

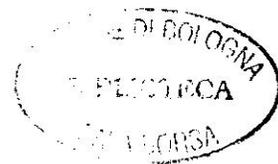
alcuni titoli catenna:

Gruppo MARCUSE
Miseria umana della pubblicità

Stefano Boni
Vivere senza padroni

Critical Art Ensemble
L'invasione molecolare

David Graeber
Frammenti
di antropologia anarchica



elèuthera

Anarchismo:

nome dato a un principio o teoria della vita e del comportamento, secondo cui la società è concepita senza governo, risultando l'armonia di tale società non dalla sottomissione alla legge o dall'obbedienza a un'autorità qualsiasi, ma da liberi accordi stabiliti fra gruppi numerosi e diversi, su base territoriale o professionale, liberamente costituiti per le necessità della produzione e del consumo, come anche per soddisfare l'infinita varietà dei bisogni e delle aspirazioni degli uomini civili.

Pëtr Kropotkin, *Encyclopaedia Britannica*

Se non sei un utopista, sei un pirla.

Jonathan Feldman, *Indigenous Planning Times*

Titolo originale: *Fragments of An Anarchist Anthropology*
Traduzione dall'inglese di Alberto Prunetti

Licensed by Prickly Paradigm Press LLC, Chicago, Illinois, USA
© 2004 Prickly Paradigm Press LLC. All rights reserved

© 2006 Elèuthera editrice
Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

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

Queste pagine raccolgono una serie di riflessioni, alcune teorie *in progress* e qualche piccolo manifesto il cui intento è di offrire una rapida panoramica in grado di tracciare il profilo di una teoria radicale che ancora non esiste, ma che forse un giorno esisterà.

Ci sono molte buone ragioni per l'esistenza di un'antropologia anarchica, e dovremmo piuttosto iniziare a interrogarci sui motivi di questa assenza, o meglio ancora chiederci perché non esista una sociologia anarchica, una economia anarchica, una teoria letteraria anarchica o una teoria anarchica delle scienze politiche.

Perché nell'accademia ci sono così pochi anarchici?

La domanda è pertinente, perché l'anarchismo, come filosofia politica, sta esplodendo proprio adesso. Ovunque crescono movimenti anarchici o ispirati all'anarchismo. I tradizionali principi anarchici — l'autonomia, l'associazione volontaria, l'autogestione, il mutuo appoggio, la democrazia diretta — già base organizzativa del movimento no-global, adesso giocano lo stesso ruolo nei movimenti radicali di ogni tipo e in ogni parte del pianeta. I rivoluzionari di Messico, Argentina, India, e di molti altri paesi, cominciano a parlare sempre meno della conquista del potere, formulando teorie radicalmente differenti su quale potrebbe essere il significato stesso di rivoluzione. Molti ammettono di essere riluttanti a dichiararsi «anarchici». Ma ormai l'anarchismo, come ha suggerito recentemente Barbara Epstein, occupa il posto che nei movimenti sociali degli anni Sessanta apparteneva al marxismo: anche chi non si considera anarchico fa ricorso a idee anarchiche e si definisce in relazione a queste.

Eppure dentro all'accademia non arrivano gli effetti di queste tendenze. Molti accademici a malapena sanno che cos'è l'anarchismo, oppure lo respingono con i più grossolani stereotipi («Un'organizzazione anarchica...? Ma non è una contraddizione in termini?»). Negli Stati Uniti ci sono migliaia di docenti universitari marxisti, delle più svariate correnti, ma appena una dozzina di accademici che si definiscono apertamente anarchici. Siamo vicini a una svolta anche dentro l'accademia? Può darsi. Forse tra qualche anno l'accademia sarà stra-

colma di anarchici. Ma al momento non è il caso di aspettarsi troppo. Il marxismo sembra invece avere un'affinità particolare con l'accademia, un'affinità che l'anarchismo non raggiungerà mai.

In fondo il marxismo è stato l'unico grande movimento sociale inventato da un laureato, anche se poi si è trasformato in un movimento finalizzato all'organizzazione della classe operaia. Molti storici dell'anarchismo danno per scontato un percorso simile e presentano l'anarchismo come il parto delle menti di alcuni pensatori del XIX secolo — Proudhon, Bakunin, Kropotkin, etc. — che ha poi ispirato le organizzazioni operaie, è stato coinvolto nelle lotte politiche, si è diviso in fazioni... L'anarchismo, nella vulgata ufficiale, viene di solito presentato come il cugino povero del marxismo, un po' impreparato sul piano teoretico, ma talvolta capace di compensare la scarsità di cervelli con la sua passione e sincerità. Ma di fatto questa è un'analogia quanto meno forzata.

I «padri fondatori» del XIX secolo non pensavano peraltro di avere inventato niente di nuovo. I principi fondamentali dell'anarchismo — l'autogestione, l'associazione volontaria e il mutuo appoggio — facevano riferimento a forme del comportamento umano che erano considerate vecchie quanto l'umanità.

Lo stesso vale per il rifiuto dello Stato e per la critica della disuguaglianza, del dominio e delle forme di violenza istituzionale (letteralmente «anarchismo» significa «senza governanti»), compresa l'ipotesi che tutte queste realtà siano in qualche modo collegate tra loro e ognuna rinforzi l'altra. Non presentarono queste ipotesi come una nuova e sorprendente dottrina, e infatti non

lo era: si possono trovare testimonianze di persone che hanno sostenuto tesi simili nel corso della storia, nonostante opinioni del genere avessero, nella maggior parte delle circostanze, poche probabilità di essere messe per iscritto. Stiamo parlando quindi di un modo di pensare — si potrebbe forse dire di una «fede» — più che di un vero e proprio *corpus* teorico: il rifiuto di un certo tipo di relazioni sociali, la convinzione che per costruire una società vivibile altre relazioni possano essere più idonee, la convinzione che una società simile possa effettivamente esistere.

L'analisi comparata delle correnti storiche del marxismo e dell'anarchismo mette in evidenza le differenze di questi due progetti. La tradizione marxista si basa sugli autori. Come il marxismo deriva da Marx, troviamo allo stesso modo i leninisti, i maoisti, i trozkisti, i gramsciani, gli althusseriani... (si noti come questa lista inizi con capi di Stato per scivolare poi quasi senza sbalzi fino agli accademici francesi). Pierre Bourdieu ha osservato una volta che, se si considera l'accademia un'arena in cui gli intellettuali si battono per il predominio, si sa di avere vinto quando altri studiosi derivano un aggettivo dal tuo nome. Probabilmente gli intellettuali nelle loro discussioni continuano a utilizzare certe teorie della storia ispirate a un grande nome, di cui si farebbero beffe in qualsiasi altro contesto, solo per conservarsi la possibilità di vincere al loro gioco: le idee di Foucault, come quelle di Trockij, non sono mai considerate il prodotto di un certo ambiente intellettuale, emerso da conversazioni interminabili e dibattiti tra centinaia di persone; piuttosto, sono sempre considerate il frutto del genio di un singolo uomo (o, di

tanto in tanto, di una donna). Non voglio dire che la politica marxista si sia organizzata sul principio della disciplina accademica, o che essa sia diventata un modello di condotta per le relazioni tra gli intellettuali radicali, o tra gli intellettuali in genere; piuttosto, disciplina accademica e politica marxista si sono sviluppate assieme. Dal punto di vista dell'accademia, questo ha portato molti contributi salutari — l'idea che esista un nucleo di riferimento morale, che le preoccupazioni accademiche dovrebbero essere rilevanti per la vita della gente — ma ha anche prodotto molti disastri, trasformando gran parte del dibattito intellettuale in una parodia settaria della politica, dove ognuno cerca di ridurre gli argomenti dell'altro a una sorta di caricatura ridicola per dichiararli erronei, pericolosi e perversi (si tratta poi di un dibattito condotto con un linguaggio così arcano che solo chi ha fatto l'università può rendersi conto della sua esistenza).

Consideriamo ora le varie correnti dell'anarchismo. Ci sono gli anarcosindacalisti, gli anarcocomunisti, gli insurrezionalisti, i cooperativisti, i piattaformaisti... Queste tendenze non prendono il nome da qualche grande pensatore, ma si ispirano a una pratica o, più spesso, a un qualche principio organizzativo (è significativo che le correnti marxiste che non si identificano nel nome di qualche personaggio, come gli autonomi o i consiglisti, sono anche quelle più vicine all'anarchismo). Agli anarchici piace distinguersi per quello che fanno e per come si organizzano per raggiungere i propri obiettivi, e infatti passano gran parte del loro tempo a pensare e discutere queste problematiche. Gli anarchici non sono mai stati molto interessati alle

grandi questioni strategiche o filosofiche care ai marxisti, a problemi del tipo: «I contadini sono una classe potenzialmente rivoluzionaria?» (gli anarchici pensano che siano i contadini stessi a doverlo decidere); oppure: «Qual è la natura della forma-merce?». Piuttosto, gli anarchici dibattono tra loro sulla maniera più democratica per partecipare a un'assemblea, o su quale sia il punto oltre il quale un'organizzazione smette di potenziare la libertà individuale e inizia invece a soffocarla. A volte poi si interrogano sugli aspetti etici dell'opposizione al potere. Che cos'è l'azione diretta? È necessario (o giusto) condannare pubblicamente chi uccide un capo di Stato? E l'assassinio può essere un atto morale, specialmente se evita che si compia qualcosa di terribile, come ad esempio una guerra? E quando si può rompere una vetrina?

Per riassumere:

1. Il marxismo ha cercato di essere un discorso teoretico o analitico sulla strategia rivoluzionaria.
2. L'anarchismo ha cercato di essere un discorso etico sulla pratica rivoluzionaria.

Ovviamente questo è un po' un ritratto caricaturale: ci sono stati gruppi anarchici assolutamente settari e tanti marxisti libertari e pragmatici (incluso, forse, chi scrive). Comunque, posta la questione in questa forma, sembra che tra le due prospettive ci sia una potenziale complementarità. E in fondo c'è sempre stata: lo stesso Michail Bakunin, nonostante le continue battaglie con Marx su questioni pratiche, tradusse personalmente in russo *Il Capitale*. Ma adesso è più facile comprendere perché ci siano così pochi anarchici nell'accademia.



Non perché l'anarchismo non serva a granché nelle questioni di alta astrazione teorica, ma perché si occupa primariamente di questioni pratiche; perché sostiene che i mezzi devono essere adeguati ai fini, che non si può creare la libertà con mezzi autoritari, che bisognerebbe dare forma concreta alla società che si desidera realizzare a partire dalle proprie relazioni con amici e compagni. Sono principi che non trovano spazio nel lavoro all'interno dell'università, forse l'ultima istituzione occidentale che è sopravvissuta più o meno nella stessa forma dal Medioevo a oggi, insieme alla chiesa cattolica e alla monarchia britannica; un'istituzione in cui si conducono battaglie intellettuali nel corso di convegni ospitati da hotel costosi, con la presunzione che questo serva in qualche modo a promuovere la rivoluzione. Si può come minimo ipotizzare che un docente apertamente anarchico sia più che intenzionato a mettere in discussione il funzionamento dell'università — e non con la richiesta, sia ben chiaro, di istituire un dipartimento di studi anarchici — cosa che già basterebbe, ben più delle cose che si scrivono, per finire nei guai.

Questo non significa che una teoria anarchica sia impossibile

Questo non significa che gli anarchici debbano essere *contrari* alla teoria. Dopotutto, l'anarchismo stesso è una teoria, per quanto antica. Ed è anche un progetto che dichiara di iniziare a creare le istituzioni di una nuova società «dentro al guscio della vecchia», per smascherare, sovvertire e scardinare le strutture del dominio, procedendo sempre in quest'opera in modo democratico,

con un comportamento che da solo dimostri come queste strutture non siano necessarie. Chiaramente un progetto del genere ha bisogno di strumenti di analisi e comprensione intellettuale. Può darsi che non serva una teoria «ad alta astrazione», nel senso oggi familiare. Certamente non servirà un'unica «Grande teoria anarchica», che sarebbe contraria ai suoi stessi presupposti. Sarebbe meglio cercare qualcosa nello spirito dei processi del partecipazionismo anarchico, utilizzato dai piccoli gruppi di affinità come dalle enormi assemblee plenarie che raccolgono migliaia di persone. Molti gruppi anarchici utilizzano un processo per la creazione del consenso che è stato sviluppato, sotto molti aspetti, per essere l'esatto opposto dello stile settario, frazionista e prevaricatore così popolare in altri gruppi radicali. Applicato in campo teorico, ciò significa riconoscere il bisogno di differenti prospettive teoriche, unite solo da un insieme di impegni e analisi condivise. Nel processo consensuale, teso al raggiungimento dell'unanimità, ognuno è d'accordo fin dall'inizio su alcuni principi generali di unità e sugli scopi cui il gruppo aspira; ma oltre a questo si dà per scontato che nessuno abbia intenzione di convertire l'altro ai propri punti di vista, e che verosimilmente non cercherà neanche di provarci. Pertanto la discussione dovrebbe concentrarsi su questioni pratiche, proponendo un piano che vada bene per tutti e che nessuno percepisca come una violazione dei propri principi. Qui si può trovare una similitudine: una serie di prospettive differenti, riunite dal desiderio condiviso di comprendere la condizione umana, in moto verso una libertà più grande. Più che basarsi sul bisogno di dimostrare l'erroneità del-

le credenze fondamentali degli altri, questa ipotesi cerca di trovare dei progetti su cui rinforzare vicendevolmente le proprie prospettive. Le teorie per molti aspetti non sono commensurabili, ma questo non significa che non esistano o che non si rinforzino l'una con l'altra, così come il fatto che gli individui abbiano visioni del mondo uniche e non commensurabili non significa che non possano diventare amici, o innamorarsi, o lavorare su progetti comuni.

Più che di una «teoria alta», l'anarchismo ha bisogno di quella che si potrebbe chiamare una «teoria bassa»: una maniera per fare i conti con quei problemi reali e immediati che emergono nel corso di un progetto di trasformazione della realtà. La scienza sociale tradizionale in effetti qui non serve a molto, perché di solito classifica problemi come questi con l'etichetta di «questioni di linea politica», e nessun anarchico con un po' di rispetto verso se stesso vorrà avere niente a che fare con simili questioni.

