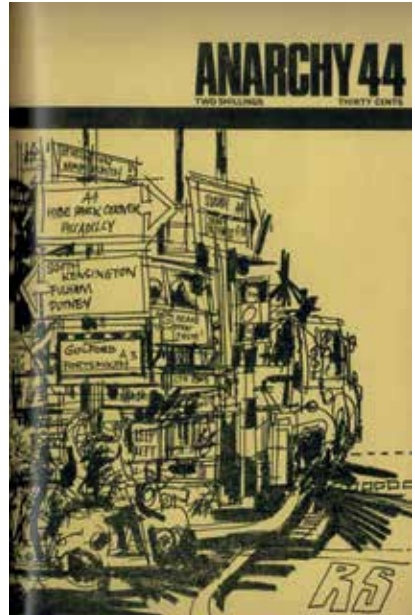
movimento studentesco, i diritti dei lavoratori, l’educazione.

Così facendo, “Anarchy” deve necessariamente sviluppare uno stile grafico duttile che possa, di volta in volta, rappresentare temi tanto vari quanto specifici.

Se l’anarchismo ha ben poco da spartire con il concetto di “stile”, le copertine di “Anarchy” sono nondimeno pienamente riconducibili al loro periodo storico. Infatti, sarebbe stato impossibile che l’opera di un grafico attivo nella Londra di quel tempo non riflettesse almeno in parte le innovazioni legate alla nascita del graphic design avvenuta, in Inghilterra, negli anni 1960-1963. Il grafico di “Anarchy”, Rufus Segar, aveva d’altronde lavorato anche



“Anarchy” 25, marzo 1963, progetto grafico di Rufus Segar.



“Anarchy” 44, ottobre 1964, progetto grafico di Rufus Segar.

per l'Economist Intelligence Unit, e le copertine di "The Economist" avevano vinto diversi premi. Non stupisce dunque che Segar ne subisse in qualche modo l'influenza.

La stampa e il grafico

A livello editoriale, il decennio di "Anarchy" non ha soltanto rappresentato un punto di svolta nell'approccio politico, sociale ed estetico, ma ha coinciso anche con una rivoluzione dei metodi di stampa. La rilievografia stava lentamente cedendo il passo alla stampa in offset e la fotocomposizione stava rimpiazzando la composizione a piombo. Ma sarà solo a partire dalla metà degli anni Ottanta che i graphic designer saranno in grado di produrre e impaginare direttamente tutti gli elementi grafici in un unico file digitale pronto per la stampa. La scelta del carattere, lo scanning, il ritocco e l'inserimento delle immagini diventeranno a quel punto appannaggio esclusivo del grafico, ma fino all'avvento del personal computer il processo di produzione rimaneva suddiviso. Da una parte c'era il designer, che dirigeva il lavoro dando istruzioni e specifiche; dall'altra c'erano gli specialisti del processo di stampa: composizione tipografica, impianti su pellicola, stampa. Le prime copertine di "Anarchy" mostrano in maniera evidente questa divisione del lavoro. Con il passaggio alla stampa in offset, il grafico inizia ad acquisire il controllo dell'intero processo

e, di conseguenza, una maggiore libertà di sperimentazione.

Fino a quel momento le illustrazioni erano le immagini più comunemente utilizzate, ma a partire dagli anni Sessanta cominciano a essere sostituite dalle fotografie, specialmente in ambito pubblicitario, e ben presto il collage e le diverse tecniche di manipolazione iniziano a essere ampiamente utilizzate per rendere la fotografia più espressiva.

Allusioni allo stile modernista, inaugurato nel 1967 da "The Sunday Times Magazine" con uno speciale dedicato al cinquantesimo anniversario della Rivoluzione russa, fanno la loro comparsa in "Anarchy" 66 (p. 4), numero dedicato al movimento Provo olandese, il cui simbolo era una bicicletta bianca con sopra dipinto in maniera evidente il codice del suo lucchetto.

