

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
1 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2013-2015

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2015

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2015 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA

BISOGNO DI ESSERCI. NUOVE FORME DI AGGREGAZIONE E DI PARTECIPAZIONE SOCIALE (a cura di Gianmarco Navarini)

DANILO MARTUCCELLI

La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica 11

PAOLA REBUGHINI

Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story 35

MASSIMO CERULO

Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. Forme di agire sociale
tra emozioni e razionalità 61

CHIARA MORONI

Spazio Pubblico virtuale: nuove pratiche di partecipazione 79

SAGGI

GIOVANNI BARBIERI

Comunità recintate e flussi globali 95

EMILIANO BEVILACQUA

La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana.
Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva 123

LUCA DIOTALLEVI

Il “separatismo moderato” agli inizi del XXI secolo.

Una interpretazione e la sua ambiguità

137

LIBRI IN DISCUSSIONE

VINCENZO MELE

Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova 2014; Georg Simmel, *Il problema della sociologia*, a cura di Luca Martignani e Davide Ruggeri, Mimesis, Milano 2014.

169

MAURO PIRAS

Laura Leonardi, *Introduzione a Dahrendorf*, Laterza, Roma-Bari 2014.

177

MATTEO BORTOLINI

Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica*, a cura di A. Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

185

LEONARDO CEPPEA

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.

189

MARCO CHIUPPESI

Francesco Giacomantonio, *Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek*, Studium, Roma 2014.

197

ANTONIO MARTELLA

Marco Damiani, *La network analysis nelle scienze politiche. Presupposti teorici e applicazioni empiriche*, Morlacchi, Perugia 2014.

205

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Onofrio Romano, *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis. Challenging the Phantom of Liberty*, Routledge, Londra 2014.

213

DANIELA MELFA

Chiara Sebastiani, *Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2014.

219

Abstract degli articoli

223

Notizie sui collaboratori di questo numero

229

Elenco dei revisori permanenti

233

PAOLA REBUGHINI

Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story

In sociologia il tema dei movimenti sociali è spesso associato a quello della critica e dell'emancipazione: i movimenti infatti sono tradizionalmente considerati avanguardie, profeti, minoranze attive, offrono nuovi punti di vista, immaginari, stili di vita, utopie, sono emancipativi nel momento in cui sono interpreti della *vita activa*, di quello che Arendt chiamava “l'amore per il mondo” [Arendt 1958]. Questo accostamento tende talvolta a essere automatico o dato per scontato, in realtà gli intrecci tra le trasformazioni dei movimenti sociali come fenomeno empirico e quelle della concettualizzazione della critica e dell'emancipazione sono piuttosto complesse e talvolta contraddittorie. Proverò a delinearne qui un'analisi seguendo una linea cronologica e ponendo alcune questioni sia sulle trasformazioni dei movimenti che su quelle – per molti aspetti parallele – dell'idea di emancipazione.

Va infatti tenuto conto che i concetti di emancipazione e di soggettività, che per molto tempo sono stati al centro di una visione “umanistica”, “illuminista” e “moderna” dell'azione collettiva, sono stati messi in discussione tanto dalla teoria sociale – post-strutturalista in particolare – che dalla teoria dei movimenti sociali. Da un lato, gli ideali di autonomia e di autodeterminazione, caratteristici dell'eredità tanto individualista-liberale quanto comunitaria-radical dell'Illuminismo, sono stati messi in tensione dalle critiche legate alle rivendicazioni della differenza, femminista e postcoloniale innanzitutto; dall'altro lato, la teoria dei movimenti sociali ha moltiplicato i suoi oggetti di studio interessandosi anche ai

movimenti non esplicitamente legati a pratiche di emancipazione, evidenziando gli elementi strategici o di interesse strumentale, così come le capacità organizzative e comunicative, mentre le istanze stesse delle mobilitazioni si sono spesso frammentate in rivendicazioni più specifiche e contingenti. Lo scopo di questo articolo sarà quindi quello di approfondire l'analisi della relazione esistente tra alcune categorie di movimenti sociali e il tema dell'emancipazione, tra l'evolversi dell'ambiente sociale circostante e il mutare dell'idea stessa di autonomia promossa dai movimenti, tra la trasformazione dei repertori e modalità di azione e la capacità di comprendere le sfide alla soggettivazione e alla costruzione del senso dell'azione come vere poste in gioco della mobilitazione.

1. Quali movimenti

Può sembrare ovvio ma vale la pena ricordare che – nonostante l'esistenza di repertori di azione comuni (ad esempio manifestare, occupare spazi, o utilizzare social network) – le mobilitazioni possono essere di varia natura e avere diversi scopi: non tutte sono correlate all'emancipazione, intesa come critica di una forma di determinazione, non tutte sono espressione di una domanda di democrazia, di egualitarismo o di giustizia sociale, ma possono limitarsi a esprimere un interesse ben specifico, avere un carattere difensivo, possono esplicitare una pura forma di malcontento e di frustrazione, focalizzata sull'emotività del qui e ora; in altri casi possono richiedere il rinforzo della sovranità o del controllo centralizzato, avere un carattere per così dire "reazionario", basandosi su un'idea difensiva e totalitaria di comunità che reprime ogni apertura verso la differenza e il dissenso. Per questo la teoria dei movimenti sociali tende a distinguere tra la mobilitazione come fenomeno empirico e la rappresentazione e la valutazione che viene data all'avvicinarsi di questo tipo di fenomeni [Melucci 1996a].

Fatta questa essenziale premessa, si può dire che sono molti e diversi tra loro i movimenti sociali che hanno rappresentato la componente pratica e empirica dei processi emancipativi caratteristici dell'era moderna [Tilly 2004]; molte di queste mobilitazioni hanno guardato verso l'orizzonte della *possibilità*, intesa non come riproduzione di un modello, ma come capacità di immaginazione e di innova-

zione, di condivisione e non di assimilazione. Questa tipologia di movimenti si associa dunque all'idea di democrazia, di cittadinanza, di partecipazione, di diritti dando vita a forme attive di soggettivazione e di "produzione della società" [Touraine 1973]. Questa tipologia di movimenti è insomma un luogo in cui si risponde alle forme di assoggettamento e in cui prende forma una costruzione continua e innovativa del sociale; si tratta di movimenti opposti ai meri meccanismi della riproduzione sociale, sebbene forme di routinizzazione siano ovviamente presenti anche all'interno delle pratiche e dei repertori di queste mobilitazioni [Tarrow 1998].

Il legame storico tra movimenti sociali e spinta verso forme di emancipazione è più evidente nell'analisi teorica europea, che più esplicitamente si è posta la domanda riguardo a ciò che motiva gli attori sociali a prendere parte a una mobilitazione, in particolare quando si tratta di forme di resistenza contro quelle che vengono considerate forze di dominazione, condizionamento o di potere illegittimo. In alcuni casi – in particolare nell'analisi dei movimenti sociali fornita da Alain Touraine [1973; 1984; 1992] – si può parlare analiticamente dell'esistenza di un "movimento" solo quando sono in atto forme di resistenza, tanto individuale quanto collettiva, contro determinati rapporti di forza. In questo tipo di valutazione non solo l'elemento etico della mobilitazione, ma anche l'elemento della soggettivazione viene posto in primo piano per la comprensione dell'azione collettiva. Nell'interpretazione tourainiana, un "autentico" movimento sociale non si limita a rivendicare diritti, tutele, a denunciare soprusi o iniquità, ma si radica in una più ampia ricerca soggettiva di autonomia. In questa prospettiva il movimento non si limita a una forma di contenzioso, di conflitto o di protesta ma si caratterizza più propriamente come una forma di lotta per l'emancipazione individuale.