Contro la linea politica (un piccolo manifesto)

La nozione di «linea politica» presuppone uno Stato o un apparato governativo che imponga la propria volontà sugli altri. La «linea politica» è la negazione stessa della politica; è per definizione il frutto della macchinazione di una élite che presume di sapere meglio degli altri come si conducono le faccende politiche. Partecipando ai dibattiti politici il meglio che si può ottenere è limitare i danni, dal momento che tutte le premesse sono contrarie all'idea che la gente si occupi delle proprie faccende.

Allora la domanda diventa la seguente: «Che tipo di teoria sociale sarebbe davvero pertinente per chi desi-

dera un mondo in cui la gente sia libera di occuparsi dei propri interessi?».

Questa domanda è al centro del nostro pamphlet.

Tanto per cominciare, direi che una teoria del genere dovrebbe svilupparsi a partire da alcuni presupposti. Non molti, probabilmente solo due. In primo luogo, dovrebbe procedere dal presupposto per cui «un altro mondo è possibile», come recita il famoso canto folk brasiliano. Quindi istituzioni come lo Stato, il capitalismo, il razzismo e il predominio maschile non sono inevitabili: è possibile un mondo in cui queste realtà non esistano, un mondo in cui staremmo tutti meglio. Impegnarsi su un principio di questo genere è quasi un atto di fede: come si può avere una conoscenza esatta di queste problematiche? Potrebbe darsi che un mondo simile risulti invece *impossibile*. Ma si potrebbe anche valutare l'ipotesi che proprio la mancanza di una tale conoscenza esatta faccia dell'impegno verso l'ottimismo un imperativo morale. Dato che non si può sapere se un mondo radicalmente migliore sia possibile, mi chiedo se non tradiamo la fiducia della gente quando continuiamo a giustificare e riprodurre questo casino che ci ritroviamo tra le mani. A ogni modo, anche fossimo nel torto, potremmo comunque avvicinarci al nostro obiettivo.

Contro l'antiutopismo (un altro piccolo manifesto)

Bisogna affrontare un'obiezione inevitabile, secondo la quale il pensiero utopico ha creato degli orrori enormi: gli stalinisti, i maoisti e altri idealisti del genere cercarono di plasmare la società in forme impossibili, e in questo processo finirono per uccidere milioni di persone.

Questo ragionamento nasconde un errore sostanziale: l'idea che immaginare un mondo migliore sia di per sé il problema. Gli stalinisti e quelli della loro risma non uccidevano per realizzare i loro grandi sogni — in realtà gli stalinisti erano famosi per la loro assenza d'immaginazione — ma uccidevano perché avevano preso i loro sogni per verità scientifiche. Questo li ha portati a pensare di avere il diritto di imporre le loro visioni attraverso un ingranaggio violento. Gli anarchici non propongono niente del genere, in alcun modo. Non ipotizzano nessuna direzione inevitabile della storia e non pensano di spianare la strada alla libertà creando nuove forme di coercizione. In realtà tutte le forme di violenza sistematica sono assalti al ruolo dell'immaginazione come principio politico, e rendersi conto di questo è l'unico modo per cominciare a pensare alla fine della violenza sistematica. E senza dubbio si potrebbero scrivere molti e lunghi libri sulle atrocità portate a termine nel corso della storia da cinici e altri pessimisti...

Pertanto è questo il primo presupposto. Il secondo afferma che una teoria sociale anarchica deve rifiutare in maniera consapevole ogni residuo di avanguardismo. Il ruolo degli intellettuali non è quello di formare una élite che possa giungere alle corrette analisi strategiche per poi trascinare le masse al proprio seguito. Ma se non è questo, qual è allora il ruolo degli intellettuali? Questa è una delle ragioni per cui ho intitolato il presente saggio «Frammenti di *antropologia* anarchica», perché ritengo che in questo campo l'*antropologia* possa fornire un contributo rilevante. E non solo perché molte comunità autogestite e molte economie non mercantili del globo sono state studiate dagli antropologi,

più che dai sociologi o dagli storici, ma anche perché la pratica dell'*etnografia* fornisce una sorta di modello, sebbene rudimentale e appena delineato, di come dovrebbe funzionare una pratica intellettuale rivoluzionaria e non avanguardista. Quando si conduce uno studio *etnografico* si osserva quello che la gente fa, e poi si cerca di estrarre le logiche nascoste, di tipo simbolico, morale o pragmatico, che soggiacciono a quelle azioni; si cerca di arrivare alla maniera in cui le abitudini e le azioni delle persone producono significato in modi che non sono completamente consapevoli a quelle stesse persone. Compito di un intellettuale radicale è precisamente questo: guardare chi sta creando alternative percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni. Prima, quando suggerivo che la teoria sociale potrebbe rimodellarsi sulla forma di un processo di democrazia diretta, stavo appunto tentando di dire questo. Una volta che ciò è chiaro, vorrei aggiungere che un progetto del genere dovrebbe avere in realtà due aspetti, o se preferite due momenti: uno *etnografico* e l'altro utopico, sospesi in costante dialogo.

Niente di tutto questo ha molto a che fare con ciò cui assomiglia in realtà l'*antropologia* — anche l'*antropologia* radicale — degli ultimi cento anni. Tuttavia si è manifestata nel corso del tempo una strana affinità tra *antropologia* e anarchismo, che è di per sé significativa.

Graves, Brown, Mauss, Sorel

Non è molto che gli antropologi hanno iniziato a riflettere sull'anarchismo, o addirittura ad abbracciarne consapevolmente le idee; da molto tempo però anarchismo e antropologia si muovono sulla stessa traiettoria, le loro teorie tendono a rimbalzare l'una sull'altra, mentre è evidente che sin dalle origini del pensiero antropologico esiste un'affinità con l'anarchismo, in particolare nel riconoscere la varietà dei modi di pensare propri agli esseri umani.

Lasciatemi iniziare con sir James Frazer, che era quanto di più lontano da un anarchico si possa pensare. Frazer, titolare alla fine del XIX secolo di una cattedra di antropologia all'università di Cambridge, era il classico vittoriano tedioso che scriveva resoconti sui costumi dei selvaggi utilizzando principalmente le risposte dei questionari inviati ai missionari e ai funzionari coloniali. Il suo approccio teoretico era assolutamente altezzoso — credeva che quasi ogni forma di magia, mito e ritualità si basassero su logiche erronee e insensate — ma il suo capolavoro, *Il ramo d'oro*, conteneva descrizioni così vivide, immaginifiche e sorprendentemente belle degli spiriti degli alberi, dei preti eunuchi, delle divinità morenti del mondo vegetale e del sacrificio di re divinizzati, che riuscì a ispirare una generazione di poeti e letterati. Tra loro c'era Robert Graves, un poeta britannico che divenne piuttosto famoso per avere scritto dei pungenti versi satirici dalle trincee della prima guerra mondiale. Alla fine della guerra Graves si ritrovò in un ospedale francese, dove fu curato per trauma da bombardamento da W. H. R. Rivers, l'antropologo bri-

tannico noto per la spedizione allo stretto di Torres, allora impiegato come psichiatra. Graves rimase così impressionato da Rivers da sostenere in seguito che tutti gli incarichi governativi mondiali dovrebbero essere affidati agli antropologi. Non era certo un'opinione degna di un anarchico, ma Graves passava dall'una all'altra delle più svariate posizioni politiche. Alla fine abbandonò completamente la «civiltà», ovvero la società industriale, e trascorse gli ultimi cinquant'anni della sua esistenza in un villaggio dell'isola spagnola di Maiorca, sostenendosi economicamente con la scrittura di romanzi e con la produzione di innumerevoli poesie d'amore, che andavano di pari passo con una serie di saggi tra i più sovversivi.

Graves, tra l'altro, sosteneva che la grandezza è una malattia; che i «grandi uomini» sono sostanzialmente dei distruttori e i «grandi poeti» non sono da meno (era nemico acerrimo di Virgilio, Milton e Pound); pensava inoltre che la vera poesia fosse (e fosse sempre stata) una celebrazione mitica di un'antica divinità suprema femminile, di cui Frazer aveva colto solo alcuni confusi barlumi. I seguaci del matriarcato sarebbero poi stati conquistati e distrutti dalle orde ariane, tanto care a Hitler, arrivate dalle steppe dell'Ucraina agli inizi dell'Età dell'oro (anche se il matriarcato era sopravvissuto un po' più a lungo a Creta). In un libro intitolato *La dea bianca: grammatica storica del mito poetico*, pretendeva di tracciare il profilo del calendario rituale della dea, esteso a tutta l'Europa, concentrandosi sul periodico assassinio rituale dei suoi coniugi (un modo sicuro per evitare che gli aspiranti «grandi uomini» si ribellassero) e concludendo il libro con l'appello per un definitivo

collasso industriale. Ho scritto che Graves «pretendeva» di aver tracciato questo calendario a ragion veduta. I libri di Graves sono interessanti ma anche un po' confusi. Si divertiva a riempirli di tesi eccentriche, ma è impossibile dire quanto lui stesso li prendesse sul serio. O almeno, anche questa è una questione significativa. In un saggio degli anni Cinquanta Graves proponeva la distinzione tra «razionalità» e «ragionevolezza», poi resa famosa da Stephen Toulmin negli anni Ottanta, ma avanzava questa proposta nel corso di un saggio in difesa della moglie di Socrate, Santippe, considerata una pessima bisbetica (il suo ragionamento: che avreste fatto nei suoi panni, se sposati con uno come Socrate?).

Graves credeva davvero che le donne fossero sempre superiori agli uomini? Si aspettava davvero che la gente gli credesse, quando sosteneva di aver risolto un problema mitico cadendo in uno stato di «trance analitica» e intercettando una conversazione a proposito di un pesce tra uno storico greco e un ufficiale romano, avvenuta a Cipro nel 54 D.C.? Vale la pena chiederselo perché, nonostante una certa astrusità, in questi scritti Graves distingueva per la prima volta due tradizioni di pensiero, che in seguito sono diventate due tendenze dell'anarchismo contemporaneo — sebbene, per generale ammissione, siano considerate molto stravaganti. La prima tendenza rimanda al culto rivitalizzato della Grande Dea, diventato fonte di ispirazione per l'anarchismo mistico neopagano, tra le cui fila si trovano gli hippizzanti esecutori delle danze a spirale che sono sempre i benvenuti nelle manifestazioni pubbliche per la loro supposta capacità di influenzare il tempo. L'altra tendenza è quella dei primitivisti, che trovano in

John Zerzan la figura più nota ed estrema: Zerzan ha radicalizzato il rifiuto della civiltà industriale di Graves e la speranza di un generale collasso economico, sostenendo che anche l'agricoltura ha rappresentato un grave errore nella storia dell'umanità. Curiosamente sia gli anarcopagani sia i primitivisti condividono il carattere ineffabile dell'opera di Graves: non è possibile sapere a quale livello si possono leggere. Sono entrambi terribilmente seri e allo stesso tempo ridicoli nella parodia che fanno di se stessi.

Ci sono poi stati anche antropologi che si sono occupati a tempo perso di politica anarchica, o libertaria, e alcuni sono stati padri fondatori della disciplina.

Il caso più famoso fu quello, verso la fine del XIX secolo, di uno studioso conosciuto con il nome di «Anarchy Brown». Brown ammirava il famoso principe anarchico Pëtr Kropotkin (che ovviamente aveva rinunciato al titolo nobiliare), naturalista ed esploratore artico che aveva creato scompiglio nel darwinismo sociale dimostrando che le specie più adatte alla sopravvivenza sono quelle che più collaborano alla sopravvivenza dei loro simili. Il darwinismo non si è mai ripreso dalla critica di Kropotkin e la sociobiologia è nata come una risposta a quella critica. In seguito Brown cominciò a indossare volentieri mantello e monocolo, adottò un doppio nome di fantasia dal timbro aristocratico (A. R. Radcliffe-Brown) e infine, tra gli anni Venti e Trenta, divenne il principale esponente dell'antropologia sociale britannica. Da vecchio Brown non parlava con piacere dei suoi trascorsi politici giovanili, ma probabilmente non è solo una coincidenza il fatto che il suo principale interesse rimase quello del manteni-

mento dell'ordine sociale al di fuori delle strutture dello Stato.

Ma il caso forse più interessante è quello di Marcel Mauss, contemporaneo di Radcliffe-Brown ed esponente dell'antropologia francese delle origini. Mauss era figlio di una coppia di ebrei ortodossi e nipote di Emile Durkheim, il fondatore della sociologia francese. Era anche un rivoluzionario socialista che gestì per molti anni una cooperativa di consumo a Parigi, collaborò a lungo con la stampa socialista, portò avanti progetti di ricerca all'estero per conto di altre cooperative e cercò di creare collegamenti tra queste cooperative per costruire un'economia alternativa e anticapitalista. La sua opera più famosa la scrisse per affrontare la crisi del socialismo che si prefigurava con l'introduzione del mercato nell'Unione Sovietica, decisa da Lenin negli anni Venti. Se anche in Russia, la società meno monetarizzata d'Europa, era impossibile eliminare l'economia monetaria con procedimenti legislativi, allora i rivoluzionari dovevano dedicarsi allo studio della documentazione etnografica per comprendere meglio la natura del mercato e le possibilità di percorrere strade alternative al capitalismo. Da qui il suo *Saggio sul dono* del 1925, che sosteneva, tra le altre cose, che l'origine dei contratti va ricercata nel comunismo — un impegno assoluto verso i bisogni degli altri — e che non è mai esistita un'economia basata sul baratto, anche se innumerevoli libri di testo di economia sostengono il contrario: le società con un'economia non monetaria erano economie del dono e non conoscevano le nostre distinzioni tra interesse e altruismo, persona e proprietà, libertà e obbligazione.

