

Chi ha toccato Milano?

Nodi aperti su conflitto, consenso e partecipazione



Introduzione

Le riflessioni che seguono sono state condivise nelle settimane successive alla May Day milanese. Loro intento *non* è dare una valutazione di quella giornata, già espressa ampiamente in altre sedi, bensì affrontare alcuni nodi a nostro parere fondamentali, che ci permettano di orientare la nostra discussione e la nostra azione ben oltre quell'episodio – indicazioni e riflessioni che ci sembrerebbero utili anche se quella giornata non fosse mai esistita.

I fatti milanesi non devono essere sopravvalutati nella loro portata: sono stati un passaggio come tanti altri, è stata una delle tante occasioni in cui abbiamo affrontato i divieti ad attraversare una metropoli nel giorno del suo previsto oscuramento propagandistico e spettacolare. È stata una giornata densa di potenzialità e contraddizioni, ma come essa tante altre vicende recenti hanno portato in luce i limiti delle concezioni più diffuse dell'aggregazione politica e della prassi condivisa.

L'elaborazione che segue è quindi pensata anzitutto in prospettiva, per affrontare un dibattito che ci porti a risultati concreti nei prossimi mesi o anni. Chiedersi *chi* ha toccato Milano, un paio di mesi dopo l'iniziativa del sindaco Pisapia (che ha portato in piazza alcune migliaia di persone a "ripulire" la città dai graffiti e dalle scritte lasciati dalla manifestazione, dietro il patetico slogan "Nessuno tocchi Milano"), significa anzitutto puntare la nostra attenzione sul soggetto e sulle sue possibilità. *Chi* siamo, è una domanda; *chi potremmo o dovremmo* essere, è questione non meno centrale. A queste domande cerchiamo di abbozzare frammenti di risposte, senza alcuna pretesa di esaustività, ma neanche sottovalutando l'urgenza e l'importanza che esse assumono per tutte e tutti noi, consapevoli che le tesi contenute in queste pagine *non sono* (né vorrebbero o potrebbero essere) un autoritratto. Sono, semmai, il tratteggio *in fieri* di un modo di essere cui intendiamo tentare di avvicinarci e che proponiamo a una discussione comune.

Chi ha toccato *Milano* significa anche poter fare, per un attimo, astrazione dall'*oggetto*, generalizzare, osare uno sguardo ampio, tentare di isolare delle invarianti in un metodo e in una prospettiva. "Milano" è un luogo ipotetico nello spazio e nel tempo dove lo scontro di piazza è vissuto da non poche realtà militanti come una iattura, dove non mancano i centri sociali che combattono politicamente chi si rifiuta di accettare i divieti, dove si praticano sovente forme imbellettate o simulate di contrapposizione, dove il leaderismo delle anticaglie rischia di soffocare le giovani soggettività militanti, o dove il desiderio di insubordinazione vorrebbe essere soffocato dal chiacchiericcio chiassoso di un realismo falso e da un pessimismo affettato. Un simile luogo, come si vede, non si identifica necessariamente con una città: è politicamente ubiquo e, in ultima analisi, ospita molte contraddizioni che potremmo trovare ovunque.

Consenso o lacerazione?

Viene in primo luogo, da più parti, avanzato il problema del “consenso” intorno al modo di manifestare e alle azioni messe in campo. Tale nodo è senza dubbio importante, tenuto conto del fatto che qualsiasi movimento volto alla trasformazione non può ambire al *dissenso* rispetto alle proprie attività, né sottovalutare l’urgenza di un allargamento e di un maggiore coinvolgimento sociale nei propri percorsi. Ciononostante, esistono diversi modi di porre questa questione. Uno di essi, che rifiutiamo, appiattisce una simile nozione su un’accezione universalistica del consenso, che presuppone l’esistenza di una società senza increspature, di un popolo indistinto dove non esistono interessi contrapposti. Da un punto di vista antagonistico, rivolto non soltanto allo scontro con le istituzioni, ma alla ricomposizione sociale e alla divaricazione dei comportamenti di classe, il “consenso” cui si ambisce non è quello di un’opinione pubblica mitologica o astratta, concepita come socialmente indifferenziata, ma è pensato in relazione alle differenze prodotte dall’attuale organizzazione del lavoro e del consumo.

Chi alza le scope o brandisce le spugne per “ripulire” il danno che una manifestazione ha arrecato non è nostro referente politico né sociale, neanche potenziale. Il passaggio dall’“indignazione” ipocrita al fanatismo bigotto (il passaggio da “Nessuno tocchi Milano” a “reTake”) segnala quanto ingenua sia stata la tendenza a biasimare le azioni del primo maggio perché avrebbero “spostato” su una mobilitazione reazionaria soggetti altrimenti indirizzabili sulle nostre rivendicazioni e sui nostri contenuti. Simili idee denunciano una profonda confusione. Le scelte dei soggetti sociali in carne ed ossa non maturano nello spazio di una giornata, né i posizionamenti che si producono sono esclusivamente il frutto di sensibilità morali, per quanto distorte. L’identificazione dell’istituzione come soggetto deputato ad organizzare l’attraversamento legittimo della città, o l’ostilità verso i comportamenti e i vissuti autonomi che si sviluppano in essa, non sono frutto di una manifestazione, ma hanno radici più lontane e complesse.

Il posizionamento a noi avverso è una possibilità sempre all’opera, dovuta alla *nostra* ricerca dello scontro sociale e della contrapposizione. Il partito dell’ordine è nostro nemico (perché è una costante), benché ciò non significhi che lo sia *sempre* tutta la composizione che di volta in volta lo sostiene, poiché questa *non* è costante nel tempo, né omogenea nello spazio. Alcuni settori di classe (per es. ceti medi più o meno impoveriti) decidono di sostenere il “partito dell’ordine” nel quadro dei rapporti di forza vigenti in un dato momento perché per loro più conveniente, ma cambiati i rapporti di forza possono assumere posizioni meno unilaterali. Lo stesso vale per settori del precariato giovanile che vedono nelle idee di legalità e pulizia urbana il *pendant* giuridico-estetico di un’etica del lavoro, e di un’identificazione dei ritmi di lavoro con i ritmi di vita, indotta dall’ideologia liberale. Decostruire questa

ideologia è tra i nostri compiti, ma non saranno manifestazioni ostaggio a loro volta di una logica liberale (sfilare per testimoniare il proprio dissenso) a instillare una qualche coscienza critica.

La comprensione del possibile che abita le rappresentazioni cangianti che i soggetti sociali hanno della realtà non cancella l'esigenza di intervenire nell'istante, ogni volta *qui ed ora*, per tracciare un solco sul piano politico della contrapposizione. La trasformazione delle rappresentazioni fatte proprie dai diversi soggetti, pur subendo accelerazioni o precipitazioni in momenti di particolare crisi sociale (in tutta l'ampiezza, in primo luogo positiva, che il termine "crisi" possiede come terreno della chiarificazione, separazione critica e giudizio, anche in termini storico-sociali), ha la fisionomia del processo. L'azione rivoluzionaria – anche in assenza di rivoluzione – comprende necessariamente, accanto alla processualità della sua penetrazione quotidiana, la possibilità dell'*evento*: si situa in un punto dello spazio-tempo chiamando a sé tutte le forze disponibili a tracciare una linea sul campo di battaglia, indicando l'opzione nemica, quali che siano gli attori che in quel momento se ne fanno o possono farsene, il giorno seguente, espressione.

Ogni azione che viene scagliata sulla complessità del mondo sveglia echi inaspettati. Ogni posizionamento produce contro-posizionamenti. Dopo le spugnette, la fisionomia di un alleato della pace e dell'ordine sociale – orribile, scomodo e fino a quel momento silenzioso – è venuta allo scoperto.

La nemicità verso l'opzione politica rappresentata dal contro-posizionamento reazionario deve esse elaborata nell'orizzonte più consapevole della lacerazione politica che *noi*, molto prima e molto più radicalmente di questi soggetti, vogliamo produrre nella società. Occorre terminare la narrazione insulsa secondo cui è la nostra controparte a cercare lo scontro o a covarne un misterioso e dietrologico interesse, magari per trarre un mai ben spiegato beneficio dall'esistenza dei conflitti sociali. È esattamente il contrario. Chi amministra l'esistente teme i movimenti sociali e una loro radicalizzazione, anche in termini di scontro urbano.

La ricerca della lacerazione e della divisione/contrapposizione politica è preciso compito di chi ambisce al mutamento: un compito che consiste nel far emergere le contraddizioni latenti, nel farle venire allo scoperto, sapendo che esse non verranno allo scoperto *magicamente*, senza la forzatura dei soggetti che intendono farle esplodere. La soggettività comunista autonoma, per come la intendiamo noi, esiste *esclusivamente* per questi propositi: produrre lacerazioni, discordia; sostenere le divaricazioni, giustificarle e approfondirle. Nostro compito è scovare i punti di emersione dell'odio per valorizzarli in una dimensione di classe, senza cadere nell'illusione che le strade appartengano soltanto a chi intende negare o mettere in discussione l'esistente: esse sono da sempre appartenute anche a chi si contrappone ai movimenti in termini reazionari, e non a caso si mobilita in reazione a

ciò che le lotte producono. La trasformazione, in termini storici, non si dà senza contrapposizione.

L'orizzonte regolativo del militante, in qualsiasi epoca – anche in tempo di pace – è infatti la *guerra civile*, condizione latente e sotterranea dei rapporti di *governance* economica e biopolitica delle società contemporanee. Se lo slogan “Noi siamo il 99%” ha avuto l'indubbio pregio di lanciare un'intuizione volta alla ricomposizione, rammentando il fatto che l'attuale organizzazione dei rapporti è beneficio esclusivo di una minoranza, non deve farci dimenticare che l'idea per cui le trasformazioni si producono in uno scontro con un mero 1%, con un “gigante d'argilla” – magari seppellito da una pacifica spallata – è un mito anche al tempo della massima socializzazione della cooperazione produttiva, in termini di sforzo fisico e intelligenza.

Le istituzioni del capitale non sono fortezze sorvegliate da un manipolo di pretoriani. L'intellettualità generale che organizza il capitalismo è un esercito oceanico chiamato, spesso con successo, a farsi portatore di logiche di cooptazione o repressione delle eventuali forme di soggettivazione autonoma di altre forze del lavoro vivo. Dentro a questo spazio si creano le faglie che ci interessa approfondire, polarizzando verso lo scontro i percorsi di autonomia del precariato urbano. Ricondurre all'interno di un quadro sociale *di parte* il termine “consenso” pone il problema fin dall'inizio in termini, quantomeno, maggiormente adeguati. Il riferimento molto generico alla nozione di consenso nasconde il più delle volte l'assenza di questo chiarimento preliminare. Consenso per cosa? Consenso di chi? Questa è la necessaria premessa per porsi, successivamente, l'indispensabile domanda su quanto le nostre pratiche possano essere condivise effettivamente, e non nei nostri sogni o nelle nostre immaginazioni, dai soggetti cui intendiamo rivolgerci.

