

titoli affini pubblicati da elèuthera

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà

Murray Bookchin
Democrazia diretta

Cornelius Castoriadis
La rivoluzione democratica

Paul Goodman
Individuo e comunità

David Graeber
Frammenti di antropologia anarchica

Todd May
Anarchismo e post-strutturalismo

Seán M. Sheehan
Ripartire dall'anarchia

Pietro M. Toesca
Teoria del potere diffuso

Colin Ward
Anarchia come organizzazione

Robert P. Wolff
In difesa dell'anarchia

RICHARD J.F. DAY
GRAMSCI È MORTO
DALL'EGEMONIA ALL'AFFINITÀ



elèuthera

Titolo originale: *Gramsci is Dead*
Anarchist Currents in the Newest Social Movements

Traduzione dall'inglese di Roberto Ambrosoli

© 2005 Richard J.F. Day
First published by Pluto Press, London 2005
This translation is published by arrangement with
Pluto Press Ltd. www.plutobooks.com

© 2008 Elèuthera

Progetto grafico di Ferro Piludu

il nostro sito è www.eleuthera.it
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

INDICE

RINGRAZIAMENTI	7
NOTA ALL'EDIZIONE ITALIANA	8
Introduzione	9
Seattle, l'anarchismo e i mass media – Definizione di «movimento»... e altre parole chiave – Chi parla? – L'argomento	
I. Fare da sé: l'azione diretta nel radicalismo contemporaneo	29
Partecipazione zero: punk duro e anarchismo come «stile di vita» – L'incredibile leggerezza della sovversione culturale – Una forma ibrida di azione diretta – Prefigurare/creare alternative – Al di là del riformismo, al di qua della rivoluzione	
II. L'egemonia dell'egemonia: marxismo classico e liberalismo	61
Liberalismo classico e rivoluzionari borghesi – Egemonia = dittatura + democrazia – I lunghi anni di mezzo del ventesimo secolo – Cosa c'era di nuovo nei «nuovi movimenti sociali»? – L'egemonia diventa post-strutturalista: Laclau e Mouffe – Il multiculturalismo liberale e il paradigma riconoscimento/integrazione – Politica rivendicativa/etica del desiderio – «Noi» non siamo «voi»: argomenti contro l'integrazione nel pensiero post-coloniale, femminista e <i>queer</i> – Verso una politica dell'atto	

III. Il socialismo utopico allora...	95
Linee guida – William Godwin: il razionalista che non faceva promesse – I socialisti utopici veri e propri: Owen, Fourier e Saint-Simon – Il pensiero anarchico dopo il socialismo utopico: Proudhon – Bakunin e la rivoluzione sociale – Kropotkin: espropriazione e rivoluzione/evoluzione sociale – L'anarchismo di inizio Novecento e il concetto di rinnovamento strutturale – Conclusione: tiriamo le somme	
IV. ... e ora	123
Elementi di critica post-strutturalista – Post-anarchismo: un abisso superabile – Cittadino, nomade, fabbro	
V. Etica, affinità e comunità a venire	179
Cosa sono le comunità a venire? – L'etica a venire: solidarietà incondizionata e responsabilità infinita – I problemi del ceto medio bianco	
VI. Conclusione: ancora e sempre socialismo utopico	207
Segni di fallimento/segni di speranza – Che dire delle economie a venire? – Un futuro utopico: la fine della «società civile»	
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFICI	225

RINGRAZIAMENTI

Non avrei potuto scrivere questo libro senza il contributo degli studenti/attivisti che hanno portato avanti le ricerche svolte nell'ambito dell'Affinity Project (Progetto sull'affinità) della Queen's University di Kingston, Ontario, il cui sito web è all'indirizzo www.affinityproject.org. Tra questi voglio ricordare Hilton Bertalan, Naila Bhanji, Jake Burkowicz, Enda Brophy, Christopher Canning, Ryan Mitchell, Rick Palidwor, Nadia Knircha, Brianne Selman, Andrew Stevens e Lori Waller.

Ho anche tratto profitto dalle conversazioni con Taiaiake Alfred, Allan Antliff, Mark Coté, Glen Coulthard, Greig dePeuter, David Firman, Dina Khorasanee, Jennifer Pybus, Scott Uzelman, nonché dalle interazioni avute con gli studenti che hanno partecipato ai miei seminari alla Queen's University.

In particolare ho un grosso debito con Sean Haberle, che ha viaggiato in lungo e in largo per intervistare militanti di varie località del Canada centrale e del nord-est degli Stati Uniti, e con Jake Burkowicz, che ha compilato l'indice analitico per l'edizione inglese. Una menzione speciale spetta a Sarita Srsivastava per aver suggerito un'attenta revisione che mi ha permesso di superare uno scoraggiante problema di scrittura.

Alla mia ex compagna... mi hai dato un pupazzo di Nietzsche da mettere sul mio frigo, quindi credo che tu sappia cosa intendo quando ti dico: mi hai reso più forte!

NOTA ALL'EDIZIONE ITALIANA

Sono felice che Elèuthera abbia deciso di tradurre in italiano il mio libro, perché questa è la forse la lingua in cui il discorso sui confini tra l'anarchismo e il marxismo dell'Autonomia può essere meglio compreso. Perché ciò avvenisse, tuttavia, sono state necessarie alcune economie, delle quali il lettore deve essere consapevole. Ad esempio, sono state tolte le note, il che provocherà l'irritazione dei lettori di inclinazione più accademica, mentre farà piacere a quelli che non lo sono. A ogni modo, chi fosse interessato alle note dovrà procurarsi una copia dell'edizione inglese.

Devo inoltre avvertire che il capitolo IV dell'edizione italiana è un condensato di due capitoli dell'edizione inglese: molte considerazioni che argomentavano la mia tesi sono state tolte ma (spero) niente di indispensabile si è perso. Anche il capitolo V è stato molto ridotto, tralasciando quelle parti della discussione di natura più astrusa senza (di nuovo: spero) detrimento per la forza dell'argomentazione principale. A parte ciò, a eccezione di qualche piccolo cambiamento nell'Introduzione, il testo italiano è uguale a quello inglese.