Questa interpretazione dei movimenti sociali come attori collettivi che esprimono in realtà bisogni individuali di autonomia è rimasta minoritaria e appare, da un lato, esplicitamente riservata solo ad alcune categorie di movimenti sociali e, dall'alto lato implicitamente legata alla storia europea del movimento operaio [Melucci 1991]. L'analisi *mainstream* dei movimenti sociali ha infatti seguito, prevalentemente, approcci più empirici, più interessati alla struttura e ai processi organizzativi della mobilitazione, più focalizzati sull'analisi dell'ambiente in cui il movimento si muove, sui suoi interlocutori e le sue opportunità politiche, le sue

reti relazionali e i repertori di protesta utilizzati. Più che sulla questione etica della liberazione dal dominio, l'analisi si è concentrata sui vincoli pratici e politici che il movimento deve fronteggiare, così come sulle opportunità di rivendicazione che è in grado di cogliere [Tarrow 1998].

Questo approccio più pragmatico è stato fortemente determinato dall'analisi dei movimenti sociali che si è sviluppata negli Stati Uniti in un ambiente, da un lato, assai meno influenzato dalla storia del movimento operaio, dall'altro lato, analiticamente più orientato all'analisi dell'azione razionale e strategica degli attivisti, più attento al “come” la mobilitazione si produce attraverso pratiche, repertori, reti relazionali, più propenso a considerare le emozioni – più che i valori – come un motore essenziale dell'azione. Di conseguenza in questa tradizione interpretativa diverse forme di mobilitazione possono essere prese in considerazione, non esclusivamente quelle considerabili come emancipative, progressiste o democratiche. Ciò che conta è l'esistenza – analiticamente neutra – di un conflitto.

L'interazione tra contesto storico e teoria dei movimenti sociali appare insomma importante nel momento in cui si vuole analizzare in che modo e in quali circostanze i movimenti sociali sono stati interpretati come forze emancipative. Detto in estrema sintesi: il funzionalismo e il pragmatismo sono stati più influenti per lo sviluppo della lettura dei movimenti sociali negli Stati Uniti così come il marxismo lo è stato in Europa. Nel dopoguerra l'attenzione verso i fenomeni di azione collettiva diventa un tema importante della sociologia che sempre più si occupa delle mobilitazioni dei lavoratori nella società industriale; negli Stati Uniti si passa dallo studio funzionalista del *collective behaviour* – dove le mobilitazioni sono interpretate come momento di disordine – al tema della mobilitazione razionale delle risorse da parte dei partecipanti, in particolare si studia la loro capacità di interagire efficacemente con le istituzioni e di cogliere le opportunità politiche che il contesto presenta. Il presupposto dell'azione razionale diventa quindi il principale *framework* teorico di questa interpretazione, solo più recentemente contestato da diversi autori che hanno introdotto il tema delle emozioni come risorse altrettanto importanti della mobilitazione [Goodwin, Jasper, Polletta 2001; Flam, King 2005].

In Europa invece l'eredità marxiana, la teoria critica francofortese, l'esistenzialismo (in particolare nella sua versione sartriana) e più tardi anche l'interpre-

tazione critica foucaultiana sono le principali fonti di ispirazione teorica della concettualizzazione dei movimenti che si sviluppa tra gli anni '60 e '80, attraverso una cornice analitica che complessivamente rimarrà meno compatta di quella elaborata negli Stati Uniti e più apertamente centrata sulla soggettività dei singoli attivisti. In questo caso l'attenzione si concentra prima sul movimento operaio – che tende a incarnare l'attore unico, collettivo ma unificato, di un conflitto centrale altrettanto compatto – poi sulla frammentazione progressiva di questo attore collettivo, introdotta dalla fase del post-sessantotto con la creazione di mobilitazioni diversificate e trasversali, innescate dalla comparsa di nuovi attori e nuove richieste di emancipazione. Il fulcro dell'analisi rimane comunque quello delle forme di soggettivazione che si spostano da uno scenario di bisogni materialisti a rivendicazioni post-materialiste.

All'interno di questa analisi l'influente lavoro di Alain Touraine ha particolarmente insistito su una visione quasi metafisica del movimento come attore collettivo in grado di inglobare una lotta altrettanto totale alla dominazione, intesa variamente come forma di controllo che sfugge alla comprensione del singolo [Melucci 1996a]. Anche quando le mobilitazioni sono diventate più specifiche e parcellizzate, l'interpretazione dell'attivista come soggetto in cerca di un'emancipazione che va al di là delle contingenze specifiche della mobilitazione è rimasta prevalente. Il cambiamento sociale non può essere pertanto descritto come una successione di eventi, ma tende ad essere in continua tensione verso un punto di rottura. In sostanza è all'interno di questa tradizione che i movimenti hanno assunto un ruolo centrale nei processi emancipativi proprio perché è principalmente nell'interpretazione tourainiana del movimento – poi aggiornata da Alberto Melucci con altri apporti teorici – che si presuppone l'esistenza di una dinamica di soggettivazione e di assoggettamento [Rebughini 2010].

Questa visione dei movimenti sociali implica dunque una riflessione di tipo epistemico, che va al di là dell'analisi dei movimenti come elementi della conflittualità politico-istituzionale. La chiave di lettura legata al paradigma americano della teoria della mobilitazione delle risorse, e delle sue successive trasformazioni, ha probabilmente avuto maggiore successo proprio in virtù del suo essere invece una cornice che inquadra avvenimenti empirici diversificati, osservando le loro modalità organizzative, strutturali e di interazione con le istituzioni, senza soffer-

marsi su presupposti epistemici. Poiché i processi di soggettivazione e di emancipazione non riguardano solo i movimenti sociali, il considerare le mobilitazioni come il principale fenomeno storico che permette di analizzare soggettivazione e emancipazione è stato giudicato come un obiettivo che andava troppo al di là dell'analisi di fenomeni sociali contingenti quali i movimenti sociali.

Più recentemente la teoria dei movimenti si è quindi allontanata dall'interrogativo sull'emancipazione non tanto, o non solo, per il venir meno della popolarità dell'analisi marxiana, o per la trasformazione empirica dei movimenti stessi, ma per un presupposto di sociologia della conoscenza. Quella che si è imposta ormai a livello internazionale è infatti una visione empirica e pragmatica – quindi non epistemica – dell'attore collettivo: il movimento esiste quando più persone, organizzate tra loro, protestano insieme, creano o utilizzano reti sociali, ricorrono a vari repertori di mobilitazione dando vita a un conflitto [Della Porta, Diani 1997].

Eppure, benché consolidata e ben roduta, l'interpretazione pragmatica e empirista dei movimenti sociali deve pur sempre confrontarsi con temi che vanno al di là dell'analisi dei movimenti in quanto fenomeni situati e immanenti, quali appunto i temi della democrazia, dell'emancipazione, dell'individualizzazione, della soggettivazione. Qui di seguito mi concentrerò quindi sulle ambivalenze del rapporto tra movimenti sociali e emancipazione, cercando di capire se e fino a che punto questo rapporto può essere indagato da una prospettiva epistemica, per così dire di tipo trascendente, e come è possibile invece continuare a pensare i movimenti come espressione di domande di emancipazione anche all'interno di una prospettiva più attenta alla contingenza e al pluralismo.