Parzialità e scandalo

La risposta a quest'ultimo quesito, il più delle volte, non è univoca; le risposte univoche, anzi, dovrebbero apparire immediatamente sospette. All'interno delle masse sfruttate le reazioni alle pratiche di scontro sociale subiscono variazioni notevoli. Molti, tra i soggetti espropriati, sono preda di retoriche securitarie o xenofobe, o delle narrazioni democratiche che promettono – con sempre meno successo – la conquista di benefici con gli stessi mezzi che ne hanno presupposto la distruzione. Ancora, della paura del cambiamento e della sperimentazione politica come salti nel buio, o dell'uso della violenza come attività in assoluto esecrabile, di cui va assicurato un prudente monopolio al potere costituito. Eppure, se molti commentatori più o meno esterni alle manifestazioni vorrebbero che la figura mediatica e spettacolare del “manifestante violento” o del “black bloc” fosse assunta in maniera acritica dalla totalità delle persone, dobbiamo prendere atto che non è così.

Le narrazioni sempre uguali a sé stesse hanno fatto il loro tempo tanto nei media di movimento quanto nei media mainstream. L'intervista alla panettiera milanese cui è stato danneggiato il negozio il primo maggio, trasmessa da Radio24, in cui la donna sottolinea piangendo l'ingiustizia del torto subito, evidenziando al contempo che i manifestanti (riferendosi proprio a quelli che le avevano arrecato il danno) "hanno ragione" (e aggiungendo "io li amo"... "ma non devono fare così"), mostra che le persone possono avere una rappresentazione autonoma, sfaccettata e ambivalente, anche se molto critica, di ciò che accade loro intorno; una rappresentazione comunque non sovrapponibile a quella dei media o del governo. Lo stesso vale per l'uomo intervistato dal Fatto Quotidiano che ha ripercorso il noto adagio per cui "loro sbagliano a fare così, però... è vero che la gente si è rotta i coglioni!".

Senza voler in alcun modo sottovalutare il giudizio negativo che tali soggetti hanno espresso sui comportamenti più insulsi messi in campo il primo maggio, occorre rifuggire la visione sprezzante, e politicamente paternalistica, dei nostri simili come ostaggio esclusivo di messaggi approntati dal nostro nemico. Non trarremo benefici neanche da una visione auratica dell'opinione pubblica. Il concetto stesso di opinione pubblica è fortemente imparentato con la leggenda. Più che con esso, occorre misurarsi con il *clima sociale* che le nostre azioni producono; ma, sebbene un simile clima debba sempre esserci il più possibile favorevole, compito dei rivoluzionari non è adeguarsi alle aspettative originarie dei soggetti cui si rivolgono, concependole come definitive e statiche, ma porsi esplicitamente e scientemente in posizione critica verso di esse, per trasformarle.

Se i soggetti sfruttati possedessero già intenzioni definite per una messa in questione dell'esistente, non ci sarebbe alcun bisogno di progettare la trasformazione: essa avverrebbe ora, o sarebbe già avvenuta. Se, invece, forme di organizzazione politica antagonista o alternativa, anche diversissime tra loro, esistono, è perché si evidenzia la necessità di intervenire politicamente sui tessuti sociali per stimolare la loro azione verso il mutamento.

La nostra azione non soltanto non ha, quindi, bisogno di appiattirsi su un'ipotetica opinione pubblica di cui cercare il consenso, ma deve anzi saper forzare, scandalizzare, turbare le coscienze e l'orizzonte anche dei soggetti sfruttati cui si rivolge, per dettare la concretezza di una possibilità alternativa all'orizzonte ideologico di quel possibile astratto che non lascia possibilità, della passività elettorale e della delega, in nome di un possibile concreto che lascia traccia ogni volta che si produce nello spazio e nel tempo.

La forzatura che operiamo è orientata allo spazio dell'intellettualità comune imbrigliata dagli attuali rapporti sociali: ciò presuppone un'opera di *interpretazione* delle attese e delle letture degli strati sociali cui ci rivolgiamo che è tanto problematica e passibile di scacco quanto ineliminabile per qualsiasi investimento progettuale

che si dia sul terreno della politica (in termini antagonistici come conservatori, o reazionari). La concezione dell'ambito in cui matura questa interpretazione e si organizza lo spazio di una soggettività in costruzione, se non va intesa come ipostatizzazione astratta e burocratizzata dell'apporto delle tante singolarità che la compongono, sottomesse magari al racket dialettico di una Filosofia della Storia, resta pur sempre elemento irrinunciabile, spazio politico da costruire tanto con creatività quanto con determinazione.

Si pone perciò necessariamente, in rapporto al "nodo del consenso", il problema della relazione tra il "noi" della soggettività rivoluzionaria e l'insieme degli ambiti sociali in cui ci muoviamo. Il rapporto tra soggettività e composizione sociale non deve essere immaginato nei termini rozzi di una dialettica puramente immaginaria, benché in passato presentata come scientifica, tra soggetto e storia, scienza e coscienza, ecc. Chi compone realmente l'orizzonte di classe è agente e protagonista in prima persona dei percorsi di rifiuto che si danno nel tempo e sul tessuto delle diverse fasi dell'industrialità capitalistica. Non esistono "teorie" alle quali le esperienze di lotta debbano conformarsi come simulacri all'Idea. Esistono strategie pensate e affinate da quei soggetti che decidono liberamente di unire il proprio rifiuto per farne pratica di *costruzione della distruzione*, rivolta a quanti ancora questa scelta non hanno compiuto.

La soggettivazione che conduce dalla passività al rifiuto, e dal rifiuto a un possibile passaggio all'azione, crea percorsi organizzativi ogni volta reinventati e calati all'interno di condizioni concrete. I messaggi politici e gli appelli all'insubordinazione che emergono da questi percorsi non possono appiattirsi sull'esistente, anche là dove l'esistente è il dato storico di un senso comune preesistente, anzitutto tra le fasce sociali sfruttate, venato di superstizione democratica o tendenza generale alla passività o alla paura, alla solitudine o all'isolamento. Il nostro rapporto con le mille rappresentazioni ideologiche del politico che il capitale diffonde, soprattutto quando permeano un immaginario presente nelle nuove figure che la nostra classe ha assunto, non può essere quello del pittore mimetico, che riproduce o adegua a un reale talora presunto, in modo pedestre, la sua opera creativa; deve ricordare al contrario l'effetto di smottamento, separazione critica e apertura che sono proprie, in politica come nelle arti, dell'avanguardia.

Ciò, si noti, è in siderale contraddizione con una concezione del militante come figura pretesca, situata in una posa pedagogica, trasposizione sociale del poeta-vate trasfigurato oggi o nel passato recente nelle note figure dei registi, degli attori o dei musicisti "impegnati", intenti a fornire una visione già pronta, didascalica a persone di fatto concepite come insipienti, stupide, immobili, inerti. Dovremo, al contrario, avere come primo compito quello di osservare, leggere e studiare i comportamenti sociali per scovare *ciò che in essi è già, in potenza, antagonistico*, e in *quel punto* operare la forzatura, affinché essa apra al pensiero possibile di comportamenti

nuovi; giacché la distinzione operativa tra soggettività organizzata e composizione sociale può essere utile soltanto in un percorso volto al suo superamento possibile, alla sua eliminazione nel ribaltamento dell'esistente che la produce.

Di conflitto son piene le bocche

Abbiamo notato un sempre più frequente uso dell'espressione "conflitto" nelle assemblee di ciò che, in mancanza di un gergo più modesto, ci ostiniamo a chiamare "movimento". Il termine "conflitto", soltanto cinque anni fa, era ampiamente in disuso, e quasi connotava una certa parte degli ambiti antagonisti più o meno organizzati, arrivando ad assumere un senso marcatamente polemico verso chi premeva per un adeguamento continuo alla pacificazione sociale. Dopo le pagine scritte in Val Susa dalla resistenza No Tav, e il prodursi di percorsi di lotta nuovi in questi anni – accanto, *last but not least*, a rotture di piazza importanti e significative – "conflitto" è divenuto quasi un termine obbligato (talora – NoExpo *docet* – prudentemente accostato a "gioia") per qualsiasi intervento pubblico che voglia timbrare il cartellino di una sorta di legittimità general-generica nel nuovo lessico degli spazi sociali.

Se è tornata in auge questa espressione, tuttavia, c'è poco da rallegrarsi. Ben poco rimane, in relazione ai frequenti usi, del suo significato effettivo. Per molti si tratta di rispolverare le stesse, stantie retoriche della totale compatibilità con l'esistente (*in primis* sotto un profilo essenziale per il quieto vivere del "movimento" e della sua controparte, quello dell'ordine pubblico) e chiamarle "conflitto". Ci troviamo così oggi in situazioni in cui non si tratta di accettare i divieti della questura in contrapposizione a chi propone un atteggiamento conflittuale, ma di accettarli *in nome* del conflitto stesso: tanto, in fin dei conti, chi avrà voglia di riproporre la noiosa, e filosoficamente scabrosa (?), questione del *sensu* che diamo alle parole che usiamo?

Il conflitto, naturalmente, non si esprime sempre sul terreno della contrapposizione di piazza. Il rifiuto di fornire le impronte digitali, da parte dei migranti giunti a Ventimiglia, così come la loro scelta di non abbandonare le scogliere dei Balzi Rossi, costituiscono una forma di conflitto con le autorità esistenti e con il capitale che ha saputo mettere in difficoltà il dispositivo ideologico e burocratico di una certa idea di Europa. Circondare in migliaia di persone i compagni baschi latitanti per impedirne l'arresto, durante una manifestazione, ha messo in difficoltà la polizia spagnola così come la scelta di sedersi in picchetto di fronte a un furgone, in un polo della logistica, inceppa materialmente i flussi mercantili su cui si regge la società attuale.