INTRODUZIONE

*Cercare e sapere riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno,
non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.*

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Seattle, l'anarchismo e i mass media

Per la maggior parte dei nord-americani, le proteste contro l'Organizzazione Mondiale del Commercio (OMC) a Seattle, alla fine degli anni Novanta, hanno segnato il punto in cui una nuova militanza è prepotentemente emersa alla superficie di una struttura politica liberal-democratica altrimenti serena. A quel tempo vivevo a Vancouver, British Columbia, e all'ultimo momento avevo deciso di non andare a Seattle. Una delle solite proteste, mi dicevo, e per di più avrei dovuto fare cinque ore di autobus, tra andare e tornare. Comunque, a un certo punto della giornata ho acceso la televisione, tanto per vedere cosa stava succedendo, e sono rimasto affascinato e sorpreso dalle ormai famose immagini dei giganteschi cortei, dei blocchi stradali, delle squadre anti-sommossa sparse dappertutto, delle nubi di gas lacrimogeno che annebbiavano la scena. Su quello che sembrava lo spettacolo di un altro mondo si è sentita la voce di un reporter che si trovava lì in strada:

Inviato: «Qui ci sono delle persone che vanno avanti e indietro... beh, non proprio avanti e indietro, sembrano organizzati. Non so chi siano, sono tutti vestiti di nero, con cappucci neri e bandiere nere... bandiere nere e basta, senza niente sopra».

Conduttore: «Bandiere senza niente sopra?».

Inviato: «Proprio così, tutte nere».

I Black Bloc, con la loro tattica, avevano fatto la loro prima comparsa sul palcoscenico dei mass media nord-americani. Dopo un po', le emittenti televisive di Seattle hanno pensato di aver finalmente capito: si trattava di «anarchici», qualunque fosse il significato di *quel* termine. Nessuno ha cercato di averne conferma dagli stessi dimostranti mascherati, che apparivano troppo pericolosi, e nonostante partecipassero a una protesta pubblica sembrava non avessero alcuna intenzione di farsi riconoscere.

Man mano che altri reporter, insieme a commentatori politici, funzionari di polizia e professori di vario genere, hanno cominciato a soppesare cosa fosse effettivamente accaduto a Seattle, lo spazio lasciato vuoto da quelle bandiere nere è stato riempito ricorrendo a stereotipi, pregiudizi e frammenti di conoscenza provenienti dal secolo passato. Un servizio apparso sul «Time» il 13 dicembre 1999 conteneva una sezione intitolata *Le violenze* e sottotitolata *Come alcuni anarchici organizzati abbiano portato il caos a Seattle*. Dopo aver bollato i dimostranti come «una massa scomposta di migliaia di militanti, per lo più giovanissimi, affiliati ad alcune centinaia di gruppuscoli che si riconoscono in qualche dozzina di critiche, per lo più socialiste, della macchina capitalista», l'articolo provocava e intimoriva i lettori con immagini di A cerchiate e saccheggi, oltre alla foto di un tizio non identificato, senza alcun segno di riconoscimento, che saltava dentro una finestra rotta. La didascalia diceva «Andiamo a prendere un caffè: cliente anarchico a uno Starbucks di Seattle».

Contestare queste rappresentazioni, fuorvianti ma molto funzionali, può essere visto come un problema minore, dato che il cosiddetto «movimento anti-globalizzazione» riceve ormai meno attenzione da parte dei media. La protesta di Seattle è stata seguita da altre importanti manifestazioni a Washington, Genova, Praga e Quebec City, tuttavia la polizia delle «democrazie liberali avanzate» sembra essersi accorta che compiere arresti incostituzionali

e chiudere le frontiere a chiunque indossi una bandana è sufficiente per mettere a tacere quanto una volta era considerato dissenso legittimo. In effetti la risposta all'11 settembre, unita al proseguire della guerra in Iraq e Afghanistan, ha portato un colpo mortale alle espressioni più visibili della resistenza al neo-liberalismo nel Nord globale. Ciò potrebbe significare che stiamo entrando in un periodo di lutto; ma a parte il fatto che negli ultimi anni sono stati fatti progressi, molti non lamentano l'abbandono di questa fase della lotta. Pur avendo contribuito a mettere in evidenza il lato oscuro del nuovo ordine mondiale, queste proteste in occasione di incontri al vertice riescono al massimo, quando hanno qualche effetto, a bloccare temporaneamente o riformare leggermente le strutture esistenti. Anche se servono a costruire competenze e strutture che prefigurano alternative, non sono in grado di affrontare i problemi fondamentali legati all'espansione e al consolidamento del sistema razzista, eterosessista, degli Stati-nazione neo-liberali/capitalisti. Inoltre, come è stato rilevato frequentemente negli anni recenti, la protesta ai *summit* è una pratica elitaria che sottrae tempo ed energia alle comunità locali (Pastor e LoPresti 2004: 29; Marco 2000).

I miei personali dubbi circa l'efficacia di questo modello di protesta contro gli incontri al vertice si sono consolidati nel luglio 2003, quando ho partecipato alla manifestazione contro l'OMC a Montreal. Le squadre anti-sommossa hanno contrassegnato la zona verde con un nastro rosso, arrestando chiunque rifiutasse di lasciare l'area. Quando mi sono avvicinato alla linea, un tipo particolarmente antipatico che stava a gambe larghe nella sua tenuta anti-sommossa mi guardava battendo lo sfollagente sul palmo della mano. Io ho tirato fuori il mio libretto di appunti e la penna e ho ripetuto il suo gesto. Questo libro può essere pensato come una versione estesa di quell'incontro: ora che gli sbirri dei paesi del G8 non si fanno più sorprendere dalle tattiche di azione diretta, ora che i loro dirigenti politici hanno deciso di adottare le tattiche repressive tipiche di quelle che chiamano ipocritamente «le dittature del Terzo mondo», come continuerà la lotta contro il capitale globalizzante e i molteplici sistemi di dominio e sfruttamento cui è inestricabilmente legato? Tra le popolazioni indigene e il Sud globale la risposta sembra chiara: continuerà come è sempre continuata per centinaia di anni, con una molteplicità di forme, comprese ovviamente quelle della protesta violenta di massa che tanto ha scioccato

la sensibilità del G8 quando è stata vista a Genova e non a Giakarta. Se li consideriamo un semplice scontro violento tra dimostranti e polizia, i fatti di Seattle hanno di speciale soltanto che sono accaduti in quella città. Ma è un punto di vista un po' troppo semplicistico. Anche se il ciclo delle proteste di massa coordinate nel Nord globale si è esaurito, le strutture ideologiche e organizzative che le hanno originate non sono affatto scomparse. È verso queste correnti più profonde, più ampie e stabili, che dobbiamo volgere la nostra attenzione se vogliamo capire da dove è venuto il «movimento anti-globalizzazione», cosa ha fatto e dove potrebbe andare.