2. Passaggi della mobilitazione e significati dell'emancipazione

Poiché i movimenti sono un fenomeno empirico e storico, radicato in situazioni e contesti specifici, un primo passo per comprendere la loro relazione con il tema dell'emancipazione è quello relativo all'intreccio tra contesti della mobilitazione e declinazioni dell'emancipazione ad essi correlati. Se guardiamo infatti alla storia recente dei movimenti sociali appare evidente come questa sia caratterizzata da passaggi simbolici che evidenziano tanto punti di discontinuità

nell'interpretazione dell'emancipazione, quanto un processo di continua pluralizzazione e frammentazione delle rivendicazioni. Tra i principali momenti di passaggio possiamo ricordare quelli che hanno portato dalla relativa compattezza del movimento operaio ai “nuovi movimenti sociali” degli anni '70 e '80; dai nuovi movimenti sociali ai movimenti “alter-global”; dai movimenti alter-global a quelli fortemente influenzati dal *digital turn*, come Occupy Wall Street. Senza poter ovviamente entrare nel merito di queste differenti fasi di mobilitazione, proverò a mettere schematicamente in evidenza le principali letture dell'emancipazione a cui fanno riferimento.

a) Dal “conflitto centrale” ai nuovi movimenti sociali

Fino alla metà degli anni '60 il movimento operaio ha simbolicamente riassunto e unificato attraverso le lotte per i diritti del lavoro buona parte dei conflitti sociali che si erano manifestati già nei decenni precedenti, in particolare i diritti delle donne, i diritti di cittadinanza, il diritto alla salute e ad altre forme di welfare. Questa unificazione nel nome della “lotta di classe” è stata possibile grazie alla relativa compattezza degli attori in campo, tanto nei luoghi di lavoro caratteristici dell'era fordista, quanto nell'ambito istituzionale dove partiti e sindacati sono stati in grado di farsi portatori pressoché unici dell'insieme delle istanze conflittuali [Tilly 2004; Melucci 1996a; Farro 2001]. In questa fase il tema dell'emancipazione appare strettamente associato a quello della giustizia sociale, dell'eguaglianza e della redistribuzione delle risorse, ma anche a quello della lotta contro l'ideologia e la falsa coscienza costruite dalle classi dominanti. Versioni marxiane del conflitto e versioni liberali della conciliazione forniscono diverse chiavi di lettura, ma convergono nell'analizzare il tema dell'emancipazione come una richiesta relativa a una società stratificata e caratterizzata da forme centralizzate di conflitto relative appunto alle condizioni di vita dei lavoratori e ai rapporti di produzione.

Gli anni che immediatamente precedono e seguono il 1968, inteso come data simbolo, segnano invece una rottura progressiva di questa unità, ovvero del riferimento a un conflitto centrale e a interpreti tendenzialmente convergenti delle lotte di emancipazione, non più declinate in modo pressoché esclusivo attraverso la dimensione del lavoro. Il riferimento all'emancipazione si fa infatti sempre più diversificato e articolato, dando rilievo anche a un'altra interpretazione, rimasta

fino ad allora più in ombra, quella in termini di autenticità e unicità personale. Il mondo industriale e taylorista della fabbrica diventa sempre più un riferimento retorico o astratto per costruire un'analisi in realtà più ampia del sistema della dominazione, anche perché gli attori di riferimento o i portatori del cambiamento non sono più soltanto gli operai, con la loro identità, le loro organizzazioni o la loro vita comunitaria, ma anche le donne, i giovani disoccupati, gli immigrati e i loro figli, attori che si presentano come portatori di "differenze".

Con l'avvento della società post-industriale si apre quindi la fase dei cosiddetti *nuovi movimenti sociali* – nuovi rispetto al movimento dei lavoratori – una fase di relativa autonomizzazione dei conflitti e delle mobilitazioni che si fanno meno strutturate, meno segnate da appartenenze politiche e di classe, più indipendenti da partiti e sindacati, incardinate invece nella "società civile" [Arato, Cohen 1988], nel "mondo della vita" [Habermas 1981], nella vita quotidiana [Melucci 1996a], più focalizzate su singole tematiche e su una progressiva "culturalizzazione del sociale" [Touraine 1984]. Appare chiaro che le mobilitazioni non si creano solo da contraddizioni strutturali o dai rapporti materiali di produzione, ma anche dalle soggettività dei singoli con le loro specificità, quindi da un'interpretazione più singolare e situata della dominazione e della resistenza. Prima ancora di mobilitarsi in quanto categoria (operai, donne, studenti, ecc.) le persone si mobilitano come individui, a partire dalla loro esperienza, dal loro quotidiano e dalla loro interpretazione soggettiva di questa esperienza. I nuovi movimenti danno dunque spazio a quelle tematiche che pur essendo già presenti non avevano avuto rilevanza e visibilità all'interno delle precedenti forme centralizzate di conflitto. Le mobilitazioni si articolano quindi attraverso rivendicazioni di differenze di genere e generazionali, ambientalismo e ecologia, rapporto tra natura e cultura, pace e contestazione alle politiche nucleari, differenze etniche e culturali.

I nuovi movimenti sociali si intrecciano insomma a nuovi approcci dell'idea di emancipazione che vanno al di là del materialismo storico come fattore convergente in grado di inglobare tutte le istanze rivendicative in un'unica idea di emancipazione, riferita prevalentemente al maschile, alla *whiteness* e all'egemonia culturale dell'occidente. La percezione delle disuguaglianze si è fatta più individualizzata e le forme di azione e protesta collettiva difficilmente vengono inquadrate in un più vasto progetto di emancipazione dell'umanità in senso lato.

Questa più ampia prospettiva era infatti ancorata a un senso teleologico della storia ormai improponibile, non si parla più di emancipazione dei popoli o delle nazioni, al più si auspica un aumento delle capacità di autonomia e autenticità dei singoli cittadini nell'ambito della loro vita quotidiana.

Con i nuovi movimenti quindi l'emancipazione si pluralizza, i soggetti possono incarnare istanze emancipative diverse e situate (ad esempio i bisogni emancipativi delle donne europee non sono necessariamente gli stessi delle donne afro-americane o delle donne musulmane nord-africane); si pluralizzano i modi (come), gli attori (chi), gli avversari (da che cosa e da chi) e i tempi (quando) dell'emancipazione. La ricerca dell'emancipazione viene focalizzata soprattutto sul quotidiano, sull'immediatezza e sulla contingenza; non si accetta più il modello dell'emancipazione differita, il sacrificio nell'attesa di un utopico futuro migliore, le esperienze "liberatorie" sono in parte ridimensionate, ma devono poter essere vissute nel qui e ora, nella produzione artistica e culturale, nelle scelte di consumo, nella vita privata. Per questa ragione i nuovi movimenti mettono anche in evidenza come l'emancipazione individuale non possa essere ridotta alla sola dimensione cognitiva e kantiana dell'autonomia razionale, elementi come il corpo, la salute, la sessualità diventano piena espressione delle istanze emancipative contro forme diversificate e plurali di determinazione.

Le istanze portate avanti da queste mobilitazioni sono di fatto in relazione con le trasformazioni strutturali del sistema produttivo – il passaggio dalla società industriale a quella dei servizi – e con una produzione della conoscenza che non viene più guardata come ideologia ma come produzione dell'informazione, caratterizzata da forme inedite di controllo che si radicano fin nelle scelte più private. Di conseguenza queste mobilitazioni non si relazionano più a forme compatte di ideologia, la critica dell'intreccio tra potere e rappresentazione della realtà viene progressivamente spostata sull'analisi della produzione della conoscenza, dell'expertise, della logica *evidence-based* delle scienze [Melucci 1996b].