Mauss credeva che non si potesse costruire il socialismo per decreto statale, ma che gradualmente, dal basso, si potesse iniziare a costruire una nuova società «dentro al guscio della vecchia», basata sul mutuo appoggio e l'autogestione. Pensava anche che le pratiche popolari esistenti fornissero una base sia per una critica morale del capitalismo, sia per ipotizzare le linee di sviluppo della società del futuro. Sono tutte caratteristiche classiche dell'anarchismo, e tuttavia Mauss non si considerava anarchico, tanto che non ha mai scritto niente di positivo sugli anarchici, forse perché identificava le idee anarchiche con le posizioni di Georges Sorel, un sindacalista rivoluzionario francese — antisemita e, a quanto pare, abbastanza antipatico sul piano umano — famoso ai nostri giorni soprattutto per il suo saggio *Riflessioni sulla violenza*. Sorel sosteneva che le masse non sono né buone né razionali e non ha senso rivolgersi a loro attraverso un'argomentazione razionale. Considerava la politica l'arte di ispirare le masse attraverso grandi mitologie. Propose dunque ai rivoluzionari il mito apocalittico dello sciopero generale, un momento di trasformazione totale, aggiungendo che per sostenere un mito come quello c'era bisogno di una élite rivoluzionaria capace di conservare la vitalità del mito attraverso atti simbolici di violenza; una élite che — come il partito d'avanguardia marxista, spesso meno simbolico nella sua violenza — Mauss descriveva nei termini di una cospirazione permanente, una versione moderna delle società politiche segrete dell'antichità.

In altre parole Mauss considerava Sorel, e quindi l'anarchismo in genere, come una frazione avanguardista violenta e irrazionale. Può sembrare un po' strano

che tra i rivoluzionari francesi dell'epoca fossero i sindacalisti a mettere in evidenza il potere del mito, mentre gli antropologi si opponessero a questa ipotesi, ma nel contesto degli anni Venti e Trenta, anni elettrizzati dalle tensioni fasciste, è comprensibile che un radicale europeo, tra l'altro con origini ebraiche, considerasse quelle teorie con un po' di raccapriccio. Il suo scetticismo lo portò a rifiutare anche l'immagine più attraente dello sciopero generale, che è poi la maniera meno violenta di immaginare un'apocalisse rivoluzionaria.

Negli anni Quaranta Mauss arrivò alla conclusione che i suoi sospetti si erano dimostrati giustificati. Scrisse infatti che Sorel aveva aggiunto alla dottrina dell'avanguardia rivoluzionaria il concetto di corporativismo, prelevato dall'opera di Durkheim, suo zio, che faceva riferimento a una serie di strutture verticali tenute assieme da tecniche di solidarietà sociale. Sosteneva che il corporativismo aveva avuto una grande influenza su Lenin, per ammissione dello stesso leader sovietico, anche se in seguito questo concetto era stato adoperato dalla destra. D'altronde, alla fine dei suoi giorni Sorel stesso aveva manifestato una simpatia sempre più viva verso il fascismo, seguendo in questo la traiettoria di Mussolini, un altro che da giovane era rimasto intrigato dal sindacalismo rivoluzionario e che, secondo Mauss, aveva portato alle estreme conseguenze le idee di Durkheim, Sorel e Lenin. Prima di morire Mauss si convinse addirittura che i grandi spettacoli rituali di Hitler, le parate illuminate dalle torce con il martellante riecheggiare del *Seig Heill*, si ispirassero veramente alle descrizioni dei rituali totemici degli aborigeni australiani, scritte da lui e da suo zio. E si lamen-

tava con queste parole: «Quando descrivevamo come creare la solidarietà sociale attraverso il rituale, immergendo l'individuo nelle masse, non ci venne mai in mente che qualcuno avrebbe potuto applicare queste tecniche ai nostri giorni!». In realtà Mauss si sbagliava. Una ricerca moderna ha dimostrato che i raduni di Norimberga erano in realtà ispirati ai raduni d'incitamento di Harvard. Ma questa è un'altra storia. Lo scoppio della seconda guerra mondiale fu devastante per Mauss, che non si era mai ripreso dalla perdita di molti amici intimi durante la prima guerra mondiale. Quando i nazisti occuparono Parigi si rifiutò di fuggire. Si sedette ogni giorno nel suo ufficio con una pistola sulla scrivania, aspettando l'arrivo della Gestapo. La Gestapo non arrivò mai, ma il terrore e il peso dei dubbi sulle proprie responsabilità nell'aver ispirato i rituali nazisti minarono definitivamente il suo stato di salute.

L'antropologia anarchica che già (quasi) esiste

Alla fin fine Marcel Mauss ha probabilmente influenzato gli anarchici più di tutti gli altri messi assieme. E questo perché si è occupato di forme alternative di etica, aprendo la strada all'idea che le società senza Stato e senza mercato rifiutassero queste istituzioni in maniera deliberata: oggi diremmo piuttosto perché erano società anarchiche. Se già esistono frammenti di antropologia anarchica, lo dobbiamo in gran parte a lui.

Prima di Mauss si accettava l'ipotesi che le economie senza moneta o mercato operassero per mezzo del «baratto», e che sebbene cercassero di sviluppare un'attitudine mercantile — acquisire beni e servizi al costo più basso, arricchirsi quanto più possibile... — non erano ancora riuscite a trovare una maniera abbastanza sofisticata per raggiungere i propri obiettivi. Mauss ha dimostrato che queste economie erano vere e proprie «economie del dono». Non si basavano sul calcolo, ma sul rifiuto di calcolare. Si sviluppavano su un sistema etico che rifiutava consapevolmente i principi basilari dell'economia. Non è che non avessero ancora imparato a ricavare un profitto nella maniera più efficiente, ma consideravano offensiva l'idea che lo scopo di una transazione economica — almeno con qualcuno che non è un nemico — fosse quello di conseguire il più alto profitto.

È significativo che uno dei pochi antropologi dichiaratamente anarchici — Pierre Clastres, un altro francese — sia diventato famoso per avere sostenuto una posizione simile su un piano politico, cioè affermando che l'an-

tropologia politica non si era ancora sbarazzata completamente del vecchio paradigma evolucionista che considerava lo Stato una forma di organizzazione più sofisticata di quelle che lo avevano preceduto.

Si riteneva infatti che i popoli senza Stato, come le società amazzoniche studiate da Clastres, non avessero raggiunto il livello degli Aztechi o degli Inca. E se invece i popoli amazzonici — suggeriva Clastres — non fossero del tutto inconsapevoli delle forme elementari del potere statale — come concedere ad alcuni il diritto di dare ordini ad altri, ordini che non possono essere messi in discussione perché sostenuti con la minaccia della forza — e fossero a ragion veduta decisi a evitare un'eventualità del genere? Se in realtà considerassero discutibili su di un piano morale i presupposti della nostra scienza politica?

Il confronto tra le due posizioni è sorprendente. Nelle economie del dono c'è posto per individui pieni d'iniziativa, ma la società è strutturata in modo tale che questi non possono utilizzare la propria posizione per creare disuguaglianze di ricchezza permanenti dato che le persone propense a incrementare la propria ricchezza si ritrovano a competere per donare di più. Nelle società amazzoniche o nordamericane l'istituzione del capo gioca un ruolo simile su un piano politico: quel ruolo è così gravoso, così vincolato da regole, e tanto poco remunerativo, che non c'è modo di ricavarne nulla per individui affamati di potere. I popoli amazzonici forse non staccano ogni anno la testa dal collo dei loro capi, ma la metafora non è del tutto inadeguata. Posta in questi termini, quelle società sono anarchiche in senso proprio, basandosi sul rifiuto esplicito della logica dello Stato e del mercato.

Erano comunque società estremamente imperfette.

Come i popoli amazzonici potessero organizzare le loro società contro l'emergere di qualcosa che non avevano mai esperito è la critica più comune rivolta a Clastres. Una domanda ingenua, che mette però in evidenza qualcosa di altrettanto ingenuo nel suo approccio. Clastres parla infatti in maniera troppo sbrigativa dell'egualitarismo privo di compromessi delle società amazzoniche, famose ad esempio per la pratica dello stupro di gruppo come arma per terrorizzare le donne che trasgrediscono i ruoli di genere. Si tratta di un punto cieco così macroscopico che viene da chiedersi come abbia potuto trascurarlo, considerando oltretutto che aveva già fornito una risposta. Forse i maschi amazzonici comprendevano la natura di quel potere arbitrario e indiscutibile, sostenuto con la forza, proprio perché loro stessi esercitavano quel tipo di potere sulle loro mogli e figlie. Forse proprio per quella ragione non avrebbero avuto piacere a instaurare strutture capaci di imporre a loro quell'identico potere.

Vale la pena evidenziarlo perché Clastres ha sotto molti aspetti un approccio romantico venato di ingenuità. Ma da un altro punto di vista non ci sono misteri: stiamo parlando tutto sommato del fatto che molti individui dell'Amazzonia non vogliono concedere ad altri il potere di minacciarli fisicamente se non fanno ciò che viene loro ordinato. Forse faremmo meglio a chiederci per quale motivo sentiamo di dover fornire delle spiegazioni di fronte a un atteggiamento del genere.

Verso una teoria del contropotere immaginario

Ecco cosa intendo quando parlo di etiche alternative. Queste società anarchiche non ignorano la propensione umana alla vanità e alla rapacità, non più di quanto gli americani contemporanei ignorino la propensione umana all'invidia, all'ingordigia o all'infingardaggine. Molto

semplicemente, non reputano questi sentimenti un buon fondamento per la loro civiltà. Di fatto considerano questi fenomeni moralmente pericolosi e dunque organizzano gran parte della loro vita sociale intorno a un progetto teso a limitarne i danni.

Se questo fosse un mero saggio teorico spiegherei che quanto detto finora suggerisce una interessante sintesi tra teorie del valore e teorie della resistenza. Ai nostri scopi è sufficiente dire che Mauss e Clastres sono riusciti, forse loro malgrado, a gettare le fondamenta di una teoria del contropotere rivoluzionario.

Temo che si tratti di un ragionamento complicato. Affrontiamolo un passo alla volta.

Nel classico discorso rivoluzionario un «contropotere» è un insieme di organizzazioni sociali contrapposte allo Stato e al capitale: dalle comunità autogestite ai sindacati di base, fino alle milizie popolari. Quando organizzazioni del genere si ergono di fronte allo Stato, si parla solitamente di una situazione di «doppio potere». In realtà gran parte della storia umana è caratterizzata da situazioni di doppio potere dal momento che pochi Stati hanno avuto la possibilità di sradicare queste organizzazioni, ammesso che volessero davvero farlo. Ma il ragionamento di Mauss e Clastres suggerisce qualcosa di più radicale. Suggerisce che il contropotere, almeno in un senso molto elementare, esiste anche là dove gli Stati e i mercati non sono ancora presenti. In casi del genere, piuttosto che realizzarsi in istituzioni popolari che si oppongono al potere di signori, re e plutocrati, si realizza in organizzazioni capaci di garantire che figure del genere non compaiano sulla scena. Quello che è «contro», allora, è un aspetto potenziale, laten-

te, o se preferite una possibilità dialettica interna alla società stessa.

Questo può aiutare a spiegare un'altra particolarità, ovvero il fatto che le società egualitarie sono le più dilaniate da terribili tensioni interne o perlomeno da forme estreme di violenza simbolica.

Ovviamente tutte le società sono in qualche modo in guerra con se stesse. Ci sono sempre scontri tra interessi divergenti, fazioni, classi, e via di questo passo; anche i sistemi sociali si basano sempre sulla ricerca di differenti forme di valore che spingono le persone in direzioni contrapposte. Nelle società egualitarie, che pongono un'enfasi enorme sulla creazione e il mantenimento del consenso generalizzato, questo sembra creare una sorta di meccanismo compensatorio basato su un mondo notturno abitato da mostri, streghe e altre creature orribili. E le società più pacifiche sono quelle più perseguitate, nel loro immaginario cosmologico, da spettri di guerre interminabili. I mondi invisibili che li circondano sono dei veri e propri campi di battaglia. È come se l'incessante opera di costruzione di un accordo mascheri una continua violenza interna — o forse sarebbe meglio dire che quella violenza interna è dosata e contenuta da questo processo — e l'intreccio di contraddizioni morali che ne consegue risulta essere la fonte primaria della creatività sociale. Ma questi principi in conflitto e questi impulsi contraddittori non costituiscono la realtà della politica, che va invece cercata nel processo regolatore che li media.

Alcuni esempi possono essere di aiuto:

Primo esempio: i Piaroa, una società altamente egualitaria che vive lungo i tributari dell'Orinoco, è stata descritta dall'etnografa Joanna Overing come una società anarchica. Essi attribuiscono un valore enorme alla libertà individuale e all'autonomia e sono ben consci dell'importanza di non sottomettersi agli ordini di un altro, o di evitare che qualcuno conquistasse il controllo delle risorse economiche per poi utilizzarle per limitare la libertà degli altri. Eppure sostengono che la loro cultura è stata creata da un dio malvagio, un buffone cannibale con due teste. I Piaroa hanno sviluppato una filosofia morale che definisce la condizione umana come racchiusa tra due mondi: un «mondo dei sensi», con desideri selvaggi e pre-sociali, e un «mondo del pensiero». Crescere significa non solo imparare a controllare e contenere il primo mondo attraverso una ponderata sollecitudine verso gli altri, ma anche elaborare un senso dello humour. Non si tratta di un compito facile, perché le forme della conoscenza tecnica, sebbene necessarie alla sopravvivenza, sono intrecciate — a causa della loro origine — con elementi di follia distruttiva. Così, i Piaroa sono famosi per i loro sentimenti pacifici — non si registrano casi di omicidio, dal momento che si pensa che chi uccide un altro uomo è immediatamente contaminato e avrà una morte orribile — ma abitano un cosmo di continue guerre invisibili, nel quale gli stregoni parano i colpi sferrati da divinità rapaci e insensate e le morti sono provocate da forme spirituali di assassinio che devono essere vendicate con il massacro, sempre realizzato magicamente, di intere comunità (distanti e sconosciute).