Definizione di «movimento»... e altre parole chiave

Prima di cominciare questa ricerca, però, ci sono alcuni temi preliminari da affrontare. Uno di essi è decidere se sia corretto interpretare le nuove forme di azione che stanno emergendo contro l'egemonia neo-liberale come movimenti contro la globalizzazione in quanto tale. Molti commentatori e militanti hanno sostenuto (e io tendo a essere d'accordo) che procedendo in questo modo si rischia di cadere in una trappola analitica (Buchanan 2002; N. Klein 2001; Milstein 2002). Quindi, come dobbiamo considerare queste lotte che continuamente sorgono e cessano, come dobbiamo discuterle senza fare violenza a ciò che vogliono ottenere? E poi, cosa effettivamente vogliono ottenere (e cosa vogliono abolire), se è tanto difficile incapsularle in un singolo termine? Sono domande cui non si può rispondere in modo semplice e rapido, ma bisogna pur stabilire almeno *qualche* punto di partenza provvisorio. A tal fine, dico che da un lato il termine «anti-globalizzazione» implica la considerazione di temi importanti come capitalismo, colonialismo e responsabilità democratica, ma dall'altro tali temi non coprono l'intero spettro delle resistenze al nuovo ordine mondiale. Le vedo piuttosto come particolari siti di condensazione all'interno del campo ben più complesso *dell'attivismo radicale contemporaneo*.

Per «contemporaneo» intendo fondamentalmente compreso tra la fine degli anni Novanta e l'inizio del Duemila, ma con radici che risalgono ai nuovi movimenti sociali degli anni Sessanta (femminismo, movimento USA per i diritti civili, Red Power, anti-colonialismo, lotte gay-lesbiche) e anche alla «vecchia» tradizione del

socialismo marxista e anarchico. Per «attivismo radicale» intendo il tentativo cosciente di modificare, impedire, distruggere le strutture, i processi, le pratiche e le identità dominanti, o costruire alternative a esse. Mio obiettivo sono quelle lotte che mirano a cambiamenti alla radice, che si occupano non solo dei *contenuti* delle attuali forme di dominio e sfruttamento, ma anche delle *forme* che danno loro origine. Così, ad esempio, piuttosto che chiedere parità salariale per donne e uomini, il femminismo radicale agisce per l'eliminazione del patriarcato in tutti i suoi aspetti; piuttosto che volere l'autogoverno nell'ambito di uno Stato coloniale, la politica indigena radicale mette in discussione il concetto europeo di sovranità su cui è basato il sistema statale. L'attivismo radicale contemporaneo, quindi, spinge oltre i limiti e le possibilità del riformismo liberale, ma non scredita i tentativi di modificare lo *status quo* (nessuno può essere sicuro del valore di strategie o tattiche senza far riferimento a particolari contesti storici, sociali e politici). Al tempo stesso, però, non propone un ritorno alla teoria e pratica della Vecchia sinistra del diciannovesimo e del primo ventesimo secolo, e neppure della Nuova sinistra degli anni Sessanta-Ottanta. Quanto sta accadendo qui è qualcosa di nuovo, di diverso, che a volte cerco di indicare usando l'espressione *nuovissimi movimenti sociali*, per individuare le correnti che più mi interessano.

Capire per e contro cosa questi movimenti si battono è un altro sforzo necessario, anche se pericoloso. C'è molto disaccordo su questo tema dentro e tra le comunità di attivisti, né gli studiosi hanno avuto maggior fortuna nel mettersi d'accordo tra loro. Con il diffuso entusiasmo generato dal *magnum opus* di Michael Hardt e Antonio Negri (2000), il termine «Impero» circola sempre più, almeno negli ambienti accademici, come descrizione sintetica del nemico comune. Il loro libro omonimo ha il merito di analizzare non solo le strutture e i processi del capitale globalizzante, ma anche il sistema di Stati e Superstati, e le società di controllo che continuano a fiorire, intimamente connesse con i primi. Tuttavia, questo testo piuttosto esteso non tratta in modo sistematico i problemi di genere e dedica al razzismo solo una sezione di sette pagine, sicché è stato criticato come eurocentrico, androcentrico e forse classe-centrico (Mishra 2001; Moore 2001; Quinby 2003). Sebbene Hardt e Negri abbiano promesso di occuparsi dettagliatamente di questi temi in un'opera successiva, sempre fatta insieme,

il loro concetto di moltitudine come proletariato globale sembra molto difficile da riconciliare con la critica post-marxista della politica centrata sulle lotte operaie, oltre che con l'appello del femminismo anti-razzista a decolonizzare la teoria e la pratica della solidarietà attraverso tutti gli assi dell'oppressione (Arat Koc 2002; Mohanty 2003). Inoltre, *Impero* è stato accolto con ben minore entusiasmo nell'ambito dei militanti, molti dei quali non apprezzano la sua prosa difficile e la sua implicita dipendenza da un complesso di concetti poco familiari, sviluppati dai marxisti italiani dell'Autonomia (Flood 2002; Los Ricos 2002).

Per questi motivi sono riluttante a usare il termine «Impero» nel mio lavoro, ma sono anche riluttante a ricorrere a neologismi, dal momento che ciò non risolverebbe il problema fondamentale, cioè che *non esiste un unico nemico* contro cui combattono i nuovissimi movimenti sociali. C'è invece una gran varietà di lotte, ognuna delle quali deve essere considerata nella sua particolarità. Ciononostante, la presenza del capitale globalizzante e l'intensificazione delle società di controllo fanno sì che tutte si verifichino sempre più in un contesto comune, anche se tale contesto, o elementi di esso, non sono esplicitamente identificati come ciò contro cui le lotte sono condotte. Così, poiché non voglio totalizzare o ridurre la diversità delle lotte contemporanee, mi riferirò al *progetto neo-liberale* per indicare il contesto comune all'interno del quale esse si verificano. Il progetto neo-liberale comprende il processo di globalizzazione del capitale e l'intensificazione delle società di controllo; esso poggia inoltre, perpetuandole, su modifiche nell'organizzazione del sistema statale, attraverso accordi a livello regionale come la North American Free Trade Area (NAFTA) e la costruzione di Superstati, come l'Unione Europea. In altre parole, do per scontato che non possiamo capire il dominio statale al di fuori dello sfruttamento capitalista, né possiamo capire entrambi questi fenomeni se non teniamo presenti le società di controllo.

Si deve anche notare che il dominio statale e lo sfruttamento capitalista sarebbero impossibili se non fosse che le società neo-liberali sono divise secondo molteplici linee di disuguaglianza, come razza, genere, sessualità, abilità, età, regione (sia a livello globale che all'interno degli Stati-nazione) e dominio della natura. Le popolazioni devono essere ordinate secondo gerarchie apparentemente «naturali» se si vuole riconciliare la distribuzione dif-

ferenziale dei beni sociali creata dal capitalismo con i valori sposati dalla politica liberale. Siccome tali gerarchie devono essere rafforzate man mano che il liberalismo si trasforma in neo-liberalismo e aumentano le disuguaglianze, abbiamo assistito a una recrudescenza del conservatorismo sociale e a una reazione violenta alle modificazioni progressiste realizzate durante l'epoca d'oro del *Welfare State* keynesiano. Quando parlo del progetto neo-liberale, quindi, intendo descrivere una rete complessa di attività e istituzioni che hanno l'effetto di perpetuare e moltiplicare varie forme di oppressione interconnesse (Collins 1991; Hooks 1984). Queste fanno sì che i «popoli» possano essere divisi e gestiti, mentre la nostra vita viene sempre più condizionata dall'accumulazione capitalistica e dal controllo razional-burocratico (Foucault 1991).