Sottrarsi alle prescrizioni dell'autorità giudiziaria durante una misura repressiva è

conflitto. Vivere i rapporti affettivi interrogando le loro fondamenta ideologiche, liberandosene, decostruendo il superfluo che irreggimenta le nostre pratiche erotiche è conflitto. Studiare forme organizzative in grado di valorizzare e potenziare le nostre soggettività, indagare i mutamenti delle figure sociali sulla cui espropriazione si fonda l'accumulazione di capitale è essenziale per predisporre lo scontro. Leggere può essere una pratica conflittuale, chiacchierare durante un'occupazione può esserlo, attraversare le strade di un quartiere di notte, insieme, a suon di musica, può esserlo altrettanto. Ritagliarsi spazi di autonomia durante l'orario di lavoro, è conflitto. Soprattutto, è conflitto sedimentare la ricomposizione dei soggetti intorno a un rifiuto che matura giorno per giorno, nelle piccole e nelle grandi lotte, estendendo la nostra più grande forza: il nostro radicamento sociale.

Il riferimento alla multiformità e pluralità delle pratiche conflittuali, però, non deve e non può mettere in contrasto le esperienze di conflitto tra loro, giocandole l'una contro l'altra. Tanto è ottuso pensare che dove non si oda lo scoppio di un petardo o l'odore dei lacrimogeni non c'è conflitto, quanto lo è immaginare che sia possibile entrare in conflitto con questo sistema di rapporti senza sentire odori né rumori (o allestendo lo spazio scenico essenziale, limitato nel tempo, in cui del conflitto non restano che odori e rumori). Troppo spesso l'idea più che condivisibile secondo cui il conflitto si costruisce tutti i giorni, ed è pericoloso per il nemico anche quando è silenzioso, viene usata contro ogni ipotesi di rifiuto delle imposizioni della forza pubblica quando esso deve e può dispiegarsi, e per dissimulare la compatibilità che specifiche realtà politiche intendono avere con la regolamentazione democratica di un "conflitto" che non è effettivamente tale.

Ecco allora che per praticare il conflitto "non serve" scendere in piazza travisati o attrezzati, anzi... "non è mai servito" (!); né bruciare le auto di lusso o le banche, perché comporta problemi "di estetica". "(Non) rompere le vetrine" diviene categoria politica fondamentale, autonoma e a sé stante, di estremo interesse e in primo piano prima del corteo, per poi diventare elemento "ininteressante", "noioso" o "patetico" *dopo*, quando ormai il pompieraggio politico, con o senza frutti, ha avuto il suo corso (meglio fare buon viso e cattivo gioco e tenersi freschi per la seguente occasione). Vestire scuro, e soprattutto tutti in scuro, non va bene, perché non è questo il conflitto che vogliamo, che "fa paura alla gente"... Che brutti sono tutti quei ragazzi vestiti di nero, mentre è tanto bello fare conflitto a volto scoperto e ognuno vestito a modo suo, senza dover subire tutte quelle paranoie dei reati, dei processi e del codice penale! E via *dicendo*: perché di ciò di cui si deve sempre e soltanto parlare, non si può mai...

Alterità senza scontro?

Di fronte alle posizioni che negano la necessità del conflitto, o la affermano in modo puramente retorico, non possiamo che ipotizzare (1) l'incapacità teorica di scoprire i nessi più evidenti della società in cui viviamo, oppure (2) l'assenza della volontà di far discendere, dalla considerazione di questi nessi, una prassi conseguente. Consideriamo la seconda ipotesi di gran lunga la più probabile in molti casi, oltre che la più interessante. Essa produce un'attitudine imparentata con l'ipocrisia e l'assenza di onestà intellettuale che caratterizzano tanto i nemici dell'azione diretta quanto i suoi amici posticci. Se sul piano dell'analisi nessuno può pretendere di avere in tasca soluzioni definitive, o anche soltanto soddisfacenti, per l'inquadramento del reale che ci circonda, sul piano della consequenzialità tra analisi e prassi è possibile tracciare solchi ben precisi tra ciò che può essere considerato un mettersi in gioco, ed essere onestamente conseguenti, e ciò che appare intriso di fumosa astrattezza o pura e semplice paura delle conseguenze.

Come pensare, per fare soltanto un esempio, che sia possibile essere "altro" rispetto al modello attuale di società, senza essere *contro* di esso? L'idea che si possa criticare l'attuale modo di produzione della ricchezza, contrapporvisi e ambire a metterlo in discussione senza scontrarsi con esso e con gli apparati che lo difendono è buona forse per le favole della buonanotte, anche se condita da altisonanti slogan, ma non resiste alla prova di un progetto duraturo (tanto meno se inteso ad estendersi). Questa della "alterità senza conflitto" (reale, dispiegato) è un'idea che molti fini accademici sarebbero pronti a supportare (e non stupisce, visto che trasferisce la nozione di alterità esclusivamente sul piano del concetto, anziché permetterle di vivificarsi in pratiche e comportamenti reali); tra le sfruttate e gli sfruttati di qualsiasi estrazione culturale, religiosa o politica, tuttavia, raramente questa concezione ha mai trovato, e troverà, seguaci.

La diffusione di simili amenità ha anzi, nel tempo, da un lato (nel suo piccolo, ovviamente) contribuito a impedire che alla crisi della rappresentanza si affiancasse una crisi adeguatamente profonda della delega istituzionale (giacché le persone preferiranno sempre la concretezza pur parziale del voto e della delega a ipotesi di movimento e lotta che rimuovono la questione della forza e del potere, comunque intesi); dall'altro ha favorito lo spostarsi dell'attenzione verso le prospettive fasciste e reazionarie, che hanno saputo incanalare un desiderio diffuso di maggiore potere sociale, e l'altrettanto diffuso bisogno sociale di conflitto, in senso tradizionalista, autoritario e xenofobo.

A questa idea dell'alterità a-conflittuale corrisponde, sovente, una stucchevole concezione progressiva dello sviluppo dei movimenti, in cui il conflitto di piazza sarebbe nefasto perché romperebbe il tranquillo tran-tran della "quotidianità delle lotte"

attraverso cui il credito sociale dei “movimenti” si gonfierebbe addizionalmente come in una sorta di conto in banca che, riposando, frutterebbe degli interessi in termini di attrattività e aggregazione sociale, e produrrebbe così una lenta quanto inarrestabile crescita quantitativa che... ecc. ecc. Non è così: non c’è avanzamento, non c’è estensione politica senza rottura. Lo hanno capito meglio tanti buffoni e buzzurri della casta partitocratica dei rinomati genietti presenti in sempre larghe schiere nel “movimento”.

La politica non è una scienza galileiana, né una funzione o un ambito separato dell’umano che proceda per sviluppi lineari, tanto meno quando intende investire sul nuovo, su ciò che non esiste. Indubbiamente questo problema si pone a monte di qualsiasi concezione statica delle lotte, sia essa rivolta alla rimozione della possibilità dello scontro o alla riproposizione rituale e schematica di esso, in forma più o meno effettuale o simulata, secondo un’attitudine più o meno orientata alla malsana soddisfazione di potersi immergere nell’ideologicamente “rassicurante” tematizzazione della questione repressiva, ecc. Qualsiasi linearità, qualsiasi condotta lineare andrebbe decostruita; né avrebbe senso presupporre che, là dove non compare un uso esplicito della forza, non si *accumuli* forza, non possa prodursi un conflitto.

È evidente, tuttavia, che l’idea che possa esistere un incremento progressivo delle nostre forze, che sarebbe disturbato dalla precipitazione istantanea che può avvenire nei momenti di espressione tanto della nostra rabbia quanto della forza sociale che essa ha, in un dato momento, accumulato, è deleteria. È un’idea imparentata con il più vetusto progressismo di quella moneta fuori corso che fu detta “socialista” – anche quando travestita da quelle contorsioni verbali, in inglese o in italiano, che denunciano di norma la necessità di imbellettare le idee quando sono poche, improbabili e confuse. Non a caso questa attitudine tende ad accomunare centri sociali e collettivi molto diversi per ispirazione politica: se per il variegato ambiente “marxista-leninista” non è *mai* il momento di fare qualcosa, perché è sempre troppo presto, per i feticisti dell’imbelle immaginario postmoderno degli anni Novanta è sempre *quasi* il momento – ma stavolta, no.

Rifiutando questa visione inadeguata dei percorsi di liberazione, occorre rivendicare gli spazi possibili e necessari della contrapposizione e della rabbia. La politica, se ha un senso rivoluzionario, vive di quotidianità che ospitano pratiche di rottura e di rotture il più possibile *quotidiane e reali* – anche, quando e dove possibile, *dell’orizzonte della quotidianità*.

Radicalità di penna

Oltre che di conflitto, e talvolta in surrettizia polemica con l'idea stessa di conflitto, si fa un gran parlare di "radicalità". Ma essere radicali *implica* l'essere conflittuali. La conflittualità e la radicalità, di un percorso politico come di un singolo gesto, sono in strettissima connessione. "Radicale" è ciò che affronta, analizzandole, le radici di un problema. Non è radicale ciò che rifiuta di andare a queste radici (ad esempio delle dinamiche di sfruttamento, dell'attuale organizzazione dei rapporti, dell'evolversi delle relazioni sociali, ecc.). La forza – comunque intesa – è alle radici della decostruzione continua delle forme sociali di convivenza; e ciò esclude che possa essere "radicale" una visione politica che *rimuova* un simile fattore dall'analisi dell'esistente. Una visione radicale non può non porsi il problema della necessità del conflitto, né considerare quest'ultimo parte di un universo smaterializzato dei rapporti, dove l'estrazione di valore non si attui anche grazie alla funzione coercitiva della violenza istituzionale.

La centralità della forza e la centralità del conflitto sono in connessione in una prospettiva radicale. Agire per lo scontro significa, allora, *cercare la rottura* nell'ambito del politico; e non esiste orizzonte sociale che, organizzandosi e sedimentandosi, non esprima una sua politicità. Agire per lo scontro significa, ancor prima, *pensare la rottura*: chiedersi che cos'è, tornare a domandarsi *quando* una rottura approssima la radice di ciò che, in prospettiva, vogliamo recidere. Non è un compito facile, come mostra il profluvio di parole che si attiva attorno ai fenomeni conflittuali, anzitutto nei salotti più o meno "radicali" in Italia o all'estero, che ne sommergono la ricchezza fino a farli letteralmente scomparire in un parnaso di sentenze intese a moralizzarne carattere e obiettivi, rimuovendo l'espressione della loro forza sociale e sottomettendoli all'agiografia auto-erotizzante di una letteratura edulcorata e acritica.