Secondo esempio: i Tiv, un'altra famosa società egualitaria, vivono nei pressi del fiume Benue, nella Nigeria centrale. Al confronto con i Piaroa, la loro vita domestica è piuttosto gerarchica: gli anziani di sesso maschile tendono ad avere molte mogli e si scambiano l'uno con l'altro i diritti sulla fertilità delle giovani donne; ai maschi giovani non rimane altro che starsene a lungo nella casa paterna, come figli a carico

non sposati. Negli ultimi secoli i Tiv non sono mai stati completamente al sicuro dalle incursioni dei mercanti di schiavi; sul loro territorio si sono sviluppati diversi mercati locali e sono state combattute episodiche guerre locali, anche se spesso le dispute maggiori sono state risolte in grandi assemblee pubbliche. Tuttavia non si sono registrate istituzioni politiche più larghe del circolo familiare. Infatti qualsiasi cosa che assomigli a un'istituzione politica è vista immediatamente con sospetto o, più precisamente, è circondata da un'aura di orrore occulto. Secondo l'etnografo Paul Bohannon, la spiegazione va cercata nell'immagine che i Tiv si sono fatti del potere: «Gli uomini arrivano al potere consumando il corpo degli altri uomini». Gli stessi mercati sono protetti, e le loro regole preservate, grazie ad amuleti che incarnano malattie, a quanto pare resi più potenti dalla presenza di sangue e frammenti organici umani. Gli uomini più ambiziosi, che hanno messo assieme ricchezza e reputazione, o una rete clientelare, sono assimilati alle streghe. Il loro cuore è rivestito di una sostanza nota con il nome di *tsav*, che si accresce nutrendosi di carne umana. I più cercano di evitare questo nutrimento, ma si dice che esista una società segreta di streghe che mette di nascosto pezzi di carne umana nel cibo delle proprie vittime, le quali contraggono così un «debito di carne» e sviluppano una fame insaziabile che li spinge alla fine a consumare la loro stessa famiglia. Questa società immaginaria di streghe è considerata il governo invisibile del paese. Il potere non è altro che l'istituzionalizzazione del male, e a ogni generazione sorge un movimento contro la stregoneria che smaschera i colpevoli e contrasta efficacemente qualsiasi struttura autoritaria emergente.

Terzo esempio: nell'altopiano del Madagascar, dove ho vissuto tra il 1989 e il 1991, la situazione era piuttosto differente. Già all'inizio del XIX secolo l'area era stata il cuore di uno Stato malgascio — il regno Merina — pur avendo subito in seguito molti anni di pesante dominio coloniale. Nel periodo del mio

soggiorno c'era un'economia di mercato e almeno in teoria un governo centrale dominato dalla cosiddetta «borghesia Merina». In realtà questo governo si era ritirato da gran parte delle zone di campagna e le comunità rurali si governavano sostanzialmente da sole. Per molti aspetti anche questa poteva essere considerata una situazione anarchica: numerose decisioni locali erano prese consensualmente da gruppi informali; l'autorità era vista con sospetto; era considerato sbagliato, per un adulto, impartire ordini a un altro, soprattutto se la cosa si ripeteva con regolarità. Inoltre, istituzioni come il lavoro salariato erano percepite come moralmente sospette, anzi, per essere più precisi, erano definite «non malgascie», con un termine che si utilizzava per descrivere il comportamento dei francesi, o dei sovrani perfidi, o degli schiavisti del passato. La società nel complesso era piuttosto pacifica, ma ancora una volta era circondata da una guerra invisibile: fingesse o meno, chiunque diceva di avere accesso a medicinali o spiriti pericolosi; la notte era infestata da streghe che danzavano nude sulle tombe e che cavalcavano gli uomini quasi fossero cavalli; quasi ogni malattia veniva imputata agli effetti dell'invidia, dell'odio o di qualche forma di malocchio. Oltretutto la stregoneria aveva generato una relazione strana ambivalente con l'identità nazionale. La gente faceva riferimento in maniera retorica alla società malgascia come a una società egualitaria e unita «come i capelli sulla testa», ma gli ideali di uguaglianza economica erano invocati raramente o per nulla. Si dava però per scontato che chiunque diventasse troppo ricco e potente sarebbe stato distrutto dalla stregoneria, e sebbene la stregoneria fosse la definizione stessa del male, era altresì qualcosa di tipicamente malgascio (le formule magiche erano solo formule magiche, ma quelle di magia nera erano chiamate «formule magiche malgascie»). Esistevano rituali di solidarietà morale e si invocava un ideale di uguaglianza, ma questo accadeva soprattutto nel corso di rituali destinati a distruggere, espellere o domare quelle streghe che, in maniera perversa, erano

un'incarnazione contorta dell'*ethos* egualitario della società e insieme il suo punto di forza.

Si noti il singolare contrasto tra il contenuto cosmologico, decisamente tumultuoso, e il processo sociale, che invece raggiunge il consenso attraverso un'opera di mediazione. Nessuna di queste società è completamente egualitaria: rimangono sempre alcune forme di dominio, quanto meno quelle dei maschi sulle femmine e degli anziani sui giovani. La natura e l'intensità di queste forme varia enormemente: tra i Piaroa le gerarchie sono tanto poco significative che Overing dubita si possa parlare di «dominio maschile» (nonostante il fatto che i leader locali siano sempre maschi). Tutt'altra la situazione tra i Tiv. Eppure si registrano sempre delle disuguaglianze strutturali, e pertanto credo che si possa sostenere che queste società anarchiche non solo sono imperfette, ma contengono anche i germi della loro distruzione. E non è certo un caso che quando emergono forme di dominio più violente, estese e sistematiche, queste società fanno ricorso proprio alle categorie dell'età e del sesso per giustificare la propria esistenza.

Ritengo però erroneo pensare che il terrore e la violenza invisibili siano solo uno sviluppo delle «contraddizioni interne» create da quelle forme di disuguaglianza. Si può piuttosto sostenere che più la violenza si fa reale, e non fantasmatica, più diventa tangibile. Perlomeno è noto che, nelle società in cui le forme di disuguaglianza si basano su differenze di genere, gli unici assassinii che si rilevano sono quelli tra maschi che si uccidono per le donne. Allo stesso modo si può sostenere, in termini generali, che in una società quanto

più sono pronunciate le differenze tra ruoli maschili e femminili, tanto più questa società tende a diventare fisicamente violenta. Ma questo non significa certo che se scomparissero tutte le disuguaglianze, allora la società (e il suo immaginario) sarebbe serena e imperturbata. Suppongo che in certa misura questa turbolenza derivi dalla natura stessa della condizione umana. A quanto pare non esiste una società che non consideri la vita umana un problema. Ma la natura del problema cambia per ogni società; il lavoro, la sessualità, la riproduzione creano sempre delle difficoltà; i desideri umani sono spesso volubili; e infine c'è il fatto che dobbiamo tutti morire. Insomma, non mancano i motivi per cui affliggersi. E nessuno di questi problemi scomparirà solo rimuovendo le disuguaglianze strutturali della società (anche se io ritengo che la situazione migliorerebbe sotto quasi tutti gli altri punti di vista). Ma l'idea che queste difficoltà possano essere superate, che la condizione umana, il desiderio, la mortalità siano problematiche in qualche modo risolvibili, può essere particolarmente pericolosa, una fantasia utopica sovente in agguato dietro le pretese del potere e dello Stato. Invece, come ho suggerito, la violenza fantasmatica, immaginaria, sembra emergere dalle tensioni che si sviluppano dal progetto di mantenere egualitaria una società. Altrimenti dovremmo supporre che l'immaginario dei Tiv sia molto più tumultuoso di quello dei Piaroa.

Anche Clastres ha messo in evidenza come la genesi dello Stato vada ricercata nell'incapacità di risolvere i dilemmi della condizione umana. Clastres sosteneva che storicamente l'istituzione dello Stato non poteva emergere dalle istituzioni

politiche delle società anarchiche, che si proponevano proprio di evitare un fenomeno simile. Il germe dello Stato andrebbe ricercato allora nelle istituzioni religiose, e dunque Clastres rivolse la propria attenzione ai profeti Tupinamba che avevano spinto un'intera popolazione a migrare alla ricerca di una «terra senza male». In queste fantasie apocalittiche si può individuare anche quella che in seguito Peter Lamborn Wilson chiamerà «la macchina di Clastres» — quell'insieme di meccanismi che si oppongono all'apparizione del dominio, ovvero ciò che io chiamo l'apparato del contropotere.

A questo punto il lettore può avanzare un'obiezione: ma questo cosa ha a che fare con quelle comunità di insorti cui si riferiscono di solito i teorici rivoluzionari quando parlano di «contropotere»? In questo senso può essere utile ritornare sulle differenze tra i primi due esempi e il terzo, poiché le comunità malgasce che ho conosciuto nel 1990 vivevano in una situazione che per molti versi aveva un carattere insurrezionale. Nel Madagascar si era verificata una profonda trasformazione del modo di pensare della gente a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Quasi tutti i resoconti dell'epoca sostengono che, nonostante un diffuso risentimento contro il governo malgascio, corrotto e spesso brutale, nessuno metteva in discussione la legittimità della monarchia, e soprattutto la fedeltà assoluta alla regina, o criticava esplicitamente la legittimità della schiavitù. Tutto cambiò rapidamente con la conquista francese del 1895 e l'immediata abolizione della monarchia e della schiavitù che ne conseguì. Dopo neanche una generazione si iniziava a riscontrare quel modo di pensare che io, un secolo più tardi, avrei trovato diffuso per tutta la campagna: la schiavitù era un male e i monarchi

erano di per sé immorali perché trattavano la gente alla stregua di schiavi. Alla fine, tutte le relazioni che implicavano un rapporto di comando/obbedienza — servizio militare, lavoro salariato, lavoro forzato — si erano fuse insieme nella mente delle persone come variazioni sul tema della schiavitù. Quelle istituzioni che erano prima considerate al sicuro da ogni contestazione, rappresentavano adesso la definizione stessa di illegittimità, soprattutto tra quelle persone che avevano avuto minore accesso all'educazione superiore o alle idee dell'Illuminismo francese. «Essere malgascio» significava adesso rifiutare quelle istituzioni, considerate straniere. Se si aggiunge a questo modo di pensare la resistenza passiva e permanente alle istituzioni statali e l'elaborazione di modi di autogoverno autonomi e relativamente egualitari, si può sostenere di essere di fronte a una rivoluzione. Nel paese, dopo la crisi finanziaria degli anni Ottanta, lo Stato di fatto collassava, o comunque si trasformava in un guscio vuoto privo del puntello di una sistematica coercizione. La popolazione rurale continuava a vivere come in passato, andando periodicamente negli uffici per riempire moduli anche se in realtà non pagava più le tasse, mentre il governo a malapena riusciva a fornire qualche servizio e la polizia non si presentava neanche in caso di furto o addirittura di omicidio. Se per rivoluzione s'intende una popolazione che resiste a un potere considerato oppressivo, una popolazione che considera gli elementi fondamentali di quel potere come il germe stesso di ciò che detesta nell'autorità, una popolazione che cerca di sbarazzarsi degli oppressori in modo da eliminare completamente quella forma di potere dalla loro vita

quotidiana, allora è difficile negare che, a suo modo, quella fosse una rivoluzione. Può darsi che non ci sia stata una vera e propria sommossa, ma nondimeno si è trattato di una rivoluzione.

Quanto a lungo poteva resistere è tutt'altro genere di discorso. Si trattava di una libertà molto fragile, esile. Numerose oasi come quella sono andate in frantumi, in Madagascar e altrove, mentre altre hanno resistito. E continuamente ne sorgono di nuove. Il mondo contemporaneo è pieno di spazi anarchici, e più sono fortunati nei loro propositi, meno se ne parla. Chi sta all'esterno ha modo di accorgersi della loro esistenza solo quando questi spazi vengono distrutti violentemente.

Una domanda più complessa è chiedersi come avvengono cambiamenti tanto rapidi nel modo di pensare della gente. Una prima risposta potrebbe essere che non ci sono stati cambiamenti rapidi. Una realtà simile poteva esistere anche durante i regni del XIX secolo, tranne che gli osservatori stranieri non ne erano consapevoli, nemmeno quelli che avevano soggiornato a lungo sull'isola. Ma è anche evidente che l'imposizione delle regole coloniali determinava un rapido rimescolamento delle priorità. A mio parere, tutto questo è stato possibile per la continua presenza di forme di contropotere ben radicate. Di fatto gran parte del lavoro ideologico rivoluzionario avveniva per l'appunto nell'oscuro mondo fantasmatico dei maghi e delle streghe, nella ridefinizione delle implicazioni morali delle diverse forme di potere magico. Il che evidenzia come le aree fantasmatiche siano sempre il fulcro dell'immaginario morale, una sorta di riserva creativa per un potenziale cambiamento rivoluzionario. Ed è proprio da questi spazi invisibili

(invisibili soprattutto per il potere) che viene quell'energia insurrezionale e la straordinaria creatività sociale che nei momenti rivoluzionari sembrano emergere dal nulla.

Per riassumere quanto detto finora:

1. Il contropotere è radicato soprattutto nell'immaginario; emerge da quella matassa di contraddizioni esistente in ogni sistema sociale, contraddizioni sempre più o meno in conflitto l'una con l'altra. O, più precisamente, è radicato nelle relazioni tra l'immaginario pratico, necessario per mantenere una società basata sul consenso, e la violenza fantasmatica, che sembra essere il suo corollario forse inevitabile. (Una società basata sul consenso — come dovrebbe essere alla fin fine qualsiasi società che non si fondi sulla violenza — ha bisogno di un'opera di identificazione con gli altri, costante sul piano dell'immaginario, che renda possibile la mutua comprensione).
2. Nelle società egualitarie il contropotere è la forma prevalente di potere sociale; suo compito è stare in guardia contro certi sviluppi pericolosi della società stessa, in particolare contro l'emergere di forme sistematiche di dominio politico o economico.
- 2a. Da un punto di vista istituzionale il contropotere prende forma in quelle che potremmo chiamare istituzioni di democrazia diretta, fautrici di consenso e mediazione; ovvero forme di negoziazione pubblica e di controllo dell'inevitabile agitazione interna di una società, finalizzate a trasformare questa agitazione in quelle situazioni sociali (o, se preferite, in quei valori) che la società considera più desiderabili: convivialità, unanimità, fertilità, prosperità, bellezza... comunque le si voglia chiamare.