Il passaggio da forme di conflitto centralizzate e focalizzate sui temi della giustizia sociale e dell'uguaglianza a forme decentralizzate e diffuse di conflittualità dove il tema dell'emancipazione assume un'articolazione inedita ma anche una maggiore dispersività, è stato giudicato in modo controverso. Solitamente questo passaggio viene simboleggiato dagli avvenimenti intorno al 1968, intesi come

fase di transizione tra un crescendo di aspirazione utopica – resa possibile tanto dal boom economico quanto dalla diffusione del marxismo tra i figli della classe media e borghese – e la sempre più evidente consapevolezza dell'impossibilità di questa aspirazione come orizzonte collettivo [Touraine 1968; Ferry, Renaut 1985; Lyotard 1979]. Al di là delle differenti interpretazioni sull'eredità del 1968 c'è un certo accordo sul fatto che è dal rapido ridimensionamento di questa prospettiva utopica trascendentale e storicista che prendono forma i nuovi movimenti sociali come ricerca di un'utopia "immanentista" da realizzarsi innanzitutto nel presente e nel quotidiano.

In questo modo di intendere l'emancipazione c'è una sintonia esplicita con l'emergere delle posizioni post-strutturaliste, in particolare con l'opera di Foucault e la sua "ontologia del presente" come modo per sfuggire agli intrecci tra sapere e potere a partire dagli ambiti della vita di ogni giorno [Foucault 2001]; così come c'è una relazione anche con le limitazioni di questo approccio. Intendere l'emancipazione come una tensione permanente con i "limiti" e come immediatezza – ovvero il principio delle tecniche del sé foucaultiane – può portare verso strategie di "evasione" dal potere, più che a pratiche di "produzione della società". Da qui vengono le numerose critiche – non solo dal lato marxiano e dialettico della lettura dei movimenti – alla debolezza della proposta critica dei nuovi movimenti sociali [Boltanski, Chiapello 1999].

b) Dai nuovi movimenti sociali alla mobilitazione per un'altra globalizzazione

La spinta emancipativa dei nuovi movimenti sociali tende a diluirsi sempre più durante gli anni '80; alcune mobilitazioni si istituzionalizzano e si professionalizzano (come l'ambientalismo e parte del femminismo), altre conservano un carattere estemporaneo e occasionale (come il pacifismo), altre forme più radicate negli stili di consumo e negli stili di vita vengono in buona parte "mercificate" ed entrano a far parte di nuovi settori del mercato e della produzione culturale. Tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90, complice anche il nuovo clima da post-guerra fredda, l'aspetto critico e emancipativo contenuto nelle mobilitazioni sembra sempre più irrilevante davanti al progredire del discorso individualizzante del neoliberalismo e alla retorica della società orizzontale, ovvero animata da principi di auto-organizzazione, basata sulla capacità degli individui individua-

lizzati e autodeterminati – quindi anche “emancipati” – di gestirsi e di sentirsi responsabili delle loro scelte [Boltanski, Chiapello 1999].

I movimenti vivono una fase di relativa latenza fino alla fine degli anni '90 quando, in un'atmosfera apparentemente poco propensa al conflitto – siamo in piena “terza via”, domina la fiducia verso la globalizzazione economica e la “new economy” informatizzata – prende piede una nuova fase di mobilitazioni centrate esplicitamente sulla critica alla globalizzazione neoliberista. Favorite dall'informatizzazione e dai nuovi strumenti comunicativi, queste mobilitazioni sono orientate a creare un network planetario tra tutti coloro che sono impegnati a lavorare per “un altro mondo possibile” in contesti diversi, mettendo in pratica anche nuove forme di comunicazione interculturale e di discussione dell'eurocentrismo. Queste mobilitazioni, che si definiscono appunto “alter-global” e sono basate su un network di movimenti, si concepiscono come le prime ad essere veramente globali avendo come pubblico di riferimento l'intero pianeta e non più le istituzioni nazionali. Parallelamente questa nuova fase diffonde anche il principio del “glocal” dove si tenta di mostrare le connessioni tra proteste locali e condizioni sistemiche globali: lo spazio delle tematiche locali viene situato in una cornice di significato che si iscrive oltre lo stato-nazione, in un più ampio spazio transnazionale dove tematiche simili possono essere riconosciute e connesse.

Nel 1999 con la “battaglia di Seattle” si apre dunque la fase dei movimenti alter-global, o per una “giustizia globale”, che si estende fino alle mobilitazioni pacifiste del 2003 contro la guerra in Iraq, perdendo poi di intensità e trovando una forma di istituzionalizzazione nei meeting periodici dei World social forum e dei Social forum che continuano anche negli anni successivi [de Sousa Santos 2006; Farro, Rebughini 2008]. Questa nuova fase di mobilitazioni in parte si sovrappone all'eredità dei nuovi movimenti sociali, non solo perché alcuni attivisti erano già stati coinvolti nelle mobilitazioni precedenti, ma soprattutto perché, almeno per quanto riguarda la parte euro-americana della mobilitazione, continua la tendenza all'individualizzazione – ognuno sceglie come e quando partecipare al di là di specifiche appartenenze – e l'attenzione per le pratiche della vita quotidiana nell'ambito degli stili di vita e dei consumi, il consumo critico rappresenta infatti una delle principali pratiche di questa nuova fase di mobilitazione. L'aspirazione all'emancipazione rimane centrale e cerca di essere condivisa con altri, indipendentemente dalle culture di riferimento, a partire da una comune resistenza alle

forme di determinazione del neoliberismo che viene identificato come principale avversario culturale.

Rispetto ai nuovi movimenti vi sono però anche elementi di relativa discontinuità, in particolare il tema dell'emancipazione viene rinnovato dall'emergere di tre importanti elementi di dibattito: una più esplicita critica alle capacità onnivore del neoliberismo; la discussione sui diritti umani universali; il contatto diretto tra attivisti di origine europea e attivisti di paesi non europei.

Rispetto ai movimenti della fase precedente, la mobilitazione alter-global riporta l'attenzione sul tema della giustizia economica, critica esplicitamente la svolta liberale degli anni '80, segnata dalle amministrazioni Reagan e Thatcher e il clima di consenso verso il neoliberalismo che si è creato anche nelle amministrazioni socialdemocratiche nel decennio successivo [Streek 2012; Harvey 2005]. Sebbene l'emancipazione continui a non essere più pensata come un obiettivo teleologico (un'emancipazione definitiva da conquistare), ma come un lavoro infinito e costantemente *in progress*, il sistema economico torna ad essere il campo dentro al quale l'emancipazione può e deve essere analizzata. Allo stesso tempo il discorso foucaultiano sul potere viene ripreso soprattutto nella sua versione della *governamentalità*, ovvero come forma di controllo biopolitico attraverso la libertà di scelta, gli usi e le manipolazioni del corpo, gli stili di vita e di consumo [Foucault 2004].

Tuttavia, poiché il sistema economico appare scarsamente riformabile dall'alto – per via di interessi contrastanti e della debolezza delle istituzioni preposte al controllo – la riformabilità continua ad essere individuata nelle iniziative dei movimenti, soprattutto nelle cosiddette iniziative dal basso, seguendo quindi la logica *grassroots* già applicata dai nuovi movimenti sociali dei decenni precedenti. In questa prospettiva le pratiche alternative abbondano e vivono delle creatività individuali, ma non possono espandersi oltre un certo raggio senza essere a loro volta inglobate nel sistema della mercificazione, ne sono un esempio le contraddizioni del consumo critico come nuova forma di “mobilitazione individualizzata” costantemente oscillante tra pratica di rottura e creazione di nuovi mercati [Rebughini, Sassatelli 2008].