Il concetto di progetto neo-liberale conduce direttamente al problema dell'*egemonia*. Più avanti, avrò parecchio da dire circa i vari significati che questo termine ha assunto nel corso del tempo. Per il momento, basterà dire che esso descrive il processo attraverso cui diverse fazioni lottano tra loro per importanza, identità e potere politico. Per usare le parole di Antonio Gramsci, figura chiave di questa linea di pensiero, un gruppo sociale che aspira all'egemonia cerca di «dominare i gruppi antagonisti, tendendo a 'liquidarli' o soggiogarli anche con la forza delle armi», oltre che a «guidare» i gruppi affini o alleati (Gramsci 1971: 57). L'egemonia è una lotta contemporaneamente coercitiva e consensuale per la *supremazia*, che i vari marxismi del diciannovesimo e ventesimo secolo vedevano come limitata al contesto di un particolare Stato-nazione, ma ormai è ampiamente riconosciuta a livello globale. È fondamentale notare che essa è un processo, non una realizzazione, nel senso che le azioni del gruppo dominante sono sempre aperte alla contestazione. Tuttavia, nella maggior parte delle società basate sullo Stato-nazione, il più delle volte è osservabile un equilibrio relativamente stabile, uno stato descritto correttamente come di non-crisi, punteggiato di crisi che conducono al raggiungimento di un nuovo equilibrio relativo.

Ad esempio, il capitalismo liberale nei paesi supersviluppati della metà del ventesimo secolo operava secondo un modello di rapporti egemonici con la classe operaia, noto come *Welfare State* keynesiano. I sindacati potevano esistere e combattere per il miglioramento della condizione operaia, in cambio del quale le grandi

industrie ricevevano la garanzia che gli scioperi si sarebbero svolti unicamente secondo modalità rituali e strettamente controllate. Lo Stato agiva come intermediario tra questi due campi ostili, prendendo denaro dalle industrie sotto forma di tasse e fornendo servizi pubblici sia a esse che ai lavoratori. Questo sistema relativamente stabile è rimasto in piedi fino agli anni Settanta, quando ha cominciato a essere sostituito dal modello neo-liberale, attraverso cui il capitalismo persegue maggiori profitti liberandosi dalle pastoie dell'intervento statale e della resistenza operaia. Privatizzazione, deregolamentazione, leggi sul «diritto al lavoro» (anti-sindacali) e adorazione fanatica del «libero mercato» sono diventate *de rigueur*. Fuori delle mura che proteggono il privilegio dei G8, i governi dei paesi del Sud globale sono stati spinti a «programmi di adeguamento strutturale» che avevano lo stesso significato che nel Nord, ma maggiore intensità e risultati assai più disastrosi. Insieme a nuove istituzioni nazionali e internazionali è arrivato il nuovo buon senso: chi è oppresso merita la propria oppressione; tutti (tranne i ricchi) devono lavorare di più per meno; le multinazionali più sono grandi meglio è; meno lo Stato interviene nell'economia meglio è (tranne quando viene in aiuto delle multinazionali fallite, dando loro infrastrutture gratis e il diritto di inquinare a piacimento). E così via.

Il passaggio dal modello keynesiano a quello neo-liberale ha comportato il riallineamento di alcune importanti forze storiche. Imprenditori, intellettuali e giornalisti neo-liberali si sono dati da fare per invertire il senso del cambiamento sociale, e ci sono pienamente riusciti, in tutto il mondo. Hanno «vinto il cuore delle menti» dei ceti medi del Nord globale e delle élite del Sud globale, mostrando la propria volontà di dominare (e in qualche caso liquidare) i gruppi antagonisti con la forza delle armi (attivisti sindacali in Colombia, talebani in Afghanistan, baathisti in Iraq). Il neo-liberalismo ha cercato l'egemonia e la sta ottenendo a una scala che fa apparire gli imperi romano, cinese o atzeco come delle minuzie. Questo è il fatto che dobbiamo affrontare: la globalizzazione capitalista non solo esiste, ma è il risultato di una pianificazione deliberata da parte di élite finanziarie e governative globali, che appunto per questo scopo si incontrano con sempre maggiore frequenza. L'unico punto che valga la pena discutere, in questa situazione, è come possiamo meglio combatterla.

Una risposta facile è cercare di stabilire una contro-egemonia, spostare indietro, il più possibile, l'equilibrio storico a favore degli oppressi. Ciò potrebbe significare la difesa del *Welfare State* nel Nord globale o la continuazione della lotta per goderne per la prima volta i benefici nel Sud globale. Oppure potrebbe significare il tentativo di istituire *un tipo diverso* di egemonia globale, un'egemonia operante «dal basso» invece che «dall'alto». Ma ragionare in questo modo significa rimanere all'interno della logica del neo-liberalismo, cioè accettare quanto io chiamo *l'egemonia dell'egemonia*. Con questa espressione intendo riferirmi all'idea che un reale mutamento sociale possa essere raggiunto solo simultaneamente e *en masse*, nell'intero spazio nazionale o sovra-nazionale. I rivoluzionari marxisti hanno seguito la logica dell'egemonia cercando di rovesciare il rapporto tra dominati e dominatori attraverso la conquista del potere statale. Il riformismo liberale e post-marxista mostra la stessa logica, sebbene in una versione diversa: non cerca il potere statale, cerca di influenzarne il funzionamento attraverso processi di cooperazione pluralista e conflitto (Laclau e Mouffe 1985; Kymlika 1995). L'aspetto più interessante della militanza contemporanea è che alcuni gruppi si sono sottratti a questa trappola agendo in modo *non-egemonico* invece che *contro-egemonico*. Perseguono un cambiamento radicale ma non attraverso il potere statale (conquistato o influenzato che sia) e così facendo mettono in discussione la logica dell'egemonia nel suo stesso fondamento.