3. Nelle società con un alto livello di disuguaglianza, il contropotere immaginario spesso si definisce in contrapposizione a certi aspetti del dominio ritenuti particolarmente odiosi, e può trasformarsi in un tentativo di eliminarli definitivamente dalle relazioni sociali. In questi casi, il contropotere diviene rivoluzionario.
- 3a. In quanto fonte dell'immaginario, il contropotere è istituzionalmente responsabile della creazione di nuove forme sociali e della rivalutazione e trasformazione delle vecchie forme, inoltre...
4. ... nei momenti di trasformazione radicale — rivoluzioni nel senso tradizionale del termine — è proprio questo che permette alla gente di inventare forme sociali, economiche e politiche del tutto inedite. Qui si radica ciò che Toni Negri ha definito il «potere costituente».

Molti ordini costituzionali moderni riconoscono di essere stati creati da ribelli: la rivoluzione francese, quella americana, e così via. Questo ragionamento non è sempre valido, ma ci conduce a una questione molto importante, perché qualsiasi antropologia veramente impegnata sul piano politico dovrà iniziare a chiedersi seriamente cosa divide il mondo che definiamo «moderno» dal resto della storia umana, in cui vengono normalmente relegati i Piaroa, i Tiv o i malgasci. Può sembrare una questione annosa, ma non la si può evitare, perché altrimenti molti lettori potrebbero considerare futile la nascita di un'antropologia anarchica.

Facciamo saltare in aria i muri

Ho già detto che un'antropologia anarchica in realtà ancora non esiste. Ci sono solo frammenti. Ho cercato di riunire alcuni di questi frammenti nella prima parte del saggio, mentre esploravo tematiche comuni all'anarchismo e all'antropologia. Nelle prossime pagine andrò oltre, e proverò a immaginare un *corpus* di teoria sociale che forse esisterà in futuro.

Alcune obiezioni scontate

Prima di riuscire nel mio intento ho bisogno di affrontare le obiezioni abituali che vengono mosse a un progetto del genere, secondo le quali lo studio delle società anarchiche realmente esistenti è irrilevante per il mondo contemporaneo. In fondo, non stiamo parlando di un branco di primitivi?

Questi ragionamenti sono fin troppo familiari a quegli anarchici che si occupano di antropologia. Ecco un tipico scambio di battute:

Scettico: Beh, prenderei sul serio l'idea anarchica se tu potessi darmi delle ragioni per credere che funzioni. Puoi fornirmi almeno un valido esempio di società che ha saputo fare a meno del governo?

Anarchico: Certo, ce ne sono state migliaia. Posso indicartene una dozzina senza pensarci su troppo: i Bororo, i Baining, gli Onondaga, i Wintu, gli Ema, i Tallensi, i Vezo...

Scettico: Ma questi sono un branco di primitivi! Sto parlando dell'anarchismo in una società moderna e tecnologica.

Anarchico: Se è per questo, ci sono stati numerosi esperimenti riusciti: esperimenti di autogestione operaia, come Mondragon; progetti economici basati sull'idea di dono, come Linux; organizzazioni politiche fondate sull'unanimità e la democrazia diretta...

Scettico: Certo, certo, ma questi sono esempi isolati, piccoli... sto parlando di intere società.

Anarchico: Non è che la gente non ci abbia provato. Pensa alla Comune di Parigi, alla rivoluzione nella Spagna repubblicana...

Scettico: Sì, e guarda cos'è successo a chi l'ha fatto! Sono stati tutti ammazzati!

Non puoi farcela, è un gioco con i dadi truccati. Perché quando lo scettico usa la parola «società», in realtà vuol dire «Stato», anzi «Stato-nazione». E dal momento che non è possibile fornire l'esempio di uno Stato anarchico, che equivarrebbe a una contraddizione in termini, quello che ci viene chiesto è l'esempio di uno Stato-nazione moderno da cui sia stato sradicato il governo: una situazione in cui il governo del Canada, per fare un esempio a caso, sia stato rovesciato, o per qualche ragione si sia autoestinto, e nient'altro abbia preso il suo posto, mentre quelli che un tempo erano i cittadini canadesi inizierebbero a organizzarsi in collettivi libertari. Nessuno permetterà mai una cosa del genere, ovviamente. In passato, quando qualcosa di simile stava per accadere — la Comune di Parigi e la guerra civile spagnola sono esempi eccellenti — i politici che governavano quasi tutti gli Stati circostanti sono riusciti a mettere da parte le loro divergenze fino a quando i rivoluzionari non sono stati circondati e annientati.

L'unica via di uscita è accettare che le forme di organizzazione anarchica non assomiglino in nulla a uno Stato. Lasciare che rimandino a una miriade di comunità, associazioni, reti, progetti, su scala quanto mai variata, che si sovrappongono e intrecciano in ogni maniera immaginabile, e magari anche in modi ancora inediti. Alcune avranno dimensioni locali, altre globali. Forse potrebbero avere questo in comune: nessuno potrebbe puntare un'arma contro un altro per dirgli di stare zitto e fare quello che gli viene ordinato. E dato che gli anarchici non stanno cercando di conquistare il potere all'interno di alcuno Stato-nazione, il processo di sostituzione di un sistema con l'altro non prenderà la forma di un improvviso cataclisma rivoluzionario — la presa della Bastiglia, la conquista del Palazzo d'Inverno — ma sarà necessariamente graduale, si svilupperà con la creazione di forme alternative di organizzazione su scala mondiale, di nuove forme di comunicazione, di nuove e meno alienate forme di organizzazione che alla fine faranno sembrare stupide e assurde le forme attuali del potere. Questo significa che ci sono molti esempi di anarchismo praticabile: può essere considerata anarchica ogni organizzazione che non venga imposta da una qualche autorità superiore, da una banda di musica klezmer fino al servizio postale internazionale.

Purtroppo un ragionamento del genere non risulta soddisfacente per molti scettici. Loro vogliono sentir parlare di «società». Così uno è costretto a sfogliare la documentazione storica ed etnografica alla ricerca di entità che assomiglino a uno Stato-nazione (un solo popolo, che parla una lingua comune, che vive all'interno di un territorio ben definito, che riconosce un insieme

condiviso di principi legali...), ma manchino di un apparato statale (vale a dire, secondo la definizione di Weber, un gruppo di persone che pretendono, perlomeno quando rivestono ruoli ufficiali, di detenere il monopolio legale della violenza). Scorrendo nel tempo e nello spazio si possono comunque trovare comunità con caratteristiche del genere, per quanto piccole. Ma poi lo scettico ti dirà che non contano, proprio perché sono troppo piccole.

Così torniamo al problema di partenza. Si presume che ci sia una discontinuità assoluta tra il mondo in cui viviamo e il mondo abitato da coloro che possono essere definiti «primitivi», «tribali» o perfino «contadini». La colpa, però, non è degli antropologi: abbiamo cercato per decenni di convincere i lettori che non esiste una società che sia «primitiva», che le «società semplici» non sono poi così semplici, che non sono mai vissute in una situazione di isolamento atemporale, che non ha senso parlare di sistemi sociali più o meno evoluti; ma finora abbiamo fatto pochi passi avanti. È quasi impossibile convincere l'americano medio che un gruppo amazzonico abbia qualcosa da insegnargli (tranne forse che dovremmo abbandonare la civiltà moderna per andare a vivere in Amazzonia), e questo perché si pensa che gli amazzonici vivano in un mondo differente. Il che ancora una volta accade — anche se sembrerà strano a dirsi — a causa dell'idea che ci siamo fatti delle rivoluzioni. Lasciatemi riprendere il ragionamento che ho iniziato ad abbozzare nell'ultima sezione per cercare di spiegare la verità di quest'affermazione.

Un manifesto (abbastanza breve) sul concetto di rivoluzione

Il termine «rivoluzione» ha perso inesorabilmente di importanza nell'uso ordinario, al punto che adesso può significare qualsiasi cosa. Ormai abbiamo una rivoluzione ogni settimana: rivoluzioni nei servizi di credito, rivoluzioni cibernetiche, rivoluzioni mediche, una rivoluzione su internet ogni volta che qualcuno inventa un software più intelligente.

Una retorica del genere è possibile soltanto perché la definizione comune di rivoluzione ha sempre implicato l'idea di un cambiamento di paradigma: un'interruzione netta, una rottura fondamentale nella natura della realtà sociale in seguito alla quale la realtà funziona diversamente e le categorie invalse non sono più valide. In questo senso è possibile affermare che il mondo moderno è il risultato di due «rivoluzioni», quella francese e quella industriale, nonostante il fatto che non abbiano niente in comune al di là di essere uno spariacque con tutto quello che le precedeva. Ellen Meskins Wood ha osservato che abbiamo preso la strana abitudine di parlare della «modernità» come se questa implicasse una combinazione tra la dottrina economica inglese del *laissez faire* e le teorie francesi sul governo repubblicano, anche se queste due tendenze non si sono mai realizzate insieme: la rivoluzione industriale si realizzò sotto una costituzione inglese stravagante, antiquata e ancora in gran parte medievale, mentre la Francia del XIX secolo non aveva niente a che fare con il *laissez faire*.

(Un tempo i «paesi in via di sviluppo» subivano il fascino della rivoluzione russa, forse perché in essa le due rivoluzioni sembravano coincidere: una conquista del potere nazionale che conduceva a una rapida industrializzazione. Di conseguenza nel XX secolo quasi ogni governo del Sud del pianeta determinato a raggiungere i livelli di sviluppo economico delle regioni industrializzate doveva anche dichiarare di essere un regime rivoluzionario).

Se dietro a tutto questo si nasconde un errore logico, esso si basa sull'ipotesi che il cambiamento sociale e tecnologico prenda la stessa forma di ciò che Thomas Kuhn

ha definito «la struttura delle rivoluzioni scientifiche». Kuhn si riferisce a eventi come il salto dall'universo di Newton a quello di Einstein: all'improvviso si verifica un passo in avanti di tipo intellettuale, e dopo l'universo è differente. L'applicazione di questo principio al di fuori delle rivoluzioni scientifiche implica l'equivalenza tra la nostra conoscenza del mondo e il mondo stesso, con il corollario che nel momento in cui cambiamo i principi alla base della nostra conoscenza, anche la realtà si modifica. Ma di fatto il mondo non è obbligato a rispondere alle nostre aspettative, e se la «realtà» si riferisce a qualcosa, questo qualcosa è proprio ciò che non può essere interamente racchiuso nelle nostre costruzioni mentali. Le totalità, in particolare, sono sempre un parto dell'immaginazione. Le nazioni, le società, le ideologie, i sistemi chiusi... niente di tutto questo esiste veramente. La realtà è sempre più caotica, anche se la fiducia in concetti come questi fornisce un'innegabile forza sociale. Da un lato l'abitudine a pensare che definisce il mondo o la società come un sistema totalizzante (in cui ogni elemento acquista il proprio senso solo in relazione con gli altri) conduce quasi inevitabilmente a un'immagine della rivoluzione come un cataclisma devastante. Senza una rottura del genere, come potrebbe infatti un sistema totalizzante essere sostituito da un sistema completamente differente? La storia umana si trasforma quindi in una serie di rivoluzioni: la rivoluzione neolitica, la rivoluzione industriale, la rivoluzione informatica, etc., e il sogno politico diventa controllare in qualche modo questo processo: raggiungere il punto in cui noi stessi riusciamo a produrre una rottura, un balzo in avanti che non si limita semplicemente ad accadere, ma viene prodotto come risultato diretto di una qualche volontà collettiva. «La rivoluzione» propriamente detta.

Allora non desta meraviglia che nel momento in cui i pensatori radicali hanno dovuto abbandonare questo sogno, la loro prima reazione è stata quella di raddoppiare i loro sforzi per vedere rivoluzioni ovunque, al punto che agli occhi di Paul Virilio la rottura è lo stato permanente del nostro

essere, mentre per Jean Baudrillard il mondo cambia completamente ogni due anni, ogni volta che lui ha un'idea nuova.

Con questo non voglio rifiutare drasticamente queste totalità immaginarie, anche ammettendo l'ipotesi, alquanto improbabile, che sia possibile rifiutarle completamente, considerato che sono probabilmente uno strumento necessario del pensiero umano. Voglio soltanto che sia chiaro che non sono nient'altro che strumenti del pensiero. Ad esempio, non è male porsi domande come le seguenti: «Dopo la rivoluzione, come organizzeremo i trasporti di massa?», «Chi finanzia la ricerca scientifica?», «Esisteranno ancora le riviste di moda?». È un utile esercizio mentale, anche se dobbiamo riconoscere che in realtà — a meno che non si vogliono massacrare migliaia di persone, e forse anche in quel caso — la rivoluzione quasi certamente non sarà una rottura così semplice come possono far pensare domande del genere.

Cosa sarà allora la rivoluzione? Ho già proposto alcune idee. Una rivoluzione di dimensioni mondiali avrà bisogno di molto tempo. Ma forse è già in corso. La maniera migliore per rendersene conto è smettere di pensare alla rivoluzione come a una cosa — «la» rivoluzione, il grande cataclisma, il punto di rottura — e chiedersi invece: «Che cos'è un'azione rivoluzionaria?». Ecco la nostra risposta: un'azione rivoluzionaria è qualsiasi azione collettiva che affronti e respinga una qualche forma di dominio e di potere, e che nel frattempo, alla luce di questo processo, ricostituisca nuove relazioni sociali, anche all'interno della collettività. L'azione rivoluzionaria non si propone necessariamente di rovesciare i governi. Ad esempio, sarebbe un atto di per sé rivoluzionario il tentativo di creare delle comunità autonome nei confronti del potere (con le parole di Castoriadis, comunità che si autoistituiscono, decidendo collettivamente le proprie regole e i propri principi operativi e riesaminandoli costantemente). E la storia ci insegna che la continua accumulazione di atti di questo tipo può cambiare (quasi) qualsiasi situazione.

Non sono certo il primo a sostenere un ragionamento del genere, idee come queste sorgono quasi spontaneamente allorché uno smette di ragionare in termini di Stato e di conquista del potere. Quello che mi interessa sottolineare è cosa significhi tutto questo rispetto al modo in cui pensiamo la storia.