In definitiva, nonostante la fiducia nei confronti dei principi di autorganizzazione e nei modelli cooperativi, i movimenti alter-global appaiono più consapevoli delle contraddizioni che convivono al loro interno rispetto ai movimenti del

passato. Gli attivisti sanno che alla pluralità delle forme di dominazione si può rispondere in modo prevalentemente situato e diversificato, evidenziando così che il riconoscimento della dominazione non può che essere parziale, ovvero le azioni emancipative possono portare a riconoscere solo una parte del dominio, non un intero sistema di dominio. Nella consapevolezza di queste contraddizioni, i movimenti alter-global cercano di associare domande più strutturali di giustizia redistributiva a una ricerca di emancipazione più situata e individualizzata, capace di riconoscere le differenze e le specificità dei contesti. L'emancipazione "microfisica" viene quindi più esplicitamente orientata – almeno come costruzione di senso – a far fronte alle capacità onnivore del capitalismo, ovvero alla sua capacità di addomesticare le stesse istanze di emancipazione che volta a volta gli attori sociali sviluppano.

Un altro aspetto che caratterizza questa nuova fase di mobilitazioni è l'attenzione alla questione dei diritti umani universali che si focalizza in primo luogo su un "proletariato" internazionale fatto di lavoratori di varia origine e professionalità il cui potere contrattuale è pressoché nullo davanti alla mobilità geografica delle multinazionali. Benché la denuncia si focalizzi sui casi di sfruttamento più eclatanti e sia collegata alle pratiche di boicottaggio, l'attenzione si concentra anche su quanto sta accadendo nei paesi occidentali. Occupandosi della questione dei diritti i movimenti alter-global vanno, in questo caso, oltre una lettura dell'emancipazione e della critica di tipo foucaultiano per recuperare invece una lettura più normativa del tema della giustizia e della disuguaglianza [de Sousa Santos 2006]. Poiché questi movimenti si caratterizzano anche per un concreto incontro con la differenza di mobilitazioni che si sviluppano in paesi non occidentali, il loro approccio alle questioni normative non può tuttavia che avvenire all'insegna del pluralismo e della critica dell'eurocentrismo. L'incontro con nuovi mondi, modi di mobilitarsi e di emanciparsi pone infatti a molti attivisti europei e americani il problema del superamento dello storicismo e eurocentrismo proposto dalle precedenti forme di mobilitazione – anche ovviamente per quanto riguarda l'eredità marxiana – aprendo nuovi ambiti di esplorazione del nesso tra sapere e potere, nuove dimensioni di "possibilità" e di costruzione di immaginari, nuovi spazi interpretativi, altre temporalità e modi di "fare mondo" che non si concepiscono come mera globalizzazione di un modello originariamente eurocentrico [Chakrabarty 2007].

Questo ovviamente pone sotto un'altra luce la questione dell'emancipazione. L'universale non può essere esclusivamente rappresentato dal cogito cartesiano o dal soggetto kantiano che esce da una situazione di minorità. L'universale quindi non è vuoto, non è un riferimento astratto, ma è riempito volta a volta di contenuti, emerge quando un particolare agisce come suo, temporaneo e contingente, sostituito. I Social Forum mondiali sono stati luoghi di incontro tra attivisti provenienti da esperienze di mobilitazione e storie sociali estremamente diverse, basi culturali e morali eterogenee, luoghi di incontro tra i discendenti di chi aveva governato il mondo per quasi tre secoli e i discendenti di chi aveva vissuto nella subalternità di questo controllo. La prima sfida da affrontare è stata dunque quella di parlare un comune linguaggio per poter concettualizzare in modo nuovo i principi dell'emancipazione, al di là di quello che era stato il modello del cittadino europeo, dell'operaio della fabbrica fordista o del borghese illuminato che parla nello spazio pubblico [Rebughini 2014b].

c) Le mobilitazioni 2.0 e i problemi della contingenza

Dopo il 2003 i movimenti alter-global perdono visibilità, in quanto non sono più in grado di sollecitare grandi manifestazioni, ma continuano la loro attività attraverso i social forum e soprattutto attraverso i legami internazionali che si sono creati tra i vari gruppi, le associazioni e le organizzazioni non governative. Una nuova fase di mobilitazione si apre però qualche anno dopo, da un lato su impulso americano e per effetto della crisi finanziaria e strutturale che ha colpito i paesi occidentali, dall'altro lato per la spinta verso la democrazia delle classi medie dei paesi del sud del Mediterraneo. In quest'ultimo caso mobilitazioni nate direttamente in contesti non occidentali sono state una fonte di ispirazione per le nuove mobilitazioni in Europa e negli Stati Uniti con Occupy Wall Street e con il movimento 15-M (o degli Indignados), che hanno avuto estensioni meno importanti in vari altri paesi. Se nei paesi a sud del Mediterraneo il tema della mancanza di una vera democrazia in grado di garantire i diritti è un'occasione – con esiti e situazioni diverse – per far emergere le istanze critiche di una classe media istruita e tendenzialmente laica, nei paesi occidentali è soprattutto un'espressione critica nei confronti dell'impotenza di governi e parlamenti davanti ai processi economici.

Le principali caratteristiche di questa nuova fase sono, da un lato, il ruolo preponderante assunto dalle nuove tecnologie dei social network e l'influenza che questi hanno sulla modalità di diffusione del messaggio e quindi anche sul suo contenuto; dall'altro lato, la più esplicita focalizzazione della mobilitazione sull'aspetto economico, la critica al neoliberalismo e alle disuguaglianze sociali, alimentata anche dalla crisi economica che nel frattempo ha investito i paesi occidentali.

Le mobilitazioni Occupy sono di tipo reattivo e di breve durata, sono numerose e "virali", vedono relativamente pochi protagonisti impegnati nello spazio pubblico e molti "followers" nello spazio virtuale, unificano il malcontento attraverso slogan come quello del "noi siamo il 99%" opposto al 1% che sfugge al controllo democratico e decide per tutti. Le manifestazioni quindi sono locali ma i dibattiti sono immediatamente globali, sono mobilitazioni senza istituzionalizzazione e strutturazione stabile focalizzate sull'immediatezza dell'azione e dell'opinione [Castells 2012].

Questa nuova fase di mobilitazioni vede protagonista, in occidente, una classe media diversa da quella dei nuovi movimenti di trent'anni prima: impoverita, precarizzata, delusa, sempre più minacciata dalla perdita di diritti che si davano per scontati, priva di rappresentanza politica. Governi e parlamenti, come sede della democrazia rappresentativa, sono accusati di essere stati incapaci di governare l'espansione del neoliberalismo e di conseguenza, grazie anche alle opportunità offerte dal web 2.0, si afferma l'esigenza di una rappresentanza più "diretta", tramite *communities* e social network. In questa fase dunque il tema dell'emancipazione si intreccia con quello della tecnologia informatica e dei suoi effetti; le mobilitazioni cercano di far propria la struttura dell'*informational capitalism*, basata sulla costruzione di legami orizzontali e decentralizzati, costruiscono forme di *mass self-communication*, mentre una parte dell'attivismo si concentra anche sulla creazione di social software che democratizzino la circolazione dell'informazione [Castells 2009].