Se in quel periodo esisteva uno stereotipo della grafica politica, questo poteva essere ricondotto ai poster realizzati dall'Atelier Populaire, legato ai moti studenteschi del Maggio '68. Lo stile peculiarmente studentesco di utilizzare semplici silhouettes e slogan stringati ha certamente influenzato la scelta grafica di numeri come "Anarchy" 89 e 95 (pp. 4, 9), mentre lo stile dei volantini fai-da-te, a quel tempo di uso comune per la propaganda dei gruppi militanti, fu adottato per il numero 86 (p. 12).

Linguaggio grafico

Immagine e testo sono i materiali grezzi a disposizione del progettista grafico. Per la prima metà della sua esistenza, le copertine di "Anarchy" vengono stampate su carta gialla, una scelta che, a prescindere dalle varie e imprevedibili soluzioni grafiche di volta in volta adottate, conferisce nel tempo alla rivista una sorta di uniformità e identità estremamente riconoscibile. Normalmente, il giallo viene

impiegato come semplice sfondo e solo in rari casi diventa parte integrante del disegno grafico, come nel caso di “Anarchy” 5 (p. 17), progettata da Philip Sansom, o di “Anarchy” 19 (p. 20), il numero dedicato al teatro la cui copertina è disegnata da Colin Munro. Similmente, per “Anarchy” 17 (p. 23), dallo stile più conforme al graphic design moderno, il giallo viene utilizzato come elemento positivo. Il design concepito da Sansom per il numero 5 è inoltre uno dei pochi a non ricorrere al rosso come secondo colore. Dopo di lui, per il numero 36 (p. 26), David Boyd sceglie il colore verde per rappresentare un giudice, in modo che l’immagine non venga messa in risalto dal colore, lasciando piuttosto che si confonda con il giallo



“Anarchy” 37, marzo 1964, illustrazione di Donald Rooum.

dello sfondo. Questo stratagemma verrà poi ripreso anche per rappresentare il campo incolto del numero 41 (p. 29), dedicato al tema della terra. L’impiego del secondo colore come parte integrante del disegno ricorrerà in seguito diverse volte, come nel numero 70 (p. 30). Di contro, per oltre il 40 per cento delle copertine di “Anarchy” (46 numeri per la precisione) viene utilizzato il nero come unico colore di stampa, come si può vedere, tra i tanti esempi, nei numeri 18 e 23 (pp. 31-32)

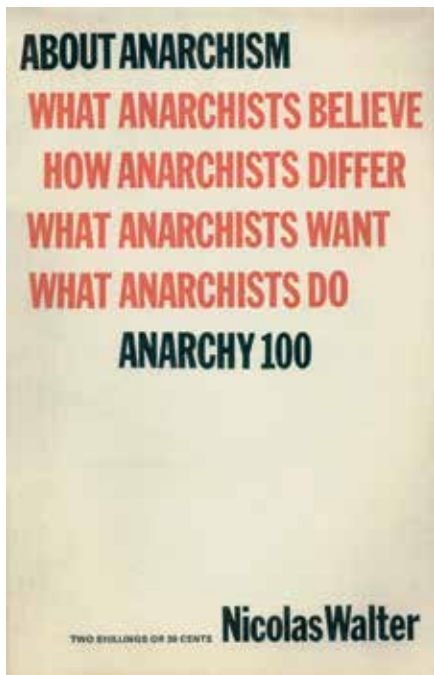
Se in generale è difficile distinguere dei *pattern* di riferimento nell’ampia schiera delle soluzioni grafiche adottate dai progettisti di “Anarchy”, è tuttavia possibile rilevare come i primi numeri mantenessero una maggiore convenzionalità nella struttura, basata sulla giustapposizione di un testo a un’immagine o a una serie di immagini.