Un esperimento mentale

Propongo di impegnarci in un esperimento mentale. Cosa sarebbe accaduto se, come sosteneva recentemente un libro [B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera 1995], «non fossimo mai stati moderni»? Come sarebbero le nostre esistenze se non ci fosse stata nessuna frattura modernista, e pertanto vivessimo in un universo morale, sociale e politico non diverso da quello dei Piaroa, dei Tiv o delle aree rurali del Madagascar?

Ci sono migliaia e migliaia di maniere per definire la «modernità», tutte diverse fra loro. Secondo alcuni la modernità ha a che fare con la scienza e la tecnologia, secondo altri rimanda all'individualismo, per altri ancora concerne il capitalismo più la razionalità burocratica, o l'alienazione, o un ideale di libertà di un qualche tipo. Nella varietà delle definizioni, tutte concordano sull'esistenza di una Grande Trasformazione che tra il XVI e il XVIII secolo ha investito l'Europa occidentale e le sue colonie, grazie alla quale siamo diventati «moderni», ovvero creature completamente diverse da quelle che eravamo in passato.

E se provassimo a dare un calcio a tutta questa storia?

Se facessimo saltare in aria i muri di questa gabbia teorica? Se accettassimo l'idea che la gente «scoperta» dalle spedizioni di Colombo e Vasco da Gama non fosse altro che noi stessi? O perlomeno, fosse «noi» tanto quanto o più di Colombo e Vasco da Gama?

Non voglio dire che non sia avvenuto alcun cambiamento importante negli ultimi cinquecento anni, né tanto meno che le differenze culturali non siano rilevanti. In un certo senso chiunque, ogni comunità, ogni individuo, vive nel proprio universo. Con l'espressione «facciamo saltare in aria i muri» voglio soprattutto dire che dovremmo far saltare in aria quei ragionamenti arroganti e impulsivi secondo i quali non abbiamo niente in comune con il 98 per cento degli esseri umani che sono vissuti sul pianeta, e che quindi non dovremmo stare troppo a ragionarci su. Perché allora, se prendiamo per vera l'ipotesi di questa rottura sostanziale, l'unica domanda teoretica che valga la pena porsi è una variazione su questo tema: cosa ci rende tanto speciali? Una volta che ci siamo sbarazzati di tutti questi ragionamenti e decidiamo di prendere almeno in considerazione l'idea che non siamo poi tanto speciali come ci piacerebbe credere, possiamo anche cominciare a pensare a cosa è cambiato davvero e cosa non è cambiato affatto.

Un esempio

C'è stato un lungo dibattito su quel vantaggio che l'Occidente — come amano chiamarsi gli europei occidentali e i loro coloni — avrebbe avuto sul resto del mondo e che avrebbe loro permesso di conquistare una posizione egemonica nei quattrocento anni che vanno dal XVI al XX secolo. Questo vantaggio era il risultato di un sistema economico più

efficiente? Di una tradizione militare superiore? Aveva qualcosa a che fare con il cristianesimo, o in specifico con il protestantesimo, o con un particolare spirito di indagine razionalista? Aveva a che fare con la tecnologia? O con norme familiari più individualistiche? Era forse una combinazione di tutti questi fattori? La sociologia storica occidentale si è impegnata a fondo a risolvere questo problema. Il fatto che gli studiosi siano arrivati solo di recente a suggerire che forse l'Europa occidentale non era, in fin dei conti, in alcun vantaggio sostanziale rispetto agli altri, dà la misura di quanto questi pregiudizi siano ben radicati. La tecnologia europea, i suoi assetti economici e sociali, l'organizzazione dello Stato e tutto il resto non erano più «avanzati» nel 1450 dei sistemi vigenti in Egitto, nel Bengala, nel Fujian o in qualsiasi altra parte urbanizzata del mondo. L'Europa poteva essere più avanti in alcune aree (ad esempio nelle tecniche della guerra navale, in talune pratiche bancarie), ma rimaneva significativamente indietro per altri aspetti (astronomia, giurisprudenza, tecnologia agraria, tecniche terrestri di combattimento). Forse non c'è mai stato alcun misterioso vantaggio. Forse ciò che è successo è stato solo il frutto del caso. Gli europei occidentali si trovavano in quella parte del Vecchio Mondo da dove era più facile salpare verso il Nuovo Mondo; coloro che per primi sbarcarono nel Nuovo Mondo ebbero l'incredibile fortuna di scoprire terre enormemente ricche, popolate da uomini dell'Età della pietra indifesi che al loro arrivo iniziarono a morire per buona sorte degli europei. Il guadagno che ne conseguì, assieme al vantaggio, da un punto di vista demografico, di disporre di terre in abbondanza su cui dirottare la popolazione in eccesso, è più che sufficiente per giustificare la successiva affermazione del potere europeo. È stato allora possibile distruggere le tecniche indiane di tessitura (molto più efficienti di quelle europee) e creare lo spazio per una rivoluzione industriale, per saccheggiare e dominare l'Asia al punto che questo continente rimase sempre più indietro da un punto di vista tecnologico, soprattutto nella tecnologia industriale e militare.

Negli ultimi anni alcuni autori (tra cui Blaut, Goody, Pommeranz, Gunder Frank) hanno sostenuto tesi simili. Si tratta fondamentalmente di un ragionamento morale, un attacco all'arroganza occidentale, e in quanto tale è estremamente importante. L'unico problema, da un punto di vista morale, è che si tendono a confondere i mezzi con la disposizione mentale. Il ragionamento si fonda infatti sull'assunto che gli storici occidentali abbiano avuto ragione a sostenere che, qualunque fosse il motivo che aveva reso possibile per gli europei espropriare, sequestrare, schiavizzare e sterminare milioni di altri esseri umani, esso era comunque un indice di superiorità. E dunque, qualunque fosse quel motivo, sarebbe stato un insulto verso i non europei sostenere che questi ultimi non avevano la possibilità di fare altrettanto. A me sembra invece che sia un insulto peggiore insinuare che qualcuno abbia potuto comportarsi come fecero gli europei del XVI o del XVII secolo — spopolare vaste regioni delle Ande o del Messico centrale per portare milioni di persone a morire nelle miniere, rapire una porzione significativa della popolazione africana per farla morire di lavoro nelle piantagioni di canna da zucchero — a meno che non si abbiano prove concrete di una loro conaturata disposizione al genocidio. In realtà esistono numerosi casi di società che si sono trovate in condizione di compiere misfatti simili su scala mondiale — ad esempio la dinastia Ming del XV secolo — ma che poi non sono arrivate a compierli effettivamente, non tanto perché avessero degli scrupoli, quanto perché non è mai venuto loro in mente di agire così.

Alla fine tutto dipende, curiosamente, dal modo in cui si definisce il capitalismo. Quasi tutti gli autori sopra citati considerano il capitalismo come un'altra realizzazione di cui gli occidentali si attribuiscono con arroganza l'invenzione, e quindi lo definiscono a grandi linee come una faccenda di commercio e strumenti finanziari, proprio come fanno gli stessi capitalisti. Ma io credo che si debba trovare un'altra spiegazione per la disponibilità degli europei a porre il profitto al di sopra di ogni considerazione umana, cosa che li spinse a spopolare intere

regioni del pianeta per mettere sul mercato una gran quantità di argento e di zucchero. Ritengo che questa tensione vada definita in maniera univoca e quindi che sia meglio definire il capitalismo alla maniera dei suoi avversari, che lo vedono fondato su una correlazione tra un sistema salariale e un principio di ricerca continua del profitto come fine in sé. Si può allora sostenere che il capitalismo è stato il risultato della perversione di una normale logica commerciale che si impadronì di un angolo del pianeta in precedenza abbastanza barbaro e che incoraggiò chi lo abitava a impegnarsi in comportamenti deprecabili. Di nuovo, tutto questo non significa necessariamente che dobbiamo essere d'accordo con l'ipotesi che vede nel capitalismo un sistema totalizzante fin dalle sue origini (per cui da allora tutto ciò che è accaduto può essere compreso solo in relazione al capitalismo stesso). È solo un modo per suggerire un asse intorno a cui iniziare a riflettere sulle differenze tra contemporaneità e passato.

Immaginiamo allora che l'Occidente, comunque lo si voglia definire, non sia stato niente di speciale e che non ci sia mai stata una frattura sostanziale nella storia umana. Nessuno può negare l'esistenza di un numero enorme di cambiamenti quantitativi: la quantità di energia consumata, la velocità dei trasporti, il numero di libri prodotti e letti... tutti questi numeri sono cresciuti esponenzialmente. Ma ammettiamo per ipotesi che questi cambiamenti quantitativi di per sé non abbiano necessariamente implicato un cambiamento nella qualità: in questo caso non vivremmo in una società sostanzialmente differente da quella che esisteva prima, in un tempo sostanzialmente diverso, l'esistenza delle industrie o dei microchip non implicherebbe una modifica delle possibilità politiche e sociali nelle loro caratteristiche peculiari. O, per essere più precisi,

l'Occidente può aver introdotto nuove possibilità, ma non avrebbe cancellato le vecchie.

Non è un compito semplice immaginarsi uno scenario come questo. Bisogna andare oltre la miriade di trucchi ed espedienti intellettuali che hanno edificato un muro protettivo attorno alle società «moderne». Farò solo un esempio. Di solito si distingue tra «società basate sulla parentela» e società moderne, che si pensa siano basate su istituzioni impersonali come il mercato o lo Stato. Le società studiate tradizionalmente dagli antropologi possiedono sistemi di parentela. Si organizzano in gruppi di discendenza — lignaggi, clan, segmenti parentali — ovvero un'idea che solitamente si esprime attraverso un linguaggio fisico di comunità di carne, ossa, sangue e pelle. Spesso i sistemi di parentela diventano la base per le disuguaglianze sociali quando alcuni gruppi sono considerati superiori ad altri, come ad esempio nel sistema delle caste; la parentela stabilisce le condizioni per i rapporti sessuali e matrimoniali e il passaggio della proprietà di generazione in generazione.

L'espressione «basata sulla parentela» è usata nella stessa maniera in cui la gente usa il termine «primitivo», ovvero per indicare società esotiche che non sono come le nostre (per questo si pensa di aver bisogno dell'antropologia per studiarle; discipline completamente differenti, come la sociologia o l'economia, servono invece per studiare le società moderne). Ma proprio chi sostiene questo ragionamento dà per scontato che i maggiori problemi sociali della nostra società «moderna» (o «postmoderna»: ai nostri scopi non fa differenza) ruotino intorno alla razza, al ceto e al genere. In altre parole, ruotino proprio intorno alla natura stessa del nostro sistema di parentela.

Che significato ha il fatto che molti considerino il mondo diviso in «razze»? Significa che secondo loro il mondo è diviso in gruppi con un lignaggio comune e una comune origine geografica; che per questa ragione esistono «generi» di persone differenti; che tale differenza è di solito espressa attraverso i linguaggi fisici del sangue e della pelle; che il sistema che ne consegue regola il sesso, il matrimonio, l'eredità della proprietà e pertanto produce e mantiene delle disuguaglianze sociali. Stiamo parlando di qualcosa che assomiglia a un sistema di clan nella sua versione classica, ma esteso su scala planetaria. Si potrebbe obiettare che esistono molti matrimoni misti e si fa anche molto sesso con partner di etnie diverse, ma è un'obiezione prevedibile. Gli studi statistici rivelano che, anche nelle società «tradizionali», come quelle dei Nambikwara o degli Arapesh, almeno il 5-10 per cento dei giovani si sposa con persone che non dovrebbe sposare. Da un punto di vista statistico, è un fenomeno che ha la stessa rilevanza dei matrimoni interrazziali. La classe sociale è un concetto un po' più complicato, dal momento che i gruppi sono meno chiaramente delimitati. Eppure è proprio la parentela che segna la differenza tra una classe dominante e un gruppo di persone a cui è andata bene nella vita: quel che conta è l'abilità di accasare bene i propri figli e passare ai propri discendenti una posizione di vantaggio sugli altri. Certo, la gente si sposa oltre i confini di classe, ma non troppo spesso. Molti americani hanno l'impressione che il loro sia un paese ad alta mobilità di classe, ma se devono fornire esempi di questa mobilità, tutto quello che riescono a trovare è qualche episodica storia di arricchimento. È quasi impossibile trovare un

esempio di un americano che sia nato ricco e sia poi finito senza un soldo in un ospizio statale. Questi casi si spiegano con il fatto, noto a chiunque abbia studiato la storia, che le élite al potere, a meno che non siano poligame, non sono mai state capaci di riprodursi da un punto di vista demografico, e di conseguenza hanno sempre avuto bisogno di recuperare sangue fresco (e se sono poligame, questo fatto diventa un mezzo di mobilità sociale). Le relazioni di genere sono ovviamente il tessuto stesso della parentela.

Che cosa cambierà con l'abbattimento di questi muri?

Io direi molto. Un gran numero di persone ha investito troppe energie per tenerli in piedi. Tra di loro si contano anche alcuni anarchici. Quanto meno negli Stati Uniti, gli anarchici che prendono più sul serio l'antropologia sono i primitivisti, una corrente numericamente piccola, ma che sa farsi sentire, convinta che l'unico modo per riportare l'umanità sulla giusta strada è sbarazzarsi completamente della modernità. Ispirati dal saggio di Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, i primitivisti sostengono l'esistenza di un'epoca in cui non esistevano alienazione e disuguaglianza e chiunque era un cacciatore-raccoglitore anarchico. Secondo loro la vera liberazione può arrivare soltanto abbandonando la «civiltà» e facendo ritorno al Paleolitico superiore, o almeno alla prima Età del ferro. In realtà sappiamo poco della vita nel Paleolitico, a parte quelle cose che possono essere inferite dallo studio di vecchi teschi (ad

esempio, nel Paleolitico gli uomini avevano una dentatura migliore della nostra, ma morivano più frequentemente per ferite traumatiche alla testa). Tuttavia nella più recente documentazione etnografica troviamo una sterminata varietà di situazioni. Ci sono società di cacciatori-raccoglitori con nobili e schiavi e società di agricoltori fiere del loro egualitarismo.