Non si tratta di assumere una risibile posa anti-intellettualistica. Al contrario: occorre mettere al centro la circostanza per cui potenziare la nostra intellettualità comporta concepire *l'esperienza concreta* come fonte di conoscenza e arricchimento primaria, altrettanto importante delle sedimentazioni letterarie di essa. L'approfondimento puramente astratto delle potenzialità critiche del nostro essere rende sempre più facile il governo delle nostre esperienze ad opera della controparte. Un governo che è politico e sociale, dove l'astrazione comporta l'isolamento, ed è morale – la sua forma peggiore – là dove la teoria e l'analisi pretendono di creare, nel laboratorio disincarnato del sillogismo sul bene e sul male, nuovi esseri umani il cui percorso e la cui trasformazione sono ancora una volta rinchiusi nella sfera dell'interiorità.

Molte realtà nord-europee patiscono da tempo la rinuncia alla costruzione di per-

corsi di scontro in favore di un ripiegamento su elaborazioni moralizzanti dell'alterità, che permettono ai nostri nemici di relegarci in semplici riserve indiane della ragion critica.

Interrogare i nostri modi di essere e le nostre proposte organizzative, i nostri stili di vita e le nostre relazioni sociali e umane è conflittuale soltanto se non impedisce di *costruire*, mentre approfondiamo nella critica le nostre potenzialità e i nostri limiti, la contrapposizione con il nostro nemico. Diffidiamo delle inferenze perfette che non possono essere trasposte dall'interfaccia verbale alla realtà, perché la realtà è più bella e più ricca di qualsiasi discorso, di qualsiasi libro; ed è là, in ogni caso, che possiamo predisporre una strategia, intessere relazioni, riappropriarci delle nostre esistenze sfidando chi ci vuole *usare*, sottomettere e piegare. Le analisi dei dispositivi contro cui combattiamo, sul piano della politica e delle armi, dell'eroticismo e dell'accumulazione, delle arti e dello spettacolo, dell'urbanistica, delle tecnologie, delle trasformazioni territoriali, dell'architettura, non sopportano un approccio intellettualmente separato dalla carne viva dell'esperienza.

La città e lo scontro

Le nostre città non sono un ambiente ostile, in cui sentirsi prigionieri della controparte. Esse non appartengono al nostro nemico e non ne sono il prodotto. Amare le nostre città e il nostro mondo è tutt'uno con il desiderio di trasformarlo. Analizzare la città e le sue trasformazioni costituisce un imperativo irrinunciabile per chi voglia leggere in essa le linee dell'innovazione nelle scienze dello sfruttamento e del controllo sociale, ma il modo peggiore per osservare in controluce l'ambiente urbano è dimenticarsi *totalmente* della città per andare a cercarla esclusivamente nelle sue narrazioni, anche quando antagoniste. Se molti autori di opuscoli apocalittici sulla città contemporanea l'avessero attraversata, anziché frequentare per anni la stessa panchina con gli stessi due o tre amici – o l'avessero attraversata in modo meno compiaciuto, meno *rapito* – si sarebbero resi conto che essa è un testo più complesso e sfaccettato della compartimentazione morale che si cela in *qualsiasi* dottrina.

La visione che abbiamo della città cambia totalmente se essa è vissuta come spazio *eteronomo*, costruito e governato da una forza avversa, o come *campo di battaglia* dove è possibile posizionarsi *per incidere* e possibilmente per vincere. Le cupe descrizioni nichilistiche della metropoli forniscono, ad esempio, della realtà urbana un'immagine unilaterale e ansiogena che è pochissimo condivisa, sia detto di passaggio, dai soggetti in carne e ossa del proletariato urbano – proprio quelli che producono il rifiuto quotidiano, le sedizioni metropolitane, le rivolte. Le esplosioni di rabbia che attraversano le metropoli contemporanee non sono mai animate dalla visione uni-

laterale della città che anima i pieghevoli distribuiti, ai cortei o negli spazi occupati, dai maniaci della paranoia e dai teorici dell'asocialità e del ghetto. Semmai, dall'idea di metropoli come luogo dove il nemico si aggira con circospezione.

La metropoli non è luogo di espressione del potere assoluto del capitale, né la sua struttura è frutto esclusivo dei suoi piani: in essa si sedimenta ogni volta e sempre, *su qualsiasi livello*, anche la nostra sensibilità de-colonizzatrice e la nostra intelligenza di classe. Il risultato che abbiamo di fronte possiede molte qualità e molti spazi (fisici e non) che sono il *nostro* prodotto comune, da cui partire per conquistare ancora. La città è *contesa*, su ogni millimetro – e si contende soltanto ciò che si ama. Astrarre soltanto gli elementi dell'ambiente metropolitano che sono relativi alla sussunzione e al controllo, e identificare essi soli con la nozione di metropoli – magari relegando ogni forma di rifiuto e resistenza al regno di un negativo presupposto ma mai meditato, soprattutto nei termini di forza storica del presente – un negativo *impalpabile* – non incontra neanche lontanamente il luogo sociale (e formale) sfaccettato e ambivalente che è la *fortezza capitalista* di cui promuoviamo l'assedio interno. Un assedio che è *già all'opera*, ben oltre le nostre intenzioni.

Polizia e asimmetria

Le concezioni apocalittiche della città producono visioni rinunciarie e istigano a una concezione smaterializzata del conflitto. Si sente affermare che il conflitto “simmetrico” con un nemico situabile, e persino l'organizzazione rivoluzionaria delle moltitudini urbane, siano qualcosa di non ulteriormente reinventabile, o riproducibile, o qualcosa di controproducente. Il carattere asimmetrico dei conflitti urbani è evidente su un piano militare, oggi sempre più tecnologico (senza che ciò ci impedisca di rammentare l'evidenza per cui almeno a partire dal primo Novecento una simile asimmetria è all'opera, non costituendo quindi, di per sé, un tratto saliente della nostra epoca). Tale piano non è, in ogni caso, rimuovibile dall'orizzonte storico della trasformazione, se quando parliamo di essa parliamo sul serio. Interrogarsi in modo intelligente e privo di pregiudizi sulle forme attuali e future dello scontro (come del resto indagare, nella loro realtà demitizzata, quelle passate) è fondamentale; ma tanto il piano tecnico-scientifico, quanto quello militare, continueranno ad attendere di essere interrogati, e non dal punto di vista della vittoria morale ammantata di poesia e di sconfitta, ma di una vittoria *materiale*.

Il frutto peggiore del nesso tra presunta apocalisse urbanistica e rifiuto del conflitto è la teorizzazione della *rinuncia politica* allo scontro con la polizia. La polizia è strumento repressivo volto ad impedire qualsiasi sottrazione allo spazio giuridico della valorizzazione economica metropolitana (salvo là dove il potere procede per altre forme, estranee alla legge, dove anche la repressione, poliziesca e non, avviene

fuori da questo spazio). Alla polizia ci si deve, perciò, effettivamente sottrarre – là dove possibile – in una quotidianità fatta di micro o macro-riappropriazioni della ricchezza sociale, uso libero di infrastrutture e trasporti, talvolta occupazioni abitative, ecc. Ciò non comporta, però, che il potere di questa istituzione debba essere lasciato intatto sottraendosi al necessario e multiforme scontro con essa, in tutta la politicità che esso può assumere.

Lo scontro con la polizia, anzi, deve avvenire tanto nei momenti di catalizzazione puntuale della rabbia, rispetto a soprusi specifici, quanto nei momenti di organizzazione generale e di massa di una risposta che si dia sul terreno che è proprio di questa istituzione, quello della forza. Nel caso delle prepotenze contro giovani e migranti – persone pestate, torturate, derubate o umiliate ogni giorno durante perquisizioni, arresti e controlli – è giusto non mettere a tacere le notizie o le voci, ma renderle pubbliche, farle circolare su Internet e, dove possibile, organizzare una risposta. La codardia della polizia è nota, e la moltiplicazione di simili iniziative può mettere in seria difficoltà la riproduzione impunita e automatica di vessazioni e provocazioni nei nostri quartieri.

Quando le violenze poliziesche producono danni maggiori, se non irreparabili, occorre gettare sulla controparte tutto il peso delle sue azioni, aggregando chiunque sia disposto a mettersi in gioco, anche sull'onda emotiva, e organizzare una risposta che sia sociale, di massa e determinata, senza inutili patemi o rinvii. La sottovalutazione politica di simili episodi non ha scusanti. Gli avvocati, i politicanti, i benpensanti che invitano a una non meglio spiegata “calma” o “prudenza”, o addirittura a “lasciare che la magistratura faccia il suo corso” (magari esplicitando questo punto di vista in forma non pubblica) mostrano colpevole ingenuità e finiscono, pur contro la loro volontà, per fare il gioco della prepotenza poliziesca e dell'insabbiamento.

Non è necessario, però, che la polizia compia un misfatto perché la sua funzione di comando venga messa in discussione. Un carattere di debolezza politica del proletariato metropolitano contemporaneo risiede proprio nel fatto che, affinché una protesta di massa contro la polizia abbia luogo, è molto spesso necessaria una tragedia. Compito della soggettività politica è invertire questo schema difensivo, portandolo su una direzione d'attacco. Agire su un piano politicamente offensivo non vuol dire, in questa fase, trovarsi in un gruppo sparuto e andare a lanciare una molotov su un commissariato, esibendo soltanto la debolezza del gesto e propagando la certezza dell'irreparabile isolamento della soggettività rivoluzionaria. Agire l'offensiva vuol dire costruire pazientemente, con metodo, le condizioni affinché sia possibile portare attacchi organizzati e di massa alle funzioni di controllo delle forze di polizia.

Girare la schiena?

La funzione di controllo primaria delle forze di polizia è politica: la polizia impedisce nel quotidiano la messa in discussione attiva dei rapporti esistenti, su un piano sociale, ma soprattutto l'espressione generale del rifiuto di essi in occasioni specifiche. Le limitazioni all'attraversamento urbano, in primo luogo per proteggere i cosiddetti "obiettivi sensibili" possibilmente rinchiusi in "zone rosse" (istituzioni politiche e finanziarie, ecc.), sono una delle espressioni principali del potere poliziesco (e quindi del capitale) sulla metropoli. Affermare questo non significa pensare che, invadendo il parlamento o uccidendo il primo ministro, avremmo fatto la rivoluzione; e questo non perché "non è più così", ma perché non è *mai* stato così. Ciò non toglie che affermare la libera circolazione metropolitana del dissenso è imprescindibile, e qualsiasi limitazione è un'inaccettabile provocazione.