Se nel decennio precedente internet aveva semplicemente facilitato incontri e contatti che poi si concretizzavano in accordi su iniziative comuni a livello locale o associativo, negli ultimi anni la digitalizzazione ha cambiato in modo più radicale non solo l'organizzazione dei movimenti, ma anche le modalità di

costruzione del loro immaginario. Con l'informatizzazione diffusa chiunque può potenzialmente sentirsi un *prosumer*, un cittadino "attivo" e "esperto" in grado cioè di non essere semplice audience o destinatario passivo di informazioni, ma al contrario capace di condividere con altri quanto appreso e di sollecitare iniziative. Questo nuovo tipo di attivista quindi non si limita a reclamare diritti e a contestare il neoliberismo attraverso gli stili di vita, ma entra più direttamente in competizione con le istituzioni che subiscono un tracollo di fiducia e che appunto non vengono più considerate come rappresentative.

Questo aspetto segna un ulteriore radicamento dell'individualizzazione e parcellizzazione dell'emancipazione che si era delineata nelle mobilitazioni precedenti. Il web 2.0 alimenta un approccio all'emancipazione di tipo immanente e che pretende di essere trasparente, tuttavia continua a presupporre un individuo-utente in grado di gestire, smistare, selezionare, interpretare un flusso crescente di informazioni e di dati. L'esaltazione della libertà di espressione e di comunicazione possibile con internet è inoltre, per alcuni aspetti, riconducibile all'appiattimento del concetto di libertà nella sua versione liberista, cioè alla libertà individuale di scelta nel consumo di informazioni, con una conseguente frammentazione delle rappresentazioni sociali e della sfera pubblica [Habermas 2006]. Da un lato, verrebbero così a mancare frame condivisi che fungono da collante sociale, aprendo spazi a nuovi "imprenditori morali" in grado di fornire queste cornici interpretative, con conseguenti nuove polarizzazioni e intolleranze nei confronti delle opinioni non conformi. Dall'altro lato, la rete favorirebbe il legame tra persone che la pensano allo stesso modo creando comunità relativamente omogenee, pur a partire dalla grande eterogeneità di posizioni e informazioni disponibili: il cosiddetto *bonding* anziché *bridging*.

Un problema evidente delle forme contemporanee di mobilitazione e della loro capacità di essere agenti emancipativi e democratici è insomma legato proprio alla tensione esistente tra la capacità inclusiva di assemblare tematiche diverse sotto lo stesso scopo emancipatorio e la capacità di rimanere plurali, garanti di diverse istanze e capaci di rappresentare le differenze. Il *digital turn* ha avuto una grande influenza su questa ambivalenza incentivando i processi di frammentazione e di rappresentazione di una pluralità di istanze, ma anche i tentativi di nuove forme di riunificazione, soprattutto attraverso simboli, icone, slogan e

etichette – si pensi al successo della maschera di Guy Fawkes utilizzata durante le manifestazioni – elementi di cui è difficile cogliere la distinzione tra il loro essere simulacri e il loro essere effettivi contenitori di nuove idee. In effetti i movimenti sociali contemporanei più visibili sulla scena pubblica tendono ad avere un carattere più reattivo che propositivo, più difensivo che profetico. Immanenza e contingenza, favorite anche dalle tecnologie digitali, frammentazione delle istanze di mobilitazione temporaneamente assemblate in una cornice fatta di slogan più che di progetti, sembrano aver frammentato anche le capacità di immaginazione dei movimenti contemporanei.

3. Movimenti e nuove frontiere dell'emancipazione

I movimenti sociali dell'ultimo mezzo secolo si sono spesso trovati in un'ambivalenza irrisolta: tra la necessità di concentrarsi sulla contingenza e le pratiche quotidiane soggettivamente situate e l'aspirazione messianico-utopica nei confronti di un altro mondo possibile, dove il cambiamento non si limita all'emancipazione individuale ma ha un carattere più condiviso e sistemico. Questa ambivalenza si è espressa anche tra la necessità di riconoscere il pluralismo generato dalle diverse posizioni individuali e la necessità di costruire una capacità di cambiamento inclusiva. La storia dei movimenti dimostra che l'emancipazione non può che partire dai valori e dal contesto, contingente e storico, da cui ci si vuole emancipare e proprio per questo non può essere del tutto universalizzata, né del tutto libera dai vincoli e dalle contraddizioni che hanno generato la domanda stessa di emancipazione. Gli individui hanno esperienze diversificate, nel tempo e nello spazio, della dominazione e dunque anche delle modalità per liberarsi dalle forme di condizionamento o delle modalità con cui possono essere interpretate le forme di subalternità. Di conseguenza poiché non si può parlare di un'unica forma di emancipazione, si può anche affermare che nessun movimento potrà mai esaurire tutte le esigenze emancipative, anche se forse potrà coglierne le principali o riuscire a esprimerle in modo sintetico.

In queste ambivalenze è coinvolto anche l'elemento della soggettivazione, ovvero della capacità di esprimere forme di soggettivazione, che a lungo è stata

proprio una capacità caratteristica dei movimenti sociali emancipativi [Braidotti 2014; Rebughini 2014a]. Oggi l'estrema frammentazione delle tematiche affrontate dai movimenti sociali, la parcellizzazione delle forme comunicative – caratterizzate dal loro essere reticolari ma anche dall'eccesso di informazioni contingenti – il definitivo affermarsi del tema della differenza – ma anche della sua contrapposizione in forme di nazionalismo o fanatismo religioso – gli effetti della tecnologia sulla vita quotidiana, le nuove tensioni causate dalla recente crisi economica hanno reso più complesso individuare il legame tra movimenti sociali e capacità di soggettivazione ed emancipazione.

Come si è visto già dopo il '68 i movimenti non sono più stati percepiti come attori storici di un processo unidirezionale – basato su concezioni storiciste di mutamento volto al raggiungimento di una forma omnicomprensiva di emancipazione – ma hanno pur tuttavia continuato ad essere considerati come minoranze attive, avanguardie del cambiamento, conservando quindi una tensione implicita verso orizzonti emancipatori in grado di rappresentare una qualche forma di completezza, ovvero di non mera parcellizzazione e temporanea immenza. Oggi, tuttavia, anche questo elemento profetico dei movimenti sociali sembra essere messo in discussione, mentre la creatività della mobilitazione tende ad esprimersi soprattutto nelle pratiche e nei repertori di protesta, piuttosto che nella capacità di disegnare nuovi scenari sociali e di definire forme di soggettività politica.

Se nella società industriale dominata dallo Stato-Nazione e da istituzioni forti l'emancipazione e la critica tendevano ad essere espresse sotto forma di conflitti strutturali per una liberazione definitiva, nella società postindustriale, neoliberista, iper-tecnologica è al contrario la denuncia del controllo attraverso la libertà ad alimentare la ricerca di un'emancipazione di tipo diffuso, contingente, microfisico, ovvero capace di innovarsi costantemente. L'autonomia infatti non è più solo un'aspirazione liberatoria dai vincoli ma un'ingiunzione sistemica a sapersi gestire da soli, a superare "prove" [Martuccelli 2006]. Tuttavia poiché i processi conoscitivi e produttivi propri al neoliberismo sono potenzialmente in grado di addomesticare ogni nuova forma specifica di emancipazione, occorre anche mantenere aperto l'orizzonte di un'emancipazione per così dire metafisica, eccedente ed esterna al quotidiano e alle situazioni concrete, collegata invece alle forme di

soggettivazione, un orizzonte che non può più essere definito programmaticamente come in passato, ma che deve almeno conservare una valenza trascendente il qui e ora dell'azione.