Anche in Amazonia, nel campo di ricerca più battuto da Clastres, si possono trovare alcuni gruppi per cui vale la definizione di anarchici, come i Piaroa, accanto ad altri (come ad esempio i bellicosi Sherente) che appartengono chiaramente a un diverso genere. E queste «società» sono in continua trasformazione e si muovono avanti e indietro attraverso quelli che noi consideriamo stadi differenti dell'evoluzione.

Non penso che si perda qualcosa se si ammette che gli uomini non hanno mai vissuto nel giardino dell'Eden. Buttare giù i muri ci permetterà di mettere a frutto questa storia in una maniera più interessante. Perché è una storia che funziona anche leggendola a rovescio. Non solo le società industriali hanno ancora legami di parentela, ma le società altre hanno movimenti sociali e rivoluzioni. Questo significa, tra le altre cose, che i teorici radicali non devono più passare ore e ore a studiare i soliti duecento anni scarsi di storia rivoluzionaria.

Tra il XVI e il XIX secolo la costa occidentale del Madagascar fu suddivisa in una serie di regni interconnessi sotto la dinastia Maroanetra. I sudditi erano chiamati con il nome collettivo di Sakalava. Nel Madagascar nordoccidentale, in un territorio collinare spopolato e difficilmente accessibile, vive un «gruppo etnico» conosciuto con il nome di Tsimihety. La parola significa alla lettera «coloro che non si tagliano i capelli» e si riferisce

a un'usanza dei Sakalava: quando muore un re, ci si aspetta che i suoi sudditi maschi si taglino i capelli in segno di lutto. I Tsimihety sono quelli che si sono rifiutati di tagliarsi i capelli, rigettando così anche l'autorità della monarchia Sakalava. Ai nostri giorni sono caratterizzati da un'organizzazione sociale e da pratiche fortemente egualitarie. In altre parole, sono gli anarchici del nordovest del Madagascar. Hanno oltretutto mantenuto fino ai nostri giorni una reputazione di maestri della fuga: sotto il dominio coloniale francese i funzionari si erano lamentati perché, dopo aver inviato delle delegazioni per contrattare la mano d'opera necessaria a costruire una strada nei pressi di un villaggio Tsimihety e dopo aver trovato un accordo con alcuni anziani che sembravano disposti a collaborare, tornati una settimana dopo con tutto l'equipaggiamento necessario avevano trovato il villaggio completamente abbandonato. Ogni abitante era andato a trovare un parente in un'altra parte del paese.

Quello che qui mi interessa è il principio di «etnogenesi», come si dice adesso. Ormai i Tsimihety sono considerati un *foko* — un popolo, o un gruppo etnico — ma la loro identità è emersa come progetto politico. Il desiderio di vivere liberi dal dominio Sakalava si è tradotto nel desiderio di vivere in una società libera dalle stigmate della gerarchia, un desiderio che ha intriso tutte le istituzioni sociali, dalle assemblee di villaggio fino ai rituali funerari. Questo desiderio si è istituzionalizzato nello stile di vita di quella comunità, che è stata progressivamente pensata come un «genere» particolare di persone, un gruppo etnico. Dal momento che i membri di questo gruppo avevano la tendenza a sposarsi tra loro, si è cominciato a ritenere che fossero uniti da antenati comuni. È più facile che un fenomeno come questo accada nel Madagascar, dove quasi tutti parlano la stessa lingua, ma dubito che sia un evento così inusuale. La letteratura sul-

l'etnogenesi è abbastanza recente, ma è sempre più evidente che gran parte della storia umana è stata caratterizzata da continui cambiamenti sociali. Non abbiamo a che fare con gruppi immutabili che hanno vissuto per migliaia di anni nei loro territori ancestrali. Piuttosto la realtà ci presenta in continuazione nuovi gruppi che si formano mentre i vecchi gruppi scompaiono. Molti gruppi che adesso sono considerati come tribù, o nazioni, o gruppi etnici, erano originariamente dei progetti collettivi di un qualche tipo. Nel caso dei Tsimihety abbiamo a che fare con un progetto rivoluzionario, rivoluzionario almeno nel senso che ho appena indicato: un rifiuto consapevole di alcune forme del potere politico dominante che ha indotto la gente a ripensare e riorganizzare i rapporti reciproci nella vita quotidiana. Non tutti i progetti sono simili: alcuni sono egualitari, altri promuovono un qualche ideale gerarchico e autoritario. Eppure abbiamo a che fare con qualcosa che si muove lungo le linee di un movimento sociale; sono solo diversi, nell'assenza di volantini, manifesti e assemblee, nei mezzi di comunicazione con cui domandare nuove forme di quella che noi chiameremmo vita politica, sociale ed economica: bisogna lavorare con la scultura (reale o figurata) della carne, con la musica e il rituale, con il cibo, con l'abbigliamento, con la maniera di occuparsi dei morti. Ma nel corso del tempo, e in parte come sua conseguenza, quelli che un tempo erano progetti diventano identità, anche identità prossime al mondo naturale. Attraverso un processo di ossificazione e irrigidimento, i progetti si trasformano in proprietà collettive e verità autoevidenti.

Senza dubbio bisognerebbe inventare una nuova disciplina per comprendere questo fenomeno con preci-

sione. Si tratta di un processo analogo solo in alcuni aspetti alla «routinizzazione del carisma» di Weber, e implica strategie, inversioni, deviazioni delle forze in campo... Quei campi sociali sono in fondo delle arene per il riconoscimento di alcune forme di valore e possono trasformarsi in confini da difendere; la rappresentazione e i mezzi di comunicazione del valore possono diventare dei poteri quasi divini; la creazione scivola nella commemorazione; i resti ossificati dei movimenti liberatori possono trasformarsi, nella stretta degli Stati, in ciò che noi chiameremo «nazionalismo», ovvero possono essere sia delle forme per mobilitare il sostegno alla macchina dello Stato, sia diventare la base di nuovi movimenti sociali che si oppongono a questa stessa macchina.

Mi sembra che qui l'aspetto critico sia costituito dal fatto che questa «mineralizzazione» non funziona solo sui progetti sociali, ma può aggredire anche gli Stati. È un fenomeno che i teorici della lotta sociale hanno raramente compreso nella sua interezza.

Quando l'amministrazione coloniale francese si stabilì nel Madagascar cominciò a dividere debitamente la popolazione in «tribù»: Merina, Betsileo, Bara, Sakalava, Vezo, Tsimihety, etc. Date le scarse differenze linguistiche, è stato facile identificare i principi su cui si fondavano quelle divisioni. Alcuni sono di ordine politico. I Sakalava erano conosciuti come sudditi della dinastia Maroantsetra (che edificò almeno tre regni lungo la costa occidentale del Madagascar); i Tsimihety erano quelli che avevano rifiutato di sottomettersi; con il termine «Merina» si indicavano quei popoli dell'altopiano che un tempo erano uniti dalla fedeltà a un re chiamato Andriampoinimerina; si usava il termine Betsileo per identificare collettivamente i sudditi di altri regni della parte più meridio-

nale dell'altopiano, ben presto conquistati dai Merina. Alcuni nomi hanno invece a che fare con il territorio di un popolo o con la sua base di sussistenza: i Tanala sono un «popolo della foresta» della costa orientale; sulla costa occidentale, i Mikea sono cacciatori-raccoglitori, mentre i Vezo sono un popolo di pescatori. Ma anche qui si incontrano alcune caratteristiche politiche: i Vezo, pur vivendo a fianco delle monarchie Sakalava, erano riusciti a mantenere la loro indipendenza al pari dei Tsimihety perché, come vuole la leggenda, ogni volta che venivano a sapere dell'arrivo dei rappresentanti reali, salivano tutti a bordo delle loro canoe e aspettavano al largo fino a quando gli emissari del re non se ne erano andati. I villaggi di pescatori che soccombevano di fronte all'autorità diventavano Sakalava e non si chiamavano più Vezo.

I Merina, i Sakalava e i Betsileo sono di gran lunga i più numerosi. Quindi molti malgasci non si definiscono sulla base delle loro idee politiche, ma sulle idee politiche dei loro antenati degli anni tra il 1775 e il 1800. È interessante quello che è successo a queste identità con la scomparsa dei regni. In tal senso i Merina e i Betsileo sembrano rappresentare due possibilità agli antipodi.

Molti di questi antichi regni erano poco più che sistemi di estorsione istituzionalizzati; pertanto la gente comune partecipava alla politica reale solo attraverso il lavoro rituale: ad esempio, si assegnava di solito a ogni clan un particolare ruolo onorifico nella costruzione dei palazzi e delle tombe dei sovrani. Nel regno Merina si abusò talmente di questo sistema che era già quasi completamente screditato all'arrivo dei francesi e il governo reale era identificato, come ho già detto, con la schiavitù e il lavoro forzato. Di conseguenza i «Merina» adesso esistono solo sulla carta. Non si sente mai nessuno che parli di se stesso utilizzando quel termine nelle zone rurali, a parte forse nei compiti che sono obbligati a scrivere a scuola. Il caso dei Sakalava è diverso. L'identità Sakalava è ancora viva sulla costa occidentale e continua a indicare i seguaci della dinastia Maroantsetra. Ma negli ultimi centocinquanta anni la devozione dei Sakalava si è indirizzata verso quei membri della dinastia ormai morti. Nessuno

si cura dei sovrani viventi, ma le tombe degli antichi re sono ristrutturate e imbiancate di continuo con grandi progetti d'opera comunitaria, e si pensa che essere un Sakalava significhi proprio questo. I re defunti fanno ancora conoscere la loro volontà attraverso medium, che di solito sono donne anziane di discendenza popolare.

Sembra che anche in altre parti del Madagascar nessuno riconosca pienamente l'autorità dei re fintanto che sono vivi. Quindi il caso dei Sakalava non è poi così straordinario, ma rivela una maniera caratteristica di evitare gli effetti diretti del potere: se non è possibile allontanarsi dal suo sentiero, come fanno i Vezo e i Tsimihety, si può sempre provare — per così dire — a fossilizzarlo. Nel caso dei Sakalava l'ossificazione dello Stato è quasi letterale: i re che sono ancora venerati hanno l'aspetto di reliquie reali, non sono altro che ossa e denti, letteralmente. E questo modo di pensare è probabilmente molto più diffuso di quanto si possa pensare.

Kajsia Eckholm, ad esempio, ha sostenuto di recente un'ipotesi intrigante, secondo la quale il potere sovrano divino di cui ha scritto James Frazer in *Il ramo d'oro* — in cui i sovrani erano vincolati da innumerevoli tabù e rituali (non toccare la terra, non vedere il sole...) — non sarebbe stata una forma arcaica della sovranità, come si potrebbe pensare, ma una forma molto recente. Eckholm fa l'esempio della monarchia congolese, che all'arrivo dei portoghesi nel XV secolo non era molto più ritualizzata della monarchia spagnola o portoghese. Esisteva un cerimoniale di corte, ma niente che andasse nella direzione di un'attività di governo. Fu solo in seguito, quando il regno collassò nella guerra civile e si divise in frammenti sempre più piccoli, che i suoi governanti si trasforma-

rono in figure sacre. Prima esistevano rituali elaborati e una molteplicità di restrizioni, al punto che si può leggere di «sovrani» che venivano confinati in piccoli edifici, o letteralmente castrati al momento dell'ascesa al trono. Di conseguenza i re governavano assai poco e molti BaKongo erano di fatto passati a un sistema di autogoverno, sebbene turbolento e in preda al traffico degli schiavi.

Tutto questo ha una sua importanza ai nostri giorni? Io direi proprio di sì. Gli intellettuali dell'Autonomia in Italia hanno sviluppato negli ultimi vent'anni una teoria dell'«esodo» rivoluzionario, come lo definiscono loro, ispirato in gran parte da alcune condizioni tipiche dello scenario italiano — il vasto rifiuto del lavoro industriale tra le giovani generazioni, l'emergere di numerosi squat e centri sociali occupati in diverse città italiane... Sembra che l'Italia abbia funzionato da laboratorio per i movimenti sociali degli anni a venire, anticipando tendenze che cominciano adesso a svilupparsi su scala planetaria.

La teoria dell'esodo sostiene che la maniera più efficace per opporsi al capitalismo e allo Stato liberale non è lo scontro diretto, ma ciò che Paolo Virno ha definito la «ritirata impegnata», ovvero la diserzione in massa di chi desidera creare nuove forme comunitarie. La documentazione storica conferma l'ipotesi che le forme più fortunate di resistenza popolare abbiano assunto proprio questa forma. Non hanno sfidato il potere a testa bassa (così di solito ci si fa ammazzare, oppure si diventa una variante, forse anche peggiore, del potere che al principio si voleva sfidare), ma hanno utilizzato alcune strategie per sfuggire alla stretta del potere, come

la fuga, la diserzione, la fondazione di nuove comunità. Uno storico dell'Autonomia, Yann Moulier Boutang, ha addirittura sostenuto che la storia del capitalismo coincide con la serie di tentativi volti a risolvere il problema della mobilità dei lavoratori — da cui la continua elaborazione di istituzioni come l'apprendistato, la schiavitù, il sistema dei *coolies* [lavoratori presi in appalto da paesi esteri, N.d.T.], il lavoro interinale, il ricorso a mano d'opera straniera, le innumerevoli forme di controllo alle frontiere — dal momento che se il sistema davvero si avvicinasse all'immagine ideale di se stesso, con i lavoratori liberi di trovare un ingaggio e licenziarsi quando e dove vogliono, l'intero sistema collaserebbe. È proprio per questo motivo che una delle rivendicazioni più coerenti degli autonomi italiani e degli anarchici nordamericani è sempre stata quella della libertà globale di movimento, la «vera globalizzazione», la distruzione delle frontiere, l'esplosione generale dei muri.