Da questo punto di vista, i più interessanti dei nuovissimi movimenti sociali non sarebbero nemmeno definiti movimenti dai sociologi. Quindi c'è una certa ironia nell'uso che faccio di questo termine, un'ironia tesa a sottolineare lo spostamento dai «movimenti» egemonicamente orientati a *strategie e tattiche senza etichetta*, come quelle di Independent Media Centre (IMC, Indymedia), Affinity Group, Reclaim the Streets (RTS), o dei centri sociali e dei vari Black/Pink/Yellow Bloc. Al tempo stesso, però, ci sono tendenze che corrispondono meglio alla definizione sociologica di movimento sociale, le quali mostrano anche ciò che chiamo *affinità per l'affinità*, cioè per rapporti non-universalizzanti, non-gerarchici, non-coercitivi, basati sull'aiuto reciproco e sul comune impegno etico. Ne sono esempio alcune comunità indigene americane (Mohawk, Zapatisti), australiane o neozelandesi (il Governo provvisorio aborigeno), così come alcune tendenze del femmini-

simo transnazionale e della teoria *queer*. La tesi principale di questo libro è che tutti questi gruppi e movimenti, strategie e tattiche, sono utili al fine di capire (e portare avanti) l'attuale sostituzione dell'egemonia dell'egemonia con l'affinità per l'affinità.

Chi parla?

Per seguire le tracce di questa difficile logica alternativa, intendo presentare letture critiche dei pensatori cruciali della tradizione anarchica, marxista e liberale. La critica di Marx dello sfruttamento capitalista è, a mio giudizio, un contenitore capace e ricco dal quale dobbiamo continuare ad attingere. La teoria anarchica è ugualmente valida per la sua insistenza sul fatto che il dominio statale è un problema altrettanto importante quanto lo sfruttamento capitalista. Tuttavia, entrambe queste tradizioni scontano il fatto di essere emerse storicamente nel periodo della tarda modernità europea. La loro devozione alla razionalità socio-scientifica e la fiducia millenarista nell'avvento di una società assolutamente priva di dominio e sfruttamento sono state messe seriamente in questione dalla teoria post-strutturalista, che ha prodotto analisi molto più complesse del capitalismo, della forma Stato e delle società di controllo, che ovviamente non esistevano ai tempi di Marx e Bakunin. Fatto ancora più importante, i teorici post-strutturalisti come Foucault, Deleuze e Guattari, e in certa misura anche Derrida, hanno lavorato intensamente al problema di come si possa continuare a lottare contro l'oppressione senza riprodurre la fantasia moderna di un evento definitivo che porta il cambiamento totale (la Rivoluzione), ma al contempo senza ricadere nell'abisso del pluralismo liberale.

Anche se Foucault si è occupato dell'istituzione carceraria e ha scritto opere molto influenti su sessualità, normalizzazione medica, controllo sociale, mentre Derrida ha trattato di razzismo, eurocentrismo e neo-liberalismo, i teorici post-strutturalisti sono spesso stati accusati di essere apolitici, disimpegnati e ciechi di fronte al loro stesso privilegio (Fraser 1981; Habermas 1987; Hartsock 1990; Best e Kellner 1991). Mi occuperò dettagliatamente di questi dibattiti nei prossimi capitoli; per il momento mi limito a notare che anche altre tradizioni, più facilmente riconoscibili come

«politiche», hanno subito influenze post-strutturaliste. Ad esempio, proprio come il soggetto liberato/illuminato del socialismo classico è stato messo in discussione da Foucault, Deleuze e altri, anche la «donna» che il femminismo di seconda generazione intendeva emancipare è stato oggetto di critica (Elam 1994; Hekman 1990; Nicholson 1989). Un'operazione simile è stata condotta dai critici post-coloniali con riferimento ai pregiudizi eurocentrici di presunti discorsi universali (Bhabha 1994; Minh-ha 1991) e la teoria *queer* ha contestato i presupposti eteronormativi di tutte le summenzionate tradizioni e dei loro critici (Butler 1993b; Sedgwick 1990; Spurlin 2001). Questi sviluppi hanno contribuito a spingere la teoria post-strutturalista al di là della sua talvolta ristretta prospettiva, pervenendo a nuove formulazioni che hanno importanti implicazioni ai fini del cambiamento delle strutture esistenti. Ma l'iniziale impulso radicale delle analisi francesi post-Sessantotto (l'impulso a creare alternative alle forme statali e capitaliste invece che lavorare al loro interno) sembra essersi perso. Io vedo il mio lavoro come un contributo all'opera modesta ma in crescita, svolta nell'ambito del post-anarchismo e del marxismo autonomo, per recuperare quell'impulso, chiedendosi come una politica non riformista e non rivoluzionaria possa di fatto portare a un mutamento sociale progressista che risponda alle aspirazioni e alle necessità di identità diverse, senza tentare di sussumerle sotto un unico progetto.

Per quanto valida sia stata la disseminazione della critica post-strutturalista, le sue analisi sono spesso presentate in un linguaggio accessibile solo a lettori accademici e in particolare a coloro che si sono già inerpicati su testi e tradizioni piuttosto difficili. In considerazione di ciò, ho deciso di scrivere un libro che sia di interesse per gli accademici che seguano con attenzione le attività militanti rimanendo al contempo accessibile agli attivisti che coltivino interessi teorici. Considero questo sforzo come un tentativo di creare ciò che Gilles Deleuze e Michel Foucault hanno chiamato «collegamenti». In una discussione tra loro pubblicata con il titolo *Gli intellettuali e il potere* (Foucault e Deleuze 1976), entrambi rigettano la concezione egemonizzante degli intellettuali visti come figure che danno coscienza ai non-intellettuali, i quali successivamente intraprendono attività pratiche sulla base delle analisi astratte che sono state loro fornite. Foucault e Deleuze ritengono

che la teoria non sia astrazione, ma sia essa stessa «lotta contro il potere» (75-6) e che la pratica non sia la semplice «applicazione» di concetti teorici a questo o quel particolare contesto socio-storico. La pratica è invece «un sistema di collegamenti da un punto teorico a un altro, e la teoria è un collegamento da una pratica a un'altra» (74). In altri termini, essi vedono teoria e pratica come immesse in reti che si compenetrano e che vanificano ogni tentativo di suddividerle in componenti o momenti più piccoli.