A partire da “Anarchy” 13 (p. 32), l’approccio diventa invece più propriamente “grafico”, attraverso l’integrazione di immagine e testo. Con “Anarchy” 59 (p. 34), avviene il passaggio al cartoncino bianco, mentre con il numero 79 (p. 37) si inaugura la scelta grafica, probabilmente dovuta alla necessità di tempi lavorativi più rapidi, di copertine solo testuali, una decisione che determina un’importante e innovativa sperimentazione anche per quanto riguarda i caratteri tipografici. “Anarchy” 14 (p. 38), per esempio, è il primo numero

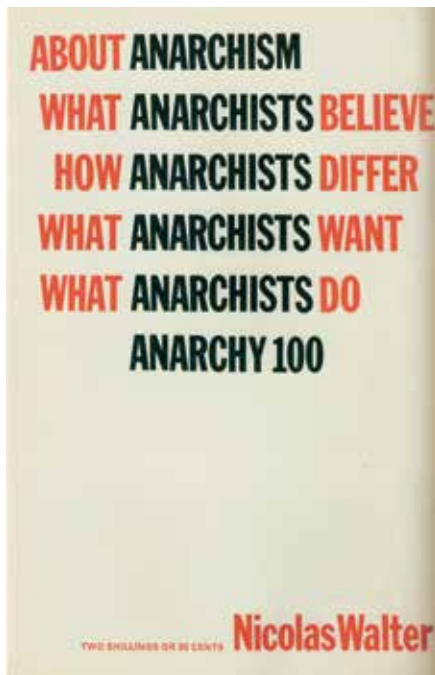
a utilizzare il Compacta, che fu in seguito impiegato per il nome stesso della rivista nei successivi quattro numeri, per poi ritornare in maniera evidente nel numero 25 (p. 40), caratterizzato da lettere tagliate e leggermente sovrapposte, e un'ultima volta nel numero 44 del 1964 (p. 40). Il numero 37 (p. 42) introduce invece il cosiddetto Futura Display.

Una tale varietà di stili grafici e soluzioni tipografiche rispecchia pienamente le inclinazioni eclettiche della rivista. Sebbene le copertine di "Anarchy" non abbiano introdotto un vero e proprio stile grafico originale, la loro apparente incoerenza ben si accorda con l'ampia gamma di argomenti trattati. Se guardati dalla prospettiva e sullo sfondo dell'emergente predominio dell'immagine sulla spinta dei media commerciali e delle rapide innovazioni tecnologiche in atto, le copertine di "Anarchy" rappresentano un ritratto significativo dei primi anni del graphic design inglese e testimoniano il fondamentale intreccio tra lavoro editoriale e rivoluzione culturale.

Fonte: Daniel Poyner, *Autonomy. The cover designs of "Anarchy" 1961-1970*, Hyphen Press, London 2012.



"Anarchy" 100, fronte, aprile 1970, progetto grafico di Donald Room.



"Anarchy" 100, retrocopertina, aprile 1970, progetto grafico di Donald Room.

– Le controversie ideologiche sono necessarie all’anarchismo, e tuttavia nessuno conosce il percorso da seguire, perché questo percorso non esiste prima di essere tracciato dalla lotta sociale, che gli esseri umani non possono smettere di portare avanti fintanto che il respiro della libertà abita in loro.

Eduardo Colombo

– Ovviamente, nessuno può sapere come sarà l’anarchismo che verrà, ma la simbiosi idea/azione ci dice che sarà necessariamente diverso da quello attuale. Sappiamo anche che non può essere totalmente diverso e che una parte dell’anarchismo attuale deve restare perché si possa continuare a parlare propriamente di “anarchismo” invece che di un’altra cosa.

Tomás Ibáñez

Interventi di: Francesco Codello, Eduardo Colombo, Tomás Ibáñez, Antonio Senta, Devis Colombo, Sara Marchesi

Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli
via Jean Jaurès 9, 20125 Milano
e-mail: archivio@archiviopinelli.it
web: <http://www.archiviopinelli.it>

Finito di stampare nel mese di giugno 2017
presso FLYERALARM Srl
per conto di elèuthera,
via Jean Jaurès 9, Milano



5,00 euro

ISBN 978-88-98860-99-9