Benché invadere i palazzi del potere e raggiungere i responsabili delle condizioni sociali in cui viviamo non produca una rivoluzione, è evidente che simili episodi costituirebbero un elemento di immaginario notevole, che potenzierebbe la fiducia nelle possibilità di una trasformazione. Là dove l'attuale forza dei movimenti non consenta simili iniziative, la rivendicazione pubblica di raggiungere i palazzi, i luoghi metropolitani del potere (si può ovviamente discutere su quali siano), ecc., non è in alcun modo una pretesa ottusa e retrograda, anzi: si tratta di un'indicazione generale di cui, in rapporto alla May Day milanese, il governo ha compreso tutta la pericolosità e potenza comunicativa, impedendola con un dispositivo *ad hoc*. Attaccare quel dispositivo, crearvi delle crepe o forarlo, o esprimere il reale tentativo di farlo, avrà sempre un significato politico comprensibile e preciso, tanto contro l'assoggettamento capitalista della metropoli, tanto contro la polizia. Soltanto chi vive di astrazioni (o di accordi sottobanco) può minimizzarne la portata.

La teoria del rifiuto dello scontro con la polizia conduce, per converso, a valorizzare i gesti più deboli e inefficaci espressi dalle piazze, vedendovi – con sguardo a tratti insopportabilmente sociologico – chissà quale intelligenza "spontanea", anziché la dura realtà: impotenza sociale (e politica) e vittoria completa delle istituzioni del controllo. La rivendicazione effettiva e generale della metropoli nella sua fisicità passa esattamente per i luoghi che vengono vietati perché in essi si situano le decisioni determinanti, ed anche *perché essi vengono vietati*. La "ridefinizione dell'arredo urbano", al contrario, benvenuta quando espressione sociale di rabbia, perché si contrappone ad un'altrimenti totale pacificazione, diventa patetica posa estetizzante quando *teorizzata*, come se essa fosse già conoscenza strategica condivisa o rappresentasse una qualsiasi forma compiuta ed efficace di sabotaggio della fabbrica sociale diffusa.

Il ripiegamento su una forma imbecille di dispersione a sciame è di fatto un atto *paci-*

fivo, compatibile, a prescindere da quanto venga distrutto o incendiato. La *governance* dei conflitti lo prevede e lo inserisce in un quadro di interpretazione della realtà statico, riducendolo ad espressione di una particolare *controcultura* della trasgressione che nel liberalismo si può e *si deve* esprimere, per quanto resa odiosa dai media e perseguita penalmente laddove commetta reati. Soltanto se questi atti sono posti in essere *accanto o in addizione* alla rivendicazione della metropoli e all'offensiva contro le forze dell'ordine, arricchiscono una giornata e palesano il tentativo di rompere questo quadro spettacolare; se costituiscono un ripiegamento politico, invece (ancor peggio se teorizzato, magari per una presunta efficacia sul piano antirepressivo), si identificano con la poco conflittuale pratica della *rinuncia* alla diffusione, alla socializzazione, all'intensificazione dello scontro.

Per dare ai servi del sistema della sussunzione spettacolare un po' di *panem*, occorre che gli espropriati della metropoli abbiano, di tanto in tanto, i loro *circenses*; nulla più di questo. Non possiamo starci: anche durante l'espressione della nostra rabbia, e soprattutto in queste occasioni, dobbiamo *uscire dal ghetto*. Se esiste una teoria di tale ripiegamento, per quanto altisonante e "radicale", si tratta di un'idea nella cui capillare diffusione le questure di tutto il mondo sperano con tutto il cuore. La mitizzazione del *riot* come tale, in sé e per sé, inteso a partire dalla valorizzazione delle sue forme meno efficaci e organizzate, sottrae forza a una rabbia sociale che ha potenzialità immense, e potrebbe altrimenti costruire percorsi di rottura in grado di accumulare forza politica, teorica, tecnica e strategia. Il *riot*, come le espressioni possibili del conflitto, non è un fine, ma un mezzo da piegare a una contrapposizione all'esistente lucida, voluta, perciò affinata e potenziata.

Concepito come entità bell'e fatta, già pronta, il disordine urbano non smuove le nostre condizioni politiche di un millimetro; e non perché le rivolte spontanee non creino rottura, ma perché l'intorpidimento teorico prodotto da chi le abbassa alla posizione del mito non ne raccoglie l'invito all'approfondimento dell'antagonismo che esse ogni volta, in modi diversi, lanciano.

Composizione e corpo militante

È frequente la denuncia del carattere avanguardistico dei comportamenti conflittuali nelle piazze, e del carattere in qualche modo "da ceto politico" delle azioni militanti. Tale critica allude a una problematica reale anche se, di norma, non per affrontarla e risolverla in avanti, ma per usarla strumentalmente contro le prospettive di scontro. Una separazione di ruoli permanente e statica tra militanti e composizione sociale sarebbe senz'altro foriera di limiti, difficoltà e problemi; tale separazione si traduce in assenza di condivisione, specializzazione, gerarchizzazione, e conduce ben presto all'esaurimento delle potenzialità antagoniste delle

esperienze di lotta. Cionondimeno, sarebbe assurdo considerare il tessuto sociale diffuso come un piano privo di increspature, dove l'azione sovversiva si produca secondo dinamiche uniformi. Le differenze tra i comportamenti di rifiuto, e tra i livelli di introiezione della scelta del cambiamento, esistono. Come comporre questi due corni della questione?

La soluzione non è appiattare su un livello mediano, insufficiente, i nostri comportamenti soggettivi per "inseguire" le sensibilità di chi – per ritrosia, per paura del carattere terroristico della repressione odierna, per ideologia – non attraversa in un dato momento le pratiche conflittuali. Al contrario, occorre produrre percorsi e processi di ricomposizione e soggettivazione che permettano a tutte e tutti, almeno in prospettiva, di scoprire e praticare forme di scontro sempre più radicali. Questo comporta non intendere l'individuo come prodotto definito di uno sviluppo soggettivo immutabile, già dato e alieno dalle nostre relazioni e dall'impatto della nostra comunicazione politica, dal nostro coinvolgimento. Questo, peraltro, vale anche per noi stessi, per ciascuno di noi. Noi tutti attraversiamo processi di soggettivazione che dobbiamo concepire come infiniti. Compito di una soggettività attiva e plurale è scommettere e sfidare, tentare e azzardare, sia pure nell'ambito di un ragionamento comune e di una progettualità. Soggettivazione vuol dire crescita, ma la crescita politica non avviene in modo graduale, prevede anzi balzi e rotture, salti e avventure (talvolta impreviste o imprevedibili).

In una situazione di piazza che assume i caratteri dell'occasione, dell'opportunità di condensazione e offensiva di una forza sociale aggregata su una o più contraddizioni, sono le compagne e i compagni che devono prendere in primo luogo l'iniziativa. Chi ritiene sia possibile gettare addosso alle forze dell'ordine, tutto d'un colpo, l'insieme indifferenziato delle persone che si trovano in una piazza, soprattutto se quella piazza sa esprimere una sua densità sociale, mente agli altri e a sé stesso. Non merita, a ben vedere, neanche l'accusa di irresponsabilità, perché agita tali proposte al solo fine di sabotare la possibilità stessa dell'iniziativa e della rottura. L'idea che un corteo intero si trasformi, da un istante all'altro, in rivolta indifferenziata (magari persino "ragionata", o in grado di dosare e prevedere, chissà come e perché, ogni aspetto della situazione) è una pura sciocchezza. Proviamo a pensare in questa luce gli eventi di cui abbiamo esperienza, nei quartieri e nelle università, in città come in montagna: la dimensione soggettiva è sempre all'opera quando si tratta di individuare l'istante in cui far brillare un processo o maturare una fibrillazione.

È sempre un nucleo più o meno esteso di militanti che affronta, in primo luogo, determinate situazioni; e ciò che si propone l'azione militante è molto spesso, con la sua pratica dell'obiettivo, produrre una scintilla: permettere ad altre energie, che la situazione sociale mette a disposizione in quel luogo e in quel momento, di attivarsi e portare autonomamente, e in *questo* senso "spontaneamente", il proprio contributo. La funzione delle compagne e dei compagni è *al servizio della rabbia*

sociale, del suo sprigionarsi secondo le possibilità che le sono proprie in un dato momento: per questo è demenziale l'atteggiamento di timore che molte situazioni organizzate hanno, di volta in volta, rispetto a "ciò che potrebbe accadere", "ciò che potrebbe mettersi in moto" se un passaggio all'azione avesse luogo. La nostra preoccupazione dovrebbe essere, semmai, che nulla abbia luogo, quando le condizioni sono propizie; e soltanto in questa prospettiva belligerante ha senso esercitare un contributo affinché la rabbia sia condotta dove può far più male, e non si disperda in gesti deboli o inutili.

"Avanguardia" – termine ricco, problematico e ambiguo – non può essere considerata, pedestremente e in modo riduttivo, un'entità intellettuale o militante che assuma priorità in relazione a una teoria del partito, come avveniva un tempo (se non là dove la nostra "presa di partito" non sia altro che la barricata storica e sociale su cui intendiamo collocarci). "Avanguardia", in una semantica dello scontro *dal punto di vista pratico* – l'unica cui la nostra teoria dovrebbe essere rivolta – è chiunque si organizzi per produrre conflitto, se è in grado di promuovere dinamiche di estensione anche parziale di esso, e quindi di ricomposizione sociale, condivisione e maturazione soggettiva. L'avanguardia non si caratterizza soltanto per l'appartenenza, per l'ideologia, per l'etichetta, per la bandiera. L'avanguardia si qualifica nel metodo. Le trasformazioni non attendono che qualcuno si attardi a timbrare il biglietto. Chiunque è avanguardia se produce la scintilla, se scatena la fiammata, se sa scatenarla dove e come essa può, nell'immediato o nel medio periodo, propagarsi.

Autonomie del politico

"Avanguardia" può essere a volte, anziché fattore di conflitto, fattore di pacificazione e isolamento sociale. Si tratta allora di ceto politico puro e semplice, la cui funzione non è più quella di propiziare il conflitto e produrre discordia e contrapposizione. Il corpo militante può svolgere una funzione di detonazione necessaria, o può rinchiudersi nella *sua* autonomia, l'autonomia del politico.

Nozione intuitiva, ma problematica: peculiare, se è vero che non può esistere autonomia *dal* politico. Quale sarebbe l'autonomia *dalla* sfera del politico, che potrebbe presentarsi come alternativa alla forma del corpo militante "separato" o del ceto? "Politico" è lo spazio della convivenza tra umani: non c'è sfera sociale che non possieda una sua politicità; eppure appare evidente che la politicità di un fenomeno sociale, comunque inteso, è qualcosa che può approfondirsi, intensificarsi e radicalizzarsi, là dove tende a collocarsi più chiaramente sul campo di battaglia della separazione e della contrapposizione.