Bisogna ricordare, però, che né «la teoria» né «l'attività» esistono nella forma distaccata con cui Foucault e Deleuze tendono a discuterne. La teoria è sempre legata a tradizioni teoriche e l'attività esiste solo nell'ambito di comunità già stabilite o emergenti. Quindi ciò che è anche in gioco, come Gayatri Spivak ha sottolineato nella sua famosa risposta a *Gli intellettuali e il potere*, è la nostra posizione rispetto a tradizioni e identità diverse, con la creazione di collegamenti tra esse. Nella fattispecie, la Spivak ha accusato Foucault e Deleuze di esprimersi in un modo che rivela inconsciamente la loro collocazione privilegiata di professori dell'accademia francese e la loro mancanza di solidarietà con coloro la cui esistenza e capacità di parlare/agire sono state oscurate dal colonialismo europeo (Spivak 1988). La sua critica può essere generalizzata (e lo è stata): chi gode di un privilegio strutturale deve impegnarsi a identificare tale privilegio e a operare contro di esso, se intende stabilire relazioni di solidarietà con chi non lo ha. Per questo motivo è importante che io identifichi me stesso come professore universitario maschio bianco, che vive e lavora nel relativo conforto e agio di un paese del G8. Come anarchico cresciuto in una famiglia operaia, ho sperimentato la mancanza di rispetto e le chiusure di quanti stanno sopra e intorno a me nella gerarchia intellettuale, ma sono ugualmente consapevole che la mia personale socializzazione e le norme razziste/patriarcali che permeano il mondo accademico mi permettono di stare nel gioco con relativa facilità. Lo stesso vale per la mia sessualità. Sebbene il mio desiderio travalichi i limiti delle pratiche eterosessuali dominanti, ho avuto per lungo tempo una partner femminile e continuo a vivere con i miei due figli (così, di nuovo, per lo più me la cavo). Tutto ciò per dire che i miei conflitti con l'oppressione nascono in gran parte dal bisogno di mettere in discussione il mio personale razzismo, eterosessismo e classismo, di trovare modi più

efficaci per essere solidale con quanti sperimentano – ogni giorno, ogni notte, per tutta la vita – gli effetti debilitanti di questi apparati di divisione. Questo è ciò che cerco di mettere nel mio insegnamento, nella mia ricerca, nella mia militanza, e ciò che mi guida nella stesura di questo libro.

Come ho già avuto occasione di rilevare, le disuguaglianze sistematiche cui gli studiosi di scienza sociale rivolgono maggiore attenzione non sono le uniche barriere che si devono affrontare quando si cerca di lavorare fra tradizioni e pratiche diverse. Sul versante accademico, cercare di non riprodurre vecchi pregiudizi significa lavorare in modo interdisciplinare e ciò espone ad accuse di diluizione, eclettismo, diletterismo. Alla maggior parte degli accademici piace stare ciascuno nel proprio territorio, e reagiscono tutti a vari livelli di protettività quando qualcuno mette sotto sopra lo *status quo* vagabondando troppo qua e là. Tale territorialismo non solo limita quanto può essere detto, ma instaura anche un profondo pregiudizio su chi è autorizzato a dirlo. Nessuno fa obiezioni quando un famoso intellettuale accademico viene citato a sostegno di un'affermazione, ma usare al suo posto un attivista, anche se ugualmente famoso, può metterci nei guai. Ovviamente ci sono eccezioni, alcune delle quali sono rappresentate da quanti hanno operato al tempo in cui le istituzioni accademiche non avevano il monopolio virtuale della legittimazione intellettuale: Karl Marx non ha lavorato in alcuna università, ma nessun studioso di politica metterebbe in questione la rilevanza della sua opera relativamente alla «disciplina». Alcuni autori contemporanei, come Gloria Anzaldúa, sono riusciti a stabilire una presenza nelle aule dell'accademia pur mantenendo stretti rapporti con altre comunità. Sono riusciti a non diventare ciò che la stessa Anzaldúa ha una volta definito come «studiosi dipendenti» (2000/1982: 18), ma solo al prezzo di dover affrontare continuamente il dubbio circa la propria qualificazione e quindi il valore del proprio lavoro.

Sul versante della militanza, specialmente tra gli anarchici, esiste da lunga data una grande diffidenza verso chiunque operi in contesto accademico. I ricercatori universitari sono spesso visti come parassiti in cerca di notorietà, di promozione professionale o del semplice voyeuristico desiderio di partecipare al «mondo reale». C'è anche una forte avversione per gli accademici che si mettono a «insegnare» ai militanti la «teoria» o la «storia», convinti che il loro

modo di pensare in merito ai problemi sociali e politici sia l'*unico* modo.

Per me, quindi, creare collegamenti non significa solo mettere in discussione la mia personale socializzazione e cercare il modo di entrare più stabilmente in un rapporto solidale con quanti lottano direttamente contro razzismo, eterosessismo, colonialismo, capitalismo e dominio statale. Significa anche entrare in certi dibattiti accademici e al tempo stesso continuare a far parte di più ampi movimenti di resistenza e costruzione di alternative. Significa fornire interpretazioni di testi accademici e al tempo stesso ascoltare la voce dei militanti, in un modo adatto a minimizzare ogni segno di rapporto gerarchico. Soprattutto, significa cercare di entrare nelle discussioni in atto, o stimolarne di nuove, accettando la possibilità che il mio intervento serva semplicemente a generare una serie di risposte critiche da ognuna delle parti coinvolte. Per fare il possibile onde evitare che ciò accada, ho cercato di coinvolgere un ampio spettro di scrittori, attivisti e movimenti di tutto il mondo, nei limiti della mia esperienza e competenza. Ho cercato di evitare l'uso del gergo specialistico, e quando mi sono trovato costretto a utilizzare termini che possono non essere noti al di fuori dell'ambito accademico specializzato, ho aggiunto al testo una nota esplicativa. Quanto allo stile, ho cercato di tenermi in equilibrio tra ciò che gli accademici potrebbero considerare come dichiarazioni non adeguatamente suffragate e ciò che i militanti potrebbero vedere come inutile insistenza su di un concetto. Per dirla con le parole del militante canadese Mathieu Dykstra: «Abbiamo bisogno di idee innovative, ma esprimiamole in un linguaggio che la gente possa capire» (Dykstra 2003).

L'argomento

Tenendo tutto questo ben a mente, delinea brevemente l'argomento del libro. Il primo capitolo documenta come la logica dell'egemonia sia messa in discussione da un'ampia gamma di pratiche militanti, trasversali a tutte le categorie di identità ed emergenti in tutte le parti del mondo. Dal rifiuto del lavoro alla costruzione di alternative concrete all'ordine esistente, queste tattiche disperse e costantemente in evoluzione hanno tuttavia alcune ca-

ratteristiche comuni. Non sono indirizzate a permettere a un gruppo o movimento particolare di riprodurre a propria immagine uno Stato-nazione o il mondo, risultando quindi di scarsa utilità per quanti cerchino il potere sugli altri o quanti chiedano donazioni che per ciò stesso li asservino. Sono invece indicate per chi cerca di recuperare, stabilire o aumentare la propria capacità di determinare le condizioni della *propria* esistenza, permettendo al contempo che altri facciano lo stesso e incoraggiandoli a farlo. Sostengo che queste pratiche basate sull'affinità non possono essere comprese rimanendo dentro l'orizzonte della tradizione neo-liberale e post-marxista, che sono dominate dall'egemonia dell'egemonia. È però un dominio del tutto inconscio, almeno in molti casi, quindi l'egemonia dell'egemonia deve essere avvicinata con un approccio *genealogico*, in quanto discorso che ha una storia in grado di condizionare profondamente la nostra attuale comprensione (Foucault 1985).