Questa tensione ci spiega come mai nei movimenti contemporanei tendano a coesistere diverse chiavi interpretative dell'emancipazione. Se in passato diverse modalità di intendere il ruolo del movimento sono state volta a volta prevalenti, oggi all'interno delle stesse mobilitazioni convivono, spesso in modo apparentemente non contraddittorio, strati interpretativi diversi. La natura composita delle mobilitazioni contemporanee, dove anche diverse generazioni si incontrano, tende dunque a sovrapporre e ad avvicinare interpretazioni che in passato erano considerate antitetiche. Questo naturalmente non significa che non esistano contrapposizioni interne, distinzioni o gruppi che si caratterizzano per posizioni ben precise. Piuttosto la globalizzazione e le nuove tecnologie informatiche hanno favorito negli ultimi vent'anni le connessioni e le sovrapposizioni spingendo molti attivisti ad avere un atteggiamento interpretativo ibrido, dove si utilizzano sistemi contingenti e situati di giustificazione e legittimazione dell'azione emancipativa.

Nonostante queste sovrapposizioni, ibridazioni di linguaggi e aperture alla *serendipity* dell'interpretazione, dal punto di vista analitico possiamo distinguere almeno tre diversi modi di concepire l'emancipazione all'interno dei movimenti sociali contemporanei. Si tratta infatti di tre dimensioni analiticamente distinte che mettono in luce rispettivamente: a) la gestione per così dire metodologica del pluralismo interno alle mobilitazioni, in quanto si ritiene che l'obiettivo emancipativo sia sempre quello di un cambiamento di natura sistemica, ottenibile solo attraverso la condivisione di elementi comuni; b) l'aspetto emancipativo immanente all'azione che può sussistere solo nel qui e ora in quanto solo in questo modo può prescindere da forme di addomesticamento; c) infine, un terzo aspetto sottolinea proprio l'ambivalenza e la contraddizione insuperabile insita nei processi emancipativi di cui i movimenti si fanno portatori.

Nel primo caso il tema dell'emancipazione si esprime all'interno dei movimenti con una modalità che potremmo definire di tipo classico e illuministico; l'obiettivo è innanzitutto quello dell'ampliamento della democrazia, interna e esterna ai movimenti, attraverso la costruzione di spazi deliberativi e partecipativi dove i singoli possono esprimere la loro soggettività e allo stesso tempo contri-

buire alla creazione di soluzioni collettive che superino i limiti della democrazia rappresentativa. La condivisione delle regole e dei valori, la convivenza pacifica delle differenze in una situazione di pluralismo sono visti come un modo per far convivere libertà individuale e uguaglianza come espressione più compiuta del processo emancipatorio. In questa chiave di lettura le condivisioni sono possibili soprattutto in circostanze particolari, ad esempio grazie alla razionalità comunicativa che si sviluppa in ambiti specificatamente dedicati, ovvero attraverso il superamento della ragione strumentale che intende la mobilitazione solo come il raggiungimento di singoli interessi. L'associazione tra condivisione, convergenza e emancipazione – secondo una declinazione classicamente kantiana – ci dice anche che lo scopo di una mobilitazione emancipativa non è qui l'antagonismo ma l'apertura di nuovi spazi di dialogo e di diritti. La nozione e il valore della mobilitazione – il suo apporto ai processi emancipativi – è dunque di tipo *metodologico*, ovvero nel movimento si sperimentano modi e metodi di costruzione di accordi sull'universale, su ciò che pur partendo da punti di vista diversi può essere ritenuto valido da tutti e non solo da una maggioranza.

L'emancipazione insomma deve poter essere motivata, giustificata, oltre che legittimata. Perché l'emancipazione sia possibile occorre che l'ideale normativo di una società buona possa essere riconosciuto dalla realtà sociale a cui la critica si rivolge, per questo è necessario un "accordo" e il riferimento a processi deliberativi. I bisogni di emancipazione sorgono infatti da contesti, contingenze e esperienze diverse, ma devono poi trovare un comune terreno di accordo nello spazio pubblico. L'associazione tra emancipazione e condivisione solleva tuttavia il problema del consenso, in quanto l'emancipazione non può fondarsi semplicemente sul consenso in quanto vive di antagonismo. Inoltre bisogna considerare che l'idea di cittadino attivo e democratico è per molti aspetti compatibile con il nuovo spirito del capitalismo, non tanto perché è una prospettiva tendenzialmente non conflittuale (o comunque che vede il conflitto come una negoziazione e non come una rottura) ma piuttosto perché è compatibile con la logica della *governamentalità* e con un'esigenza di cittadino riflessivo, "etico", disposto ad assumersi decisioni, compiti, responsabilità in un contesto di incertezza, dove le istituzioni – da quelle politiche a quelle scientifiche – tendono a delegare le responsabilità [Boltanski 2009].

La seconda lettura del rapporto tra emancipazione e movimenti riguarda proprio l'aspetto dell'antagonismo, o meglio dell'*agonismo* come lo chiama Chantal Mouffe [2005]. La ricerca della convergenza non significa abolizione della conflittualità che rimane un elemento indispensabile alla ricerca dell'emancipazione. Tuttavia poiché non si può più pensare il conflitto come elemento centralizzante, l'agonismo di cui vive l'idea contemporanea di emancipazione viene piuttosto letto come evento immanente. Nei movimenti contemporanei convive infatti un'esplicita eredità concettuale, propria ai nuovi movimenti sociali, basata su un mix tra l'ontologia del presente foucaultiana (il richiamo alle "tecniche del sé" come unico spazio possibile della resistenza al potere) e l'attenzione post-moderna per la contingenza e la pluralità delle pratiche, dove la mobilitazione è innanzitutto l'affermazione della propria irripetibile soggettività individuale. In questo caso i "subalterni forclusi" [Spivak 1999], coloro che sono coscienti dell'impossibilità di essere totalmente emancipati [Butler 2005], possono affermare attraverso pratiche performative, nel qui e ora, la loro individualità e unicità. Le opzioni postmoderna, post-strutturalista e decostruzionista rifiutano nel loro insieme l'idea di totalità e di universalità dell'emancipazione. La loro è una versione radicale della dialettica negativa: i movimenti sono espressioni della critica e dell'emancipazione quando negano la totalità dell'universale che in sé è sempre potenzialmente violenta, tirannica, sempre basata su una qualche forma di esclusione (se l'emancipazione assoluta si realizzasse sarebbe una forma di totalitarismo). I movimenti sono dunque là per resistere e insidiare il potere non per sostituirlo. Di conseguenza nessun movimento può proporre un progetto politico alternativo che riassume in sé tutte le istanze critiche, è bene quindi che i movimenti rimangano diversificati, leggeri, dispersi e dispersivi, diffusi, basati su pratiche contingenti e quotidiane.

In senso tipicamente foucaultiano quindi le mobilitazioni sono emancipative in quanto sono basate sul principio dell'arte di non essere "eccessivamente" governati, pur sapendo che in qualche modo sempre lo siamo, ovvero sono basate su un principio di costante negazione delle differenti forme di determinazione che necessariamente persistono. Proprio per questo l'emancipazione non può che esistere nell'immediatezza e nell'improvvisazione. I movimenti sociali sono con-

dannati a istituzionalizzarsi o a scomparire, a costruire ulteriori forme di normatività e di vincoli o a dissolversi in pratiche individuali.