L'approfondimento della politicità di un ambito si connette così con un'accezione

del politico che non ne limiti l'estensione, ma neanche ne banalizzi le implicazioni. Approfondire la propria politicità significa scegliere il protagonismo, ovvero i comportamenti che delineano l'ingresso nell'agone sociale in prima persona, senza che la passività di una politicità inversa, subita e non scelta, abbia il sopravvento su bisogni, desideri e interessi.

La reificazione procede di pari passo con la passività, l'inerzia: per questo ha senz'altro senso parlare di soggetto, perché cessare di essere oggetti inerti dell'azione capitalistica di estrazione di valore, divenendo persone in grado di decidere da che parte stare e perché, significa al tempo stesso produrre insubordinazione concreta – l'unica “radicale” – e permettere che esista ancora un'accezione utile dell'aggettivo “politico” (aggettivo cui il mondo, comunque, non rinuncerà).

Approfondire la propria parzialità, conflittualità e politicità significa *soggettivarsi*, radicalizzarsi: è la stessa cosa.

La soggettivazione politica avviene *contro* ciò che promuove la nostra passività e il nostro assoggettamento, né potrebbe essere altrimenti. L'unica nozione non banale e non ignobile di politica si basa quindi sulla possibilità dello scontro, si apparenta con un orizzonte polemico. In questo senso non è perspicuo come possa darsi autonomia senza soggettivazione, senza rendersi soggetti, se l'autonomia è una condizione in divenire delle persone e degli ambiti sociali quando essi si schierano nella guerra che dorme sul fondo della società, recuperano l'indipendenza possibile dei loro comportamenti, in mille forme diverse. Non c'è autonomia *dal* politico: se tutto è politico, e la politicità, reificata o soggettivata, è dappertutto, tanto più è politico un comportamento che riconquisti la sua autonomia.

Come può, allora, il politico separarsi *dalle* soggettività in lotta, producendo la *sua* autonomia – l'autonomia *del* politico? Quest'ultima si fonda, anzitutto – soluzione di un finto enigma – su una concezione povera e ingenua del politico, che con esso identifica le sfere dette “politiche” (“la politica”) dai media e dall'accademia: settore istituzionale separato dalla “società”, politica come *stato*. L'autonomia “del” politico è possibile, apparentemente, anzitutto in relazione ai mille corpi, anticorpi e corpi intermedi istituzionali: ciò che maggiormente cozza con l'idea di riprendersi la *propria* autonomia, se è vero che essi hanno una stessa origine eteronoma in termini di sovranità e svolgono la funzione primaria di amministrare l'*innovazione* capitalistica, quindi impedire la formazione di contrapposizioni che promuovano invece la *trasformazione* dei rapporti sociali.

L'apparato istituzionale è differenziato secondo una logica di penetrazione microscopica, è calato all'interno delle relazioni sociali. Il welfare privatizzato sotto l'egida dello stato, l'assistenza, la frammentazione/privatizzazione della formazione e delle funzioni di polizia, le soluzioni sanitarie e le variegate politiche sociali hanno

prodotto questo: l'insinuarsi del capitale nella microscopia dei rapporti sociali, anzitutto sul piano della *riproduzione* della forza lavoro. In questo senso agire il politico non in rapporto alla *nostra*, ma a una *sua* autonomia – l'autonomia della politica come separazione oppressiva, legata alle istituzioni e al controllo – è oggi possibile tanto ricoprendo incarichi istituzionali, quanto ricoprendo ruoli *formalmente* extra-istituzionali. Le associazioni, le cooperative, i centri sociali che assumono quali corpi intermedi una soggettività giuridica, magari divenendo micro-agenzie di welfare o promuovendo forme di co-working, promuovono a loro volta la *governance* dell'esistente sotto forma di progettazione o assistenza, benché talora agiscano nella convinzione di produrre sperimentazione o radicamento sociale.

La sinistra, come fenomeno storico-politico, è stata collocata in un ruolo funzionale da parte del capitale, che ne ha disegnato la fisionomia secondo pratiche di cooptazione e l'ha messa al servizio della riproduzione concreta delle relazioni fondate sul mercato. Questo e non altro sono le mille attività di lucro che svolgono aziende, banche, cooperative, partiti e sindacati afferenti alla sinistra tradizionale e alla sinistra alternativa. In questo disegno – in questa fisionomia della *sinistra del capitale* – la politica “alternativa” assume a sua volta una fisionomia specifica: come avrebbe potuto, infatti, l'intelligenza manageriale della classe dominante non organizzare un futuro, un compito e un ruolo anche per le compagne e per i compagni?

Il compito che ci assegna il capitale nel processo della sua innovazione è essere un fenomeno contro-culturale, moralistico-ideologico, separato e astratto: per governare e disinnescare le relazioni sociali nella loro possibile *pluralità* e al contempo mettere le nostre qualità timiche, relazionali, emotive al servizio della gestione dei conflitti (quelli sociali diffusi e spontanei, ma anche quelli che dovremmo produrre noi). Questo non significa confondere l'approfondimento della rottura sul terreno degli interessi con la critica moralistica dell'essere umano a partire dalla sua funzione operativa nel processo di accumulazione. Non si tratta di criticare chi svolge *sul mercato* una funzione di welfare o di progettazione per il capitale (impiegati, operai, operatori, grafici, designer, programmatori e quant'altro), ma di criticare il sistema di welfare e controllo come tali, come macchina che si serve dei lavoratori (poco importa se formalmente dipendenti o indipendenti) come rotelline e ingranaggi spogliati della loro soggettività possibile.

Sottoporre a critica il governo istituzionale delle relazioni, tuttavia, non è possibile se i *nostri ambiti organizzati*, i luoghi politici della nostra esistenza sociale sono già ricompresi all'interno del meccanismo della collaborazione istituzionale per l'iniziativa politico-spettacolare e l'assistenza sociale. I nostri luoghi di elaborazione del rifiuto devono essere avamposti di sperimentazione di contropotere, luoghi di irriducibilità, spine nel fianco della metropoli. Il lavoro vivo tenta ogni istante di sottrarsi alla sua messa a valore, con un'opera quotidiana, molto difficile, di resistenza e di fuga. Chiunque lavori sa che non basta. La forza lavoro conosce bene

i limiti della contrapposizione economica, immediata, diffusa: il suo sviluppo e il suo approfondimento necessitano di ambiti dove sviluppare in pieno, e fuori dal controllo esercitato sul lavoro dal capitale, la propria soggettività e i propri percorsi di liberazione.

In questo senso il corpo militante diviene ceto politico non soltanto dove si aggrega fino in fondo al ceto politico istituzionale, ma anche dove diventa personale devoluto alla trasformazione dei percorsi di lotta in micro-imprese del sociale o alla gestione delle lotte nella forma del *conflict-solving*. Non come “avanguardia” reale al servizio delle lotte, che con queste ultime si confronta dall’interno, ne assume le tonalità e gli umori e ne incita e sprona l’offensiva, ma come ambito di gestione separato, dove si creano ruoli personalistici, scarsa trasparenza e prolifica una proverbiale attitudine al narcisismo. Qui, nella morte dello scontro, si forma la figura del “leader di movimento”, che fonda la sua reputazione su un “potere” miserabile, sull’influenza tronfia che può esercitare su una combriccola (“cittadina” o “nazionale”). Qui che si forma l’attitudine pompieristica rispetto alla piazza, luogo da cui ci si attende tutto il male possibile non perché qualcuno potrebbe essere ferito o arrestato, ma perché il ceto misurerebbe la sua incapacità costitutiva di prodursi come avanguardia effettiva nei processi reali – perdendo legittimazione.

Militanti e gregari

La distinzione tra ceto politico e nervature militanti al servizio delle lotte, che vivono una dinamica di ibridazione con esse, e mutano in continuazione la propria composizione, allargandosi e radicalizzandosi, è una distinzione importante ma rischiosa. Pur necessaria, comporta il rischio di credere che sia possibile annullare la politicità della soggettività militante, di rimuovere il dato effettivo della differenza che caratterizza l’essere umano che si è votato completamente alla costruzione delle lotte sociali da chi non ha, nei fatti, compiuto questa scelta. Una vasta critica della figura del militante ha insistito giustamente sul carattere patetico delle figure di centro sociale o di partito che assumono la militanza come lavoro o come dovere, sottopagate in denaro o in relazioni sociali imbellettate dallo sguardo sornione di un “leader” più rovinato di loro. Questa critica coglie un aspetto fondamentale, anche perché questi fenomeni non si producono soltanto in questa o quella area o realtà politica, ma sono all’opera in ogni percorso di aggregazione sociale.

È necessario fare i conti con queste tendenze e avversarle a partire da una continua ri-soggettivazione rivoluzionaria delle componenti militanti. Ciò non si dà che su un piano ricompositivo in termini di alterità, nello scontro. La presenza di militanti votati al conflitto, tuttavia, non rappresenta nei movimenti né un problema né un elemento che sia possibile rimuovere: le soggettività militanti sono al contrario

irrinunciabili, perché esse sole possono sedimentare la tenuta dell'esperienza rivoluzionaria anche di fronte alla repressione, la condivisione di ciò che si è appreso, la continuità che impedisce al capitale di spezzare le nostre forze in un orizzonte disperso nello spazio e nel tempo, in cui renderle inoffensive. Immaginare un'attitudine alla rivolta senza la produzione di soggettività militanti – soggettività pronte tanto a misurarsi con le contraddizioni più estreme quanto ad affrontare le conseguenze delle proprie scelte – è pura ipocrisia.

Il corpo militante, peraltro, deve sempre avere coscienza della sua specificità e del limite che esso rappresenta. Essere militanti non comporta in alcun modo un senso di superiorità sugli ambiti sociali che si attraversano. Là dove subentrano il narcisismo e il desiderio di riconoscimento sociale la soggettività rischia già la sua crisi, è già sulla strada della compatibilità di fatto con il sistema che ci circonda. Qualità fondamentale della soggettività rivoluzionaria deve essere l'assoluto *disinteresse*; economico certo, ma anche relazionale, se non nel senso della conquista di relazioni incompatibili con una resa psicologica verso il sistema. La ricerca miserabile, patetica del "successo", o dell'autostima per vie malsane, nelle attività militanti si sposa ben presto con lo spirito gregario nei confronti del leader – magari con i soliti, ridicoli compiti di "auto-tutela" (dover per "auto-" s'intende, ad es., difendere il proprio pezzettino di prato verde dal resto di un corteo) – e conduce a ritrovarsi in posizioni imbarazzanti non quando un corteo è sotto attacco, sotto forma di cariche o divieti, dalla polizia, ma quando rischia di esprimere qualcosa di più di una semplice sfilata.