Il capitolo successivo intende fornire questa comprensione genealogica. Il capitolo comincia descrivendo l'emergere del pensiero egemonico, a partire dal liberalismo classico fino alla sua ulteriore evoluzione nei marxismi russo e italiano. Secondo la mia opinione, il marxismo classico e il liberalismo classico, nonostante le loro molteplici differenze storiche e teoriche, hanno in comune l'opinione che non possa esserci «libertà» senza la forma Stato (Leviatano o dittatura del proletariato) e quindi condividono anche l'adesione a modelli di cambiamento sociale politici (su base statale) piuttosto che sociali (su base comunitaria). La convinzione paradossale che il dominio dello Stato sia necessario per ottenere la «libertà» è forse *la* caratteristica distintiva dell'egemonia dell'egemonia, nelle due varianti marxista e liberale. Il capitolo prosegue riconoscendo che la logica dell'egemonia è stata segnata da una serie di contestazioni interne mosse ai presupposti modernisti su cui è basata, principalmente attraverso l'appropriazione anglofona dell'opera di Antonio Gramsci da parte della cultura post-marxista e delle teorie sui nuovi movimenti sociali degli anni Settanta e Ottanta. Elementi come l'assegnazione prestabilita di compiti storici particolari a classi sociali particolari, nonché il primato delle lotte operaie su ogni altra lotta, sono stati apparentemente cancellati per sempre in questo auto-da-fè teorico. Ma come tutte le altre avventure della decostruzione, questo processo può

proseguire solo quel tanto: certi assunti fondamentali devono essere lasciati al loro posto se il concetto di egemonia deve essere riconoscibile in quanto tale. E pertanto, passo a descrivere in modo accurato i limiti del pluralismo liberale e post-marxista. Il tema viene affrontato sostenendo che il multiculturalismo liberale, nel modo in cui viene praticato in paesi come il Canada, l'Australia e in certa misura anche l'Unione Europea (UE), deve essere considerato come paradigmatico di ciò che io chiamo *politica rivendicativa*. Tale modello di intervento sociale dà per scontata l'esistenza di una nazione dominante collegata a uno Stato monopolistico, che deve essere persuaso a concedere in dono *riconoscimento e integrazione* a identità e comunità subordinate. Tale modello è stato generalizzato ad esempio negli ambiti accademici degli Stati Uniti, fino a includere non solo identità etniche e razziali, ma tutto un complesso di lotte continuamente in espansione, ciascuna delle quali deriva da un particolare tipo di dominazione e sfruttamento proprio del sistema globalizzato (genere, sessualità, abilità, età, eccetera).

Si tratta della malfamata «politica dell'identità» che tanto ha penato per stabilire il proprio pedigree contro la resistenza di quanti vedono questo tipo di critica come «meramente culturale» (Butler 1998; Fraser 1997). La mia tesi, basata su testi accademici ma anche su interviste con militanti che si occupano di temi come l'identità post-coloniale o *queer*, il femminismo anti-razzista, le lotte indigene per l'auto-determinazione, è che la politica dell'identità deve la propria inadeguatezza non al fatto di poggiare su costruzioni simboliche, quanto a impedimenti insiti nella politica rivendicativa. L'aspetto più negativo è che questo tipo di azioni viene catturato in quella che la teoria lacaniana chiama *etica del desiderio*, l'infinita ripetizione di un atto controproducente che non fa che perpetuare le condizioni che hanno dato origine alla sua stessa forza motrice. Fortunatamente, quelle medesime identità che sono arrivate ai limiti della politica rivendicativa hanno cominciato a travalarli, in una *politica dell'atto* mossa da un'*etica del reale*. Tale differente articolazione di etica e politica deriva dall'aver abbandonato la speranza che le forme statali e capitalistiche, in quanto strutture di dominio, sfruttamento e divisione, siano in qualche modo capaci di produrre effetti emancipatori. Rinunciando prima di tutto ad avanzare richieste, offre una via d'uscita dal ciclo

per cui le richieste di «libertà» o «diritti» finiscono per giustificare l'intensificazione delle società di disciplina e controllo.

Questa ovviamente non è una tesi del tutto nuova: gli anarchici hanno da tempo sostenuto la necessità di quella che essi chiamano rivoluzione sociale, in antitesi alla rivoluzione politica. Il problema è stato che le possibilità di mutamento sociale senza forma Stato sono state marginalizzate dal prevalere dei modelli post-marxisti e neo-liberali. Serve quindi un'altra genealogia, una genealogia con cui mettere in evidenza la presenza continua di un sottofondo di teoria e pratica basate sull'affinità, che inizia con le prime osservazioni di Godwin sull'organizzazione di una società moderna non statale, proseguendo poi attraverso la critica marxista del cosiddetto socialismo utopico e il dibattito sul ruolo dello Stato nelle società post-rivoluzionarie.

Il terzo capitolo riprende questo tema, dimostrando come l'anarchismo classico abbia cercato di trascendere la dicotomia tra rivoluzione e riforme, lottando al tempo stesso contro razzismo, classismo, sessismo, omofobia, nonché contro la sua stessa fede nella Scienza e nella Ragione e perfino, a volte, nel mercato capitalista. Attraverso queste prove e tribolazioni l'anarchismo ha sviluppato ciò che si potrebbe definire una teoria del *rinnovamento strutturale*, che debutta con il concetto godwiniano di federalismo non statale e trova la sua espressione più coerente nell'opera di Gustav Landauer (Buber 1958/1949). A contatto con l'opera di Nietzsche, Landauer ha anticipato la teoria post-strutturalista analizzando capitalismo e forma Stato non come «cose» (strutture), ma come *un corpo di relazioni tra soggetti* (discorsi). Partendo da questo tipo di analisi, ha saputo capire che gli esperimenti di piccola scala nella costruzione di modelli alternativi di organizzazione sociale, politica ed economica, offrono la possibilità sia di evitare l'attesa continua della rivoluzione, sia di perpetuare le strutture esistenti per mezzo di richieste riformiste. Così, sebbene Marx ed Engels avessero pienamente ragione nella loro critica di Fourier, Owen e Saint-Simon, la tendenza a identificare tutta la teoria anarchica come socialismo utopico è totalmente fuorviante. La teoria anarchica classica non solo è andata al di là di questi elementi utopici, ma ha anche trovato soluzioni a problemi con cui gran parte dei marxisti rifiuta tuttora di confrontarsi.