Una terza possibile lettura si mostra critica anche verso le interpretazioni postmoderne e post-strutturaliste che si dimenticano del famoso “non ci si può salvare da sé” di Brecht; i movimenti infatti non hanno senso senza forme di solidarietà dell’azione che altrimenti non potrebbe essere definita “azione collettiva”. A convergenza e agonismo occorre dunque aggiungere anche la capacità di riconoscersi e riconoscere gli avversari. Per questo all’interno dei movimenti continua a convivere anche un’esigenza di conflittualità più centralizzata, o quantomeno non eccessivamente dispersiva, dove la contrapposizione tra movimento e istituzione implica un’interpretazione della mobilitazione come evento di rottura che necessita di un orizzonte utopico dove “si chiede l’impossibile” [Boltanski 2009], dove si produce un “eccesso” non addomesticabile [Melucci 1996], ovvero dove si mantiene l’orizzonte astratto dell’emancipazione non solo come forma di autonomia individuale, ma anche come realizzazione di un’ideale utopico di giustizia.

In questo caso lo spazio di intervento del movimento può essere immaginato anche attraverso il richiamo a forme di democrazia “diretta” come unico mezzo che rende possibile dare voce anche ai *sans-part* [Rancière 1995], ovvero alle persone escluse dal dibattito, oppresse da condizioni sociali che ammutoliscono e impediscono di essere parte delle forme più tradizionali di partecipazione [Balibar 2011]. Più in generale queste letture rimangono fedeli alla “dialettica dell’Illuminismo” – anziché cercare di superarla (come in Habermas) o di negarla (come nel postmoderno e nel post-strutturalismo) – accettano l’idea che ci sia una contraddizione insuperabile tra l’aspirazione a una totale emancipazione e la sua impossibilità, o meglio la sua condanna al continuo fallimento per incompletezza. Secondo questa prospettiva i compromessi e gli accordi si muovono su un terreno diverso rispetto agli obbiettivi ideali: la dinamica dei movimenti è quella di alzare la posta e di guardare verso l’orizzonte utopico. Il problema non sta quindi nel trovare il fondamento giustificativo dell’emancipazione attraverso un comune consenso tra cittadini attivi e virtuosi che si accordano sulle idee di verità e di bene. In questa visione l’emancipazione va al di là degli accordi o delle esigenze di autonomia individuale e pone innanzitutto la questione di una giustizia fondamentale e esigente come problema “radicale e intrattabile” [Mouffe 2005].

Questa sovrapposizione di interpretazioni e di pratiche all'interno dei movimenti sociali contemporanei è un riflesso delle ambivalenze interne alle mobilitazioni. Come abbiamo visto queste ambivalenze riguardano il ruolo dell'*agency* collettiva nell'attuale contesto di neoliberismo e iper-tecnologizzazione, così come riguardano la difficoltà a proporre un'azione critica che sia effettivamente autonoma dalle forme di *dressage* e di produzione della soggettività in un contesto in cui l'emancipazione è spesso data per scontata. I movimenti riescono quindi ad essere "emancipativi" quando contribuiscono a creare nuovi quadri di riferimento e di senso, individuando ogni volta terreni in cui le forze disciplinanti non hanno ancora posto il loro sguardo. L'*agency* dei movimenti è infatti orientata al futuro anche se praticata nell'adesso. Senza una proiezione spazio-temporale esterna al contingente, senza un'eccedenza nella produzione del senso – che vada al di là dell'efficacia delle pratiche e delle sue inevitabili ambivalenze – gli stessi principi di innovatività e resistenza a cui i movimenti si richiamano non potrebbero assumere un significato emancipatorio. Il rapporto tra movimenti e emancipazione non è quindi scontato e univoco, ma allo stesso tempo rimane un orizzonte inevitabile.

Riferimenti bibliografici

ARATO A., COHEN J.

1988, *Civil Society and Social Theory*, Thesis 11, n. 2, pp. 40-64.

ARENDT, H.

1958, *The Human Condition*. Tr. it. 1989, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

BALIBAR, E.

2011, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris.

BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, E.

1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

BOLTANSKI L.,

2009, *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris.

BRAIDOTTI, R.

2014, *Il Postumano*, DeriveApprodi, Roma.

BUTLER, J.

2005, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York.

CASTELLS, M.

2009, *Comunicazione e potere*, Egea, Milano.

2012, *Reti di indignazione e speranza*, Egea, Milano.

CHAKRABARTY, D.

2007, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton.

DE SOUSA SANTOS, B.

2006, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, Zed Books, London.

DELLA PORTA, D., DIANI, M.

1997, *I Movimenti sociali*, Carocci, Roma.

FARRO, A.L.

2001, *I Movimenti sociali*, Franco Angeli, Milano.

FARRO, A.L., REBUGHINI, P. (a cura di)

2008, *Europa Alterglobal. Componenti e culture del "movimento dei movimenti" in Europa*, FrancoAngeli, Milano.

FERRY, L. RENAUT, A.

1985, *La Pensée '68*, Gallimard, Paris.

FLAM, H., KING, D.

2005, *Emotions and Social Movements*, Routledge, London.

FOUCAULT, M.

2001, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris; tr. it. 2003, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano.

2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*, Gallimard, Paris, tr. it. 2005, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano.

GOODWIN J., JASPER J., POLLETTA F. (eds.)

2001, *Passionate Politics: Emotions in Social Movements*, University of Chicago Press, Chicago.

HABERMAS, J.

1981, *Theorie des kommunikativen Handelns I*; tr. it. 1984, *Teoria dell'agire comunicativo. 1. Razionalità dell'azione e razionalizzazione del sociale*, il Mulino, Bologna.

2006, *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, *Communication Theory*, n.4, vol. 16, pp. 411-426.

LYOTARD, J.F.

1979, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris; tr. it. 2002, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.

MARTUCCELLI, D.

2006, *Forgé par l'épreuve*, Armand Colin, Paris.

MELUCCI A.

1991, *L'invenzione del presente*, il Mulino, Bologna.

1996a, *Challenging codes*, Cambridge University Press, Cambridge.

1996b, *The Playing Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

MOUFFE, C.

2005, *On the Political*, Routledge, London.

RANCIÈRE, J.

1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.

REBUGHINI, P., SASSATELLI, R. (a cura di)

2008, *Le nuove frontiere dei consumi*, Ombre Corte, Verona.

REBUGHINI, P.

2010, *Pragmatiche della soggettività e azione collettiva*, in Giuliana Chiaretti e Maurizio Ghisleni (a cura di), *Sociologia di confine. Saggi intorno all'opera di Alberto Melucci*, Mimesis, Milano, pp. 79-102.

2014a, *Subject, Subjectivity, Subjectivation*, Sociopedia.isa, pp. 1-11.

2014b, *Geografie dell'Illuminismo. Emancipazione e postcolonialità*, Studi Culturali, n. 2.

SPIVAK, G.C.

1999, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge.

TARROW, S.

1998, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, Cambridge MA.

TILLY, C.

2004, *Social Movements 1768-2004*, Paradigm Publishers, New York.

TOURAINÉ, A.

1968, *Le mouvement de Mai ou le communisme utopique*, Seuil, Paris.

1973, *La production de la société*, Fayard, Paris; tr. it. 1975, *La produzione della società*, il Mulino, Bologna

1984, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris.

1992, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris; tr. it. 1993, *Critica della Modernità*, Il Saggiatore, Milano.