Le scene disgustose che abbiamo visto a Milano il 30 aprile, al corteo degli studenti, il giorno prima della MayDay (quando decine di militanti hanno aggredito, con particolare rabbia, alcune persone che avevano infranto un pezzo di vetro) esprimono al meglio questo miserabile connubio di frustrazione e consapevolezza amara della propria scarsa utilità politica. Si tratta di problemi che possono presentarsi a qualsiasi ambito o proposta organizzativa, a qualsiasi gruppo di compagne e compagni. Nessuno di noi è escluso da queste contraddizioni; unica possibilità è agire e sperimentare, affinché le nostre soddisfazioni giungano da ciò che in primo luogo ha causato la nostra unione: l'organizzarsi per la riappropriazione delle nostre vite e per lo scontro collettivo. È necessario uno sforzo comune e un impegno che, con pazienza e creatività, e senza trasformare i nostri percorsi in ambiti di autoco-scienza (come troppo spesso è successo all'estero), mettano in discussione alcune pesanti forme di idiotismo tipiche degli ambiti di movimento italiani.

Esibizionismi in piazza

Ciò non significa che, in termini generali, la piazza sia uno spazio neutro. Chiunque attraversi la piazza, anche nel momento dello scontro, imprime una direzione, singolare e/o collettiva, all'evolversi degli eventi. Intervenire sulla realtà significa sempre esercitare una forma di potere; non in senso istituzionale, ma secondo la radice italiana o francese di questo termine, secondo la sua grammatica: *poter* agire, *poter* incidere, *poter* fare questo o quello, *poter* distruggere o costruire. È inutile rimuovere questa circostanza, teorizzando codardamente una specifica posizione che ci metta al riparo dal nostro essere al mondo, un'immaginaria "innocenza" politica di questo o quel comportamento: dobbiamo tutte e tutti sentirci fieramente *colpevoli* di intervenire nel tempo e nello spazio, di modificare lo stato delle cose nelle piccole e nelle grandi occasioni, perché abbiamo deciso di essere protagonisti e conquistare la nostra autonomia.

Quando i criteri del protagonismo collidono (quando diverse persone intendono agire in forme diametralmente opposte, e con opposti obiettivi, nella stessa piazza) si pone, del tutto serenamente e tranquillamente, un problema politico. Rompere l'imposizione della sfilata democratica, in alcune occasioni (con gesti che possono variare in natura e significato), non vuol dir altro che decidere, insieme – valutando il senso e la forza della propria scelta – di imprimere soggettivamente una curvatura al corso degli eventi. Rifiutare la mimesi controllata della contrapposizione, rivendicando il carattere effettivo dei gesti e valutandoli in funzione della loro efficacia, significa ribellarsi insieme, assumendosene la responsabilità, a un ordine del discorso che si individua come compatibile. Rifiutarsi di consegnare uno spezzone o un corteo a un manipolo di singolarità che intendano curvarne le caratteristiche a proprio uso e consumo, senza possedere peso sociale o avere come obiettivo un orizzonte comprensibile, significa a sua volta potenziare le dinamiche di creatività comune e rabbia organizzata, impedendo la loro cannibalizzazione settaria.

La decisione soggettiva è sempre all'opera. Questo non è un problema. Lo stesso gesto può rappresentare, però, in contesti diversi, ora il rafforzamento, ora l'indebolimento o il sabotaggio più o meno consapevole di un momento di scontro. Non esistono bignami cui appellarsi, e sul fondo di ogni analisi delle circostanze esistono ampi spazi di interpretazione. Nessuno può, però (conservando la propria onestà) immaginarsi vittima candida della violenza "fascista" di un altro manifestante, se non ha saputo creare le condizioni affinché il proprio agire non sia percepito come l'irruzione del demenziale in uno spazio abitato dall'intelligenza. I contesti si possono rompere, ma non ci si può sottrarre al problema politico di rendere perspicua la propria proposta e la sua legittimità, anzitutto sul piano *sociale*.

Le manifestazioni non sono lo spazio per l'attraversamento narcisistico della folla,

alla ricerca di attenzioni. Per questo anche lo schiaffo a un esibizionista più rafforzare la costruzione dell'incompatibile, se preserva processi di ricomposizione che non vogliono consegnarsi all'*autoritarismo di fatto* di chi disprezza i movimenti in cui si nasconde. La forma mentale che produce questo disprezzo, d'altra parte, è soltanto apparentemente diversa da quella del gregario del ceto politico. Il piano che appartiene a entrambe le figure, gregario ed esibizionista, è la continua verifica di sé stessi nello sforzo di far combaciare parole o azioni, non importa se irrelate con il contesto, con un'immagine di sé da cui dipende la propria stessa identificazione come esseri umani dotati di un qualche valore.

Speculatori ansiogeni

Non si tratta, si badi, dell'irrinunciabile e benefica idea secondo cui i propri percorsi devono essere portati a verifica. Tale verifica, sul piano politico, dovrebbe avere come obiettivo anche il riferimento a principi e scopi, e alle pratiche in relazione alla loro efficacia. Eppure assumere un metro strumentale, dove esistono mezzi e fini, efficacia e prassi, rappresenta per gli esibizionisti della piazza una sorta di *de-cadimento*, il declassamento di un'interiorità (la propria) immaginata come "buona" attraverso il contatto con un'esteriorità (la complessità del mondo) concepita come "cattiva". L'esibizionista svolge una guerra che è tutta interna alla sua psicologia. Il mondo non lo riguarda.

L'interiorità solipsistico-"libertaria" dell'esibizionista di turno si pone così in relazione agonistica *non* con un reale da trasformare (o almeno da danneggiare), ma con altre interiorità concepite per come lui *le immagina*. Il mondo esterno, con le sue collisioni e le sue battaglie, ricchezze e contraddizioni, lo spaventa: la sua presunta fermezza morale nasconde, in realtà, la fragilità di un'etica che nel confronto con la carne viva della storia cadrebbe in pezzi. Occorre scegliere un *interno altro* arbitrariamente ridisegnato dal cui confronto l'interiorità esibizionistica, in cerca di conferme, possa trarre auto-legittimazione.

Questo genere di moralista ignaro, questo inconsapevole *chierico* della piazza è non a caso interessato all'azione soltanto a partire dal suo *commento* possibile: questo o quell'episodio non costituiscono che il pretesto materiale per l'ennesima istruttoria nel processo inquisitorio non agli atti o ai fatti accaduti (che non di rado restano sullo sfondo o vengono precipitati in una narrazione *fantasy*, a uso e consumo delle sue requisitorie) ma alle intenzioni presunte, e presupposte immancabilmente come malvagie, di chi sostiene tesi o compie azioni diverse dalle sue. Il chierico è, infatti, in maniera costitutiva un paranoico: il nemico da cui guardarsi con più attenzione è anzitutto chi gli sta più vicino. Il suo agire predispone uno spazio su cui accumulare, con continui investimenti ansiogeni, la propria autostima. (Spazio che,

abitato da tutti quelli che lo devono sopportare, funge anche da tutela verso l'esterno: senza il cordone sanitario dei movimenti che disprezzano, simili apprendisti Torquemada patirebbero con ancora maggior forza l'odio sociale che suscitano atteggiamenti simili in qualsiasi contesto popolare).

Dietro alle preoccupazioni apparentemente meritorie circa la continua possibilità di un "recupero" delle istanze di lotta da parte avversa, o di un "tradimento" di talune componenti verso lidi più accomodanti e "moderati", sta quindi il poco lo-devole disinteresse tanto per i percorsi di lotta quanto per l'effettiva realizzazione di ciò che viene ipotizzato in breviari e *pamphlet*, entrambi sacrificati alla coazione a soddisfare un bisogno sospetto di sentirsi migliori degli altri. Da qui anche una visione patetica e inqualificabile della storia, tipica dei chierici "libertari": ogni rivolta e rivoluzione è puntualmente stata "recuperata" e non ha prodotto alcun risultato, ed eventi immensi dal punto di vista delle implicazioni e dei retroterra storico-sociali vengono ridotti alla diatriba ideologica tra conventicole che essi immaginano (chiedere per credere) simili alle loro. Conseguenza nel presente: piccoli Savonarola si aggirano *a latere* dei movimenti o su Internet diffondendo accuse e sospetti, o spargendo anatemi per ricordare semplicemente la loro esistenza.

Qualsiasi immersione nelle lotte sociali produce, non è un caso, al chierico libertario uno sconvolgimento interno, che lo porta o ad abbandonare il clericalismo o le resistenze stesse e le lotte. La composizione sociale che si contrappone all'esistente deve fare soltanto da sfondo, offrire il numero anonimo, incolore e inodore, e in fondo odiato e disprezzato, dietro cui nascondersi: non c'è, né può esserci, alcun genuino rispetto per le persone da parte di individui che vivono dell'odio non verso il capitale o verso lo stato, ma verso il mondo e verso la vita. Questo ha non poco a che fare con il conflitto e lo scontro di piazza. Presi di per sé, questi soggetti non sono mai stati in grado di organizzare alcunché di conflittuale nella loro storia. Eppure sul terreno della piazza la loro attitudine depressiva trova lo sfogo più rilevante. I chierici si aggregano in questi casi attorno a qualcosa di diverso da quello che si pensa altri avrebbero programmato (poco importa cosa siano l'una e l'altra cosa): l'importante è differenziarsi sempre, porsi in competizione con gli altri per riconoscere sé stessi.

Questa attitudine, si noti, è piuttosto compatibile con il dogma fondamentale della società liberale, secondo cui tutto deve essere lecito finché non metta in discussione l'ordine esistente. Ciò che non mette in discussione l'esistente è, ad es., ciò che trova legittimazione morale nella sfera del privato.

Durante il corteo, l'esibizionista esprime, del tutto privatamente, il proprio ineffabile modo di essere, la sua scelta spontanea e irripetibile, e quindi in fondo (al netto delle varie retoriche) la propria "opinione" individuale su ciò che doveva accadere: nulla di più. Il chierico compie un atto perché "è giusto", e in questa società liberale

ognuno ha “diritto” di esprimere la sua opinione su ciò che è giusto e sbagliato, a patto che non tenti una strada per far prevalere la sua “opinione” sul piano materiale dei rapporti sociali, ciò cui i chierici mai potrebbero o vorrebbero puntare.