Ciò non significa, tuttavia, che l'anarchismo classico non abbia

problemi di suo. In effetti, come certi autori post-anarchici hanno notato, esso conserva i segni che gli vengono dall'essere stato paritorito dal ventre dell'Illuminismo europeo (Call 2002; May 1994; Newman 2001). Ma nemmeno il marxismo è totalmente inconsapevole della validità della logica dell'affinità, come è dimostrato dal comunismo consiliare, dal surrealismo, dall'Internazionale situazionista (IS) e più recentemente dall'Autonomia italiana. Il quarto capitolo tratta della logica dell'affinità come si presenta oggi, nel contesto dello scontro, alla fine del ventesimo secolo e all'inizio del ventunesimo, tra le teorie moderniste del mutamento sociale radicale e la critica a esse mossa dal post-strutturalismo. Contro la corrente interpretativa (comune tanto agli ambienti accademici che a quelli militanti) secondo cui il post-modernismo stile USA e il post-strutturalismo francese si equivalgono, io sostengo che la teoria post-strutturalista non conduce necessariamente a una zona di nichilismo apolitico o di puro gioco testuale. Penso invece che l'opera di autori come Michel Foucault, Gilles Deleuze e Felix Guattari debba essere considerata alla luce di una serie di impegni etico-politici che sfidano la dicotomia tra certezza morale e relativismo morale. In primo luogo, vi riscontriamo l'impegno a minimizzare il dominio nella propria attività individuale e di gruppo, tenendo al tempo stesso lontani i tentativi di essere dominati da altri. Come ha segnalato Rosi Braidotti (2002), ciò significa operare a livello di micro-politica, una politica di minorità più che di maggioranza, di affinità più che di egemonia; una politica la cui natura *resta politica* nonostante il suo rifiuto dei postulati fondamentali delle teorie neo-liberali e post-marxiste del cambiamento sociale.

Diffondere e realizzare questa politica, però, non è un problema banale. Passi interessanti e importanti in questa direzione sono stati compiuti dal post-anarchismo e dal marxismo autonomo, ciascuno dei quali ha i suoi punti di forza e le sue debolezze. Le correnti non-leniniste del marxismo autonomo offrono un'analisi convincente delle società post-moderne di disciplina e controllo, e fanno proprie le critiche mosse dagli anarchici ai sistemi organizzativi gerarchici, come lo Stato rivoluzionario e il partito rivoluzionario. Ma a volte mostrano tendenze verso la totalizzazione egemonica del campo delle lotte, che appare soprattutto nella loro concezione della «moltitudine» intesa come singola entità organizzata intorno

alla lotta di classe. Il post-anarchismo è meglio riuscito a sfuggire all'egemonia dell'egemonia, ma al prezzo di un eccessivo rinvio a una concezione «nomade» della soggettività che sembra rifiutare non solo la morale coercitiva ma anche l'impegno etico-politico basato sull'affinità. Come complemento tanto del cittadino post-marxista/neo-liberale che del nomade post-anarchico, suggerisco che la figura del *fabbro*, teorizzata da Deleuze e Guattari ed esemplificata nelle pratiche dei nuovissimi movimenti sociali, offre nel ventunesimo secolo le maggiori potenzialità per un mutamento sociale radicale su basi comunitarie.

Per realizzare questo potenziale, avremo bisogno di pensare in modo nuovo non solo noi stessi, ma anche le comunità in cui viviamo. Questo è il tema del quinto capitolo, che affronta un altro frequente fraintendimento della teoria post-strutturalista, secondo il quale essa procederebbe senza alcun riferimento a interpretazioni condivise della realtà sociale. Proprio come il rifiuto post-strutturalista della morale coercitiva è stato interpretato come rifiuto dell'etica e della politica, qui il rifiuto di concepire in modo egemonico la comunità è preso per un rifiuto della comunità in quanto tale. Questa distinzione è chiarita dalla discussione di ciò che Giorgio Agamben chiama la «comunità che viene», che comincia a rompere l'eredità hegeliana di concezioni statuali dell'identità di gruppo. Come i marxisti dell'Autonomia, di cui fa parte, l'opera di Agamben soffre però della tendenza ad avviluppare la singolarità nel singolo, nel senso che, nonostante il suo ovvio impegno per la molteplicità, egli teorizza la «comunità che viene» come qualcosa di monolitico. Io sostengo che bisogna invece pensare *alle comunità a venire*, al plurale ma non secondo il pluralismo liberale, e che dobbiamo orientare i nostri rapporti con le altre comunità in funzione di impegni etico-politici interconnessi di *solidarietà incondizionata e responsabilità infinita*.

In parole più semplici, solidarietà incondizionata significa vedere i propri privilegi e la propria oppressione nel contesto di altri privilegi e oppressioni, il tutto così interconnesso che nessuna forma particolare di disuguaglianza (sia essa di classe, genere, sessualità o abilità) può essere postulata come l'*unico* asse della lotta. Questo approccio è stato pienamente sviluppato soprattutto dal femminismo post-moderno/anti-razzista, ma sta entrando anche in altri discorsi e discipline, e sta guadagnando consensi in molti am-

bienti militanti. Il secondo principio, responsabilità infinita, significa essere sempre aperti all'invito e alla sfida di un altro Altro, sempre pronti ad ascoltare la voce che ci rimprovera qualche incoerenza in fatto di solidarietà, a dispetto dei nostri migliori sforzi. Di nuovo, esistono correnti complementari nelle attività accademiche e militanti, che hanno avuto qualche successo anche se devono tuttora affrontare molti ostacoli. Il punto principale, in questo capitolo, è che quanto pensiamo possa essere realizzato solo per mezzo della forma statale o capitalistica, attraverso politiche di riconoscimento e integrazione, può essere invece realizzato anche, e ben più efficacemente, senza la mediazione di tali istituzioni.

Nel capitolo finale, il tema del libro viene condensato in una succinta esposizione della mia tesi principale, vale a dire che il rivoluzionarismo marxista e il riformismo liberale/post-marxista sono arrivati al loro limite storico, che è il limite della logica dell'egemonia e della politica a essa associata: rappresentanza, riconoscimento, integrazione. È una tesi senza dubbio respinta da coloro che considerano le pratiche egemoniche come l'unico modo in cui è possibile sperare di ottenere il cambiamento sociale desiderato. Tuttavia, come dimostrano perfettamente i nuovissimi movimenti sociali, l'azione diretta e la volontà di costruire alternative a Stati e multinazionali aprono nuove possibilità al mutamento sociale radicale, non immaginabili nell'ambito dei paradigmi esistenti. La lettura critica della tradizione anarchica, cioè alla luce delle teorie post-strutturaliste, femministe, post-coloniali, *queer* e indigeniste, rende evidente il valore di una logica di affinità, guidata da solidarietà incondizionata e responsabilità infinita. È tempo di dimenticare i «nuovi» movimenti sociali degli anni Sessanta-Ottanta. C'è qualcosa di ben più nuovo in vista, che offre la migliore occasione disponibile per difenderci dalle società neo-liberali di controllo e per renderle, infine, ridondanti.