Lo scacco fondamentale dei chierici si produce, allora, proprio sul terreno morale. Essi annaspiano puntualmente, in modo inconfessabile, nella melma “politica” del calcolo – unico strumento che può loro garantire la possibilità di certificare un’esistenza in vita. Si accodano, nelle piazze, a quelli che dovrebbero considerare i propri avversari (dissociati, traditori, ecc.) per giocare giochi comprensibili soltanto a sé stessi e a chi ha la sventura di conoscerli, giochi in cui il nemico – capitale, polizia, stato – indegno del loro interesse, è lasciato sullo sfondo. Scopo è, per tutelare la sopravvivenza della propria competizione ansiogena, sabotare qualsiasi modello di azione politica che metta in evidenza il carattere superfluo dell’esibizionismo e del narcisismo di piazza come tali. Non potendo sopravvivere psicologicamente, come ambito residuale di un’ideologia semplicistica, senza misurarsi con chi gli è più prossimo per differenziarsi e sentirsi migliori, i chierici si qualificano in fin dei conti come semplici speculatori politici e approfittatori.

Conflitto e partecipazione

Il contributo di chi sta in piazza non ha alcun valore dove non sia fattore almeno potenzialmente esteso di soggettivazione, ossia di potenziamento reale dei percorsi di lotta. Il fattore della partecipazione allo scontro è centrale per una riproduzione potenziata e qualificata della soggettività: per questo non può essere relegato a una cricca specialistica, ma deve ogni volta vedere protagonisti elementi nuovi, che potenzino e arricchiscano tanto il panorama dell’azione quanto lo spettro degli interessi di cui essa è espressione, i suoi significati. Non è necessario essere dei superman per dare il proprio contributo in qualsiasi situazione di piazza, questo è anzi un mito ridicolo e miserabile. Sono necessari inventiva, decisione e coraggio, ma tali qualità non sono attributi naturali, bensì fattori dinamici che maturano nelle persone non appena si costituisce il giusto spazio per esse, il giusto contesto. Anche costituire spazi e contesti per una soggettivazione più ampia è uno dei compiti di chi prende e organizza l’iniziativa.

Il “giusto spazio politico” per la partecipazione conflittuale dei soggetti sociali (famiglie, studenti, lavoratori, migranti) non è uno spazio mite, timido e ritroso, cucito su misura di una presunta, malintesa e pietistica “tutela” di questi soggetti. La difficoltà dei percorsi di contrapposizione sta anzi nel fatto che è necessario tentare e ritentare, ogni volta in modi adeguati e con tutta la creatività di cui siamo capaci, di approntare uno spazio di scontro cui gradualmente o parzialmente un numero sempre maggiore di individui possano contribuire. La maggioranza delle

realtà di “movimento” (anche alcune di quelle che si pensano come “antagoniste”) ha invece come obiettivo costruire, anzitutto all'avvicinarsi di una scadenza (tanto più se nella propria città) un ben noto senso di terrore, scoramento e paura. Non abbiamo sentito ogni volta, all'approssimarsi di un corteo importante, le sirene trite e ritrite del “ci massacrano tutti”, “la questura/il governo vuole farci il trappolone”, “non siamo in grado di sostenere una simile accelerazione (?)”, ecc.?

Compito di una realtà organizzata dovrebbe essere, invece, instillare fiducia nelle possibilità della piazza, evitare allarmismi inutili, tenere i nervi saldi e guardare anche alle difficoltà come a uno sprone per usare l'inventiva e darsi da fare. Occorrerà ogni volta una ventata di entusiasmo e fiducia per dissolvere quella cappa di pessimismo e presa male che i pompieri di ogni sorta, età e matrice politica diffondono nelle assemblee e nelle riunioni prima di ogni scadenza in cui è necessario prendere in considerazione la possibilità dell'uso della forza.

Questo non vuol dire non guardare in faccia alla realtà, ai limiti, alle difficoltà, né dimenticare che occorre sempre calibrare i propri atti e i propri strumenti; ma l'approccio “terroristico” agli eventi di piazza, usato solo per creare difficoltà a chi desidera giustamente esprimere la propria rabbia, è cosa fin troppo nota e riconoscibile nel contesto italiano.

(A partire da quelle “telefonate” che ogni volta qualcuno riceve dalla digos e dalla questura circa qualcosa di inenarrabile che dovrebbe mutare tutti i nostri piani – in peggio, naturalmente. Il solo fatto che la digos sia in contatto telefonico con dei compagni dovrebbe metterci, di per sé, in posizione estremamente critica. (Non parliamo delle chiamate ricevute *obtorso collo* per ritirare una notifica, ma dei contatti considerati “funzionali” all'ottenimento di “risultati”). Il puntuale uso di questi “contatti” – che prevedono peraltro un problematico ricorso a una delega individuale, cieca e totale – per calmare gli animi e consigliare il quieto vivere dovrebbe far sorgere quantomeno dei sospetti su quanto simili contatti siano utili e a chi giovino. Certo, questi compagni “in contatto” non fanno che l'interesse delle nostre povere ossa, o delle nostre fedine penali. Ma non avevamo messo le une e le altre a disposizione di un progetto politico, pur di liberarci dalla passività e dalla rinuncia? Non è quando si approssima lo scontro con la controparte – scontro che ci mette *per definizione* in pericolo – che il nostro istinto dovrebbe riempirci di entusiasmo e desiderio di agire, pensare, *riuscire?*)

Siamo certi che entusiasmo, voglia di pensare e voglia di agire sono comuni ai militanti e alle famiglie di occupanti, o agli studenti e ai facchini, ai migranti e ai ragazzi dei quartieri, tanto quanto la paura, l'inesperienza, i dubbi e le perplessità pratiche e politiche, che riguardano tanto chi per la prima volta va a una manifestazione quanto chi ne ha fatte già decine o centinaia, se strada facendo non ha smarrito l'umiltà e l'intelligenza. Non c'è un *cutting point*, un confine netto o una barriera politica im-

permeabile e unilaterale tra rivoluzionari e resto del mondo. Ciò che distingue la/ il militante è una scelta; ma questa scelta matura gradualmente, benché spesso subisca notevoli accelerazioni, nelle menti di tanti che militanti non si concepiscono e non sono; così come i suoi caratteri e il suo significato si precisano all'infinito nell'esperienza politica di chi si arricchisce dell'attraversamento conflittuale di ogni fase politica e dei diversi momenti di condivisione, di rabbia, di iniziativa, di lotta.

Lotte e prassi rivoluzionaria

L'idea che l'azione sia problematica perché produce distanze, disparità e gerarchie è frutto, per un apparente paradosso, proprio della difficoltà ad accettare il compito primario di chi agisce per la trasformazione: creare dinamiche di soggettivazione che quelle distanze e quelle gerarchie possano rompere, anche appropriandosene o attraversandole. Tenendo i "soggetti sociali" in una teca di vetro, in una camera iperbarica super-protetta, si impedisce loro di condividere, anche gradualmente e autonomamente, i percorsi di lotta più aspri e più duri, soggettivandosi e formandosi come rivoluzionari, più che come semplici individui oppressi, magari un po' più "coscienti" della propria oppressione. Questo non vuol dire che tutti coloro che attraversano le nostre lotte debbano scegliere una vita di conflitto, né che dobbiamo aspettarci continuamente e in ogni caso questo genere di evoluzione. Significa, però, che nostro compito è predisporre lo spazio adeguato per una possibile soggettivazione.

Non sempre, per lo scontro, l'occasione è propizia; sono molto più numerosi i momenti in cui è necessario far sedimentare, nella condivisione della riappropriazione e della piazza, un senso di progetto e costruzione in comune che ci arricchisce e ci rafforza. Esistono, però, i momenti in cui questa costruzione e questo arricchimento devono approntare la loro resistenza. "Resistenza" non è un termine passivo. Chi si sforza di predisporre, nella continua polemica contro le azioni conflittuali, la teca di vetro per i soggetti sociali, agisce di norma proprio per la conservazione di quel *ceto politico* autoreferenziale che, non a caso, insiste regolarmente sui pericoli delle presunte "accelerazioni", o sulla "irresponsabilità" di chi vorrebbe innalzare una non meglio spiegata "intensità dello scontro": perché quest'ultimo ci impone di avanzare, individualmente e collettivamente, o perdere ed essere sconfitti, mentre i ceti politici, da che mondo è mondo, si reggono sull'equilibrio di una staticità artificiosa e posticcia.

Lo scontro produce l'inizio come la fine di tanti percorsi (si pensi a quelli cresciuti nei movimenti new global tra Seattle e Genova, alle due Onde), a seconda della volontà o della capacità di affrontarne le asprezze (non certo soltanto materiali) e le difficoltà. Ma lo scontro, trasformando la soggettività e imponendole un confronto

duro e complesso, ne tempera le qualità e la rende intelligente, dinamica, viva e progettuale, distruggendo o rivoltando tutte le burocrazie e tutte le gerarchie, mettendo in difficoltà il ruolo o la riproduzione di un ceto politico separato. È normale, quindi, che il ceto politico non ami lo scontro. Non può essere interessato alla soggettivazione, quindi al coinvolgimento, all'allargamento dei piani e degli orizzonti, alla sperimentazione. Soltanto il coinvolgimento tendenziale di un numero sempre maggiore di soggetti nelle pratiche militanti, quotidiane come meno ordinarie, potrà aumentare la qualità, e con essa la forza, della nostra proposta politica.

Davanti a tutte le nostre attività sociali, al nostro radicamento popolare, territoriale, metropolitano o di provincia, alla nostra ibridazione semantica, al nostro apprendimento e alla nostra conricerca, sta infatti lei: la nostra *indicazione politica*, il nostro progetto di distruzione dell'esistente. Essere soggetti contro il capitale, anziché oggetti alla sua mercé – essere militanti politici – significa, in fondo, questo: smettere di concepire noi stessi e i nostri simili come definiti ogni volta da qualità o attributi di oppressione specifici, parziali; ora siamo i senza casa, ora studenti-lavoratori; ora consumatori che non arrivano a fine mese, ora forza lavoro in formazione; ora sfruttati da un lavoro intermittente, sessualità negate, vittime delle nocività e della devastazione dei territori delle vallate o delle metropoli. Optare per l'insubordinazione al capitale significa anzitutto affermare che siamo tutte queste cose singolarmente e tutte queste cose insieme, identificandoci con un "noi" che, trasformandosi, è risoluto alla trasformazione. Il militante non unisce le lotte: ovunque ribadisce, con l'azione risoluta e paziente, che esiste *una sola* lotta. È questa consapevolezza che si irradia sulla quotidianità *eccezionale* della prassi rivoluzionaria.

Luglio 2015
Network Antagonista Torinese
stampato in proprio