La distruzione concettuale dei muri che ho proposto in queste pagine ci permette non solo di confermare l'importanza della fuga dal sistema, ma ci fornisce anche un interessante modello di funzionamento delle forme alternative di azione rivoluzionaria. È una storia che ancora non è stata scritta, ma disponiamo di alcune intuizioni. La più interessante è quella di Peter Lamborn Wilson, che ha scritto alcuni saggi che comprendono delle riflessioni sul collasso delle culture indiane di Hopewell e del Mississippi, nella zona orientale del Nord America. Erano società dominate da una élite sacerdotale, con strutture sociali basate su un sistema di casta e sacrifici umani. Scomparvero misteriosamente e furono sostituite da società molto più egualitarie

di orticoltori e cacciatori-raccoglitori. Peter Lamborn Wilson suggerisce, in modo molto stimolante, che la nota identificazione dei nativi americani con la natura possa non essere stata una reazione ai valori europei, bensì una possibilità dialettica interna alle loro stesse società, da cui si erano consapevolmente allontanati. Wilson continua ripercorrendo la defezione dei coloni di Jamestown, un gruppo di servitori abbandonati dai loro nobili patroni nella prima colonia nordamericana in Virginia, che a quanto pare finirono per farsi indiani; e infine parla di una serie sterminata di «utopie pirate», con rinnegati britannici che si allevano a corsari musulmani o trovavano rifugio nelle comunità indigene da Hispaniola al Madagascar. Erano repubbliche «trazziali» nascoste, fondate ai margini degli avamposti europei da schiavi in fuga, da Antinomiani e da membri di altre oasi libertarie poco conosciute, disperse sul continente prima della comparsa degli Shaker, dei fourieristi e di altre «comunità volontarie».

Molte di queste piccole utopie erano ancora più marginali di quanto fossero i Vezo e i Tsimihety nel Madagascar, e alla fine furono tutte ingoiate dal potere statale. Questo ci porta a un altro problema: in assenza di una politica di scontro diretto, come neutralizzare l'apparato statale? Senza dubbio alcuni Stati e alcune élite cadranno a corpo morto a causa del proprio peso. Talvolta è già successo, ma è difficile immaginare uno scenario in cui questo collasso interessasse tutti gli Stati. Tuttavia i Sakalava e i BaKongo possono fornirci alcuni utili consigli. Ciò che non si può distruggere si può però deviare, bloccare, e può essere privato gradualmente della propria forza — il che significa,

nel caso degli Stati, privarli della loro capacità di incutere terrore. Cosa implica questo ai nostri giorni? Non è così evidente. Forse gli attuali apparati statali saranno ridotti gradualmente alle sole dimensioni di facciata, una volta privati della loro forza da sopra e da sotto, vale a dire sia dalla crescita di organizzazioni internazionali, sia dal decentramento a forme regionali e locali di autogestione. Forse il governo da spettacolo mediatico si trasformerà in spettacolo puro e semplice (qualcosa sulla falsariga di quanto affermava Paul Lafargue, genero di Marx, originario delle Indie occidentali e autore di *Il diritto all'ozio*, secondo il quale i politici avrebbero rivestito anche dopo la rivoluzione un'utile funzione sociale nell'industria dell'intrattenimento). Verosimilmente non possiamo anticipare quello che accadrà, ma non ci sono dubbi che qualcosa sia già in corso. Gli Stati neoliberali si spostano verso nuove forme di feudalesimo e concentrano le loro bocche di fuoco a difesa delle cittadelle residenziali fortificate, mentre si aprono spazi insurrezionali di cui nessuno era finora al corrente. I coltivatori di riso Merina descritti poche pagine fa avevano compreso ciò che rimane oscuro agli aspiranti rivoluzionari: che ci sono momenti in cui forse la cosa più stupida che uno possa fare è quella di innalzare una bandiera rossa o nera e lanciare proclami di sfida. A volte la cosa più intelligente è limitarsi a fingere che niente sia cambiato, concedere ai funzionari che rappresentano lo Stato di conservare la loro dignità, di quando in quando passare addirittura dai loro uffici per riempire qualche modulo, e per il resto ignorarli.

Principi di una scienza inesistente

Lasciatemi ora tracciare i contorni di alcune aree teoriche che un'antropologia anarchica potrebbe esplorare.

1) UNA TEORIA DELLO STATO

Gli Stati hanno un carattere peculiarmente duale. Sono al tempo stesso forme di saccheggio e di estorsione istituzionalizzata, e progetti utopici. Il primo aspetto riflette ovviamente il modo in cui gli Stati sono esperiti nella realtà dei fatti da qualsiasi comunità che mantenga un certo livello di autonomia; il secondo riflette l'immagine di sé che gli Stati proiettano nella documentazione scritta.

Per taluni versi lo Stato rappresenta «la totalità dell'immaginario» per eccellenza, e la confusione implicita nelle teorie sullo Stato rimanda a questa loro incapacità (o assenza di volontà) di rendere palese tale aspetto. Lo Stato era nella maggior parte dei casi nient'altro che un ideale, un modo per immaginare una gestione dell'ordine sociale, un modello di controllo insomma. Per questa ragione le prime opere conosciute di teoria sociale — che fossero prodotte in Persia, in Cina o nell'antica Grecia — erano sempre concepite come teorie dell'arte del governo. Questo ha prodotto due effetti disastrosi. Innanzi tutto ha fornito una cattiva reputazione al pensiero utopico (la parola «utopia» richiama infatti in prima istanza l'immagine di una città ideale, costruita con una perfetta geometria, un'immagine a quanto pare originariamente connessa con l'accampamento militare del sovrano: uno spazio geometrico che è emanazione di una singola volontà individuale, di una fantasia di controllo totale). Tutto questo ha conseguenze politiche a dir poco tremende. Il secondo effetto prodotto è la corrispondenza, data per scontata, tra lo Stato da una parte e l'ordine sociale o addirittura la società dall'altra. In altre parole tendiamo a prendere sul serio le pretese paranoiche e ambiziose dei gover-

nanti del pianeta, dando per scontata la corrispondenza, quanto meno a grandi linee, tra i progetti cosmologici che sognano di realizzare e la realtà dei fatti. Bisogna poi considerare che probabilmente pretese come queste erano valide solo nel giardino del monarca, mentre i sudditi dovevano ogni giorno avere a che fare con i funzionari del governo, che ai loro occhi erano probabilmente dei razziatori.

Un'efficace teoria statale dovrà allora iniziare a distinguere tra gli ideali cruciali per i governanti (qualunque essi siano, dal bisogno di rafforzare la disciplina militare all'abilità di fornire una perfetta rappresentazione teatrale di uno stile di vita raffinato che servirà di ispirazione ad altri, fino alla necessità di rifornire incessantemente le divinità di cuori umani per evitare l'avvento dell'apocalisse...) e i meccanismi di governo, senza dare per scontata la loro corrispondenza (può darsi che ci sia, ma questo va dimostrato empiricamente). Ad esempio: gran parte della mitologia dell'«Occidente» risale alla descrizione di Erodoto di uno scontro epocale tra l'impero persiano, fondato su un ideale di obbedienza e potere assoluto, e le città greche di Atene e Sparta, fondate su ideali di autonomia civica, libertà e uguaglianza. Idee come queste, rappresentate in maniera vivida nella poesia di Eschilo o nella storiografia di Erodoto, sono senz'altro importanti: senza di loro forse non si può comprendere la storia dell'Occidente. Ma quell'immagine tanto vivida ha abbagliato gli storici, incapaci di vedere una realtà più evidente: l'impero achemenide, quali che fossero i suoi ideali, aveva la mano morbida nel controllo quotidiano delle vite dei suoi sudditi a paragone con il livello di controllo esercitato dagli ateniesi sui loro schiavi o dagli spartani sulla maggioranza della popolazione della Laconia ridotta alla condizione di iloti. Per la gente comune la vera faccia della realtà era il rovescio esatto dell'immagine ideale dei governanti.

Una delle più sorprendenti scoperte dell'antropologia evolutivista è stata che è perfettamente possibile l'esistenza di sovrani, di nobili e di tutto un cerimoniale monarchico,

anche in assenza di uno Stato nel senso tecnico del termine. Questo dovrebbe interessare particolarmente quei filosofi politici che versano così tanto inchiostro sulle teorie della «sovranità». Infatti, secondo questa ipotesi, non solo molti sovrani non erano capi di Stato, ma il termine tecnico da loro preferito viene in realtà costruito su un ideale quasi irrealizzabile, come se il potere monarchico potesse tradurre le proprie ambizioni cosmologiche nell'effettivo controllo burocratico di una popolazione e di un territorio. (Qualcosa di simile accadde nell'Europa occidentale del XVI e XVII secolo. Ma non appena cominciò a evolversi il potere sovrano di un singolo soggetto, questo fu presto rimpiazzato dalla sovranità di un'entità fittizia detta «popolo» che consentì alla burocrazia di appropriarsene completamente). Per quanto mi risulta, i filosofi politici su questo ragionamento non hanno finora obiettato nulla, forse a causa di un'estrema povertà in ambito terminologico. Gli antropologi evolucionisti invece si riferiscono a quei regni che mancano di una burocrazia coercitiva pienamente sviluppata definiti con il termine di *chiefdoms* [dominio dei capi, N.d.T.], una parola che fa venire in mente Geronimo o Toro Seduto, più che re Salomone, Luigi il Santo o l'Imperatore Giallo. Ovviamente il quadro teorico evolucionista dà per scontato che quelle strutture anticipino immediatamente la nascita dello Stato, e non possano essere un'alternativa allo Stato stesso, o qualcosa in cui lo Stato possa trasformarsi in seguito. Fare chiarezza su questi problemi sarebbe un progetto di portata storica.

2) UNA TEORIA DELLE ENTITÀ POLITICHE NON STATALI

Questo implica ri-analizzare lo Stato in quanto relazione tra un immaginario utopico e una realtà disordinata, costituita da fughe ed evasioni, con élite accaparratrici e un meccanismo di regolazione e controllo. Il che mette in evidenza l'urgenza di un altro progetto, basato sulla seguente domanda: se molte entità politiche che abbiamo l'abitudine di considerare Stati, almeno nel senso weberiano del termine, non fossero affatto

tali, allora cosa potrebbero essere? e quali sarebbero le possibilità politiche di una tale implicazione?

In certo modo sorprende l'assenza di una letteratura su queste tematiche. Credo che sia un altro indice della difficoltà di pensare al di fuori del quadro di riferimento statale. Un caso esemplare: una delle richieste più coerenti degli attivisti no-global è stata l'abolizione delle frontiere. Come a dire: se dobbiamo essere globalizzati, facciamolo fino in fondo ed eliminiamo i confini nazionali. Lasciamo che la gente vada e venga come vuole e viva là dove più desidera. Questa rivendicazione viene spesso espressa nei termini di una cittadinanza globale, che però solleva subito delle obiezioni: un appello per una «cittadinanza globale» significa richiedere in qualche maniera uno Stato globale? Vorremmo veramente una cosa del genere? Allora il problema diventa il seguente: come teorizzare un concetto di cittadinanza non statale? Appare come un ossimoro forse insormontabile, ma se lo consideriamo da un punto di vista storico le difficoltà sembrano risolversi. La moderna nozione occidentale di cittadinanza e di libertà politiche viene fatta generalmente discendere da due tradizioni, una che trova la sua origine nell'Atene classica e l'altra che deriva principalmente dall'Inghilterra medievale (risalendo all'affermazione del privilegio aristocratico contro la corona nella Magna Carta, poi alla *Petition of Rights*, etc., e infine all'estensione di questi diritti al resto della popolazione). In realtà non c'è un accordo tra gli storici sul fatto che l'Atene dell'Età classica e l'Inghilterra medievale fossero degli Stati in senso pieno, proprio per il fatto che erano così ben riconosciuti in un caso i diritti del cittadino e nell'altro quelli dell'aristocrazia. È difficile pensare ad Atene come a uno Stato, con il monopolio della forza nelle mani dell'apparato statale, quando si considera che l'apparato minimo del governo funzionava interamente grazie al lavoro di schiavi posseduti in maniera collettiva dal complesso dei cittadini. In particolare le forze di polizia ateniesi erano formate da arcieri sciiti fatti arrivare da quelle che oggi sono la Russia e l'Ucraina, e si

può intuire la loro posizione giuridica dal fatto che, per la legge ateniese, la testimonianza di uno schiavo non era ammissibile come prova in un tribunale, a meno che non fosse ottenuta sotto tortura.

Allora come chiamare queste entità? *Chiefdom*? Dominio del capo? Si potrebbe descrivere in maniera plausibile re Giovanni come un *chief*, un capo, nel senso tecnico dell'antropologia evolucionista, ma l'uso di questo termine riferito a Pericle risulta assurdo. E neanche si può continuare a chiamare l'antica Atene una «città-stato», se non era affatto uno Stato. Sembra che non disponiamo degli strumenti intellettuali adeguati per parlare di realtà come queste. Lo stesso vale per la tipologia di Stati, o di entità para-statali, delle epoche più recenti: lo storico Spruyt ha sostenuto che nei secoli XVI e XVII lo Stato-nazione con un proprio territorio ben definito non era certo l'unica scelta. C'erano altre possibilità — le città-stato italiane, che erano veramente Stati; la Lega anseatica dei centri mercantili confederati, che implicava un concetto di sovranità completamente differente — che non riuscirono ad affermarsi, almeno nell'immediato, ma che erano nondimeno effettivamente praticabili. Io stesso ho sostenuto che una ragione per cui lo Stato-nazione con base territoriale si è affermato va cercata nel tentativo delle élite occidentali, in questo primo stadio della globalizzazione, di modellarsi sull'esempio della Cina, l'unico Stato dell'epoca che sembrava realmente adattarsi al loro ideale di popolazione uniforme (fonte, in termini confuciani, della sovranità, creatrice di una letteratura popolare, soggetta a un codice uniforme di leggi, amministrata da burocrati scelti per le loro capacità e formati in quella stessa letteratura popolare...). Con l'attuale crisi degli Stati-nazione e il rapido sviluppo di istituzioni internazionali, l'assenza di un simile corpo teorico sta approfondendo la crisi in atto. Quanto a quelle istituzioni internazionali, non sono propriamente Stati, ma per molti aspetti sono sgradevoli quanto gli Stati, e si contrappongono agli sforzi di creare altre istituzioni internazionali capaci di fare le stesse cose, ma in modo meno odioso.

3) ANCORA UN'ALTRA TEORIA DEL CAPITALISMO

Sono restio a parlarne, ma è necessario per contrastare gli innumerevoli tentativi di naturalizzare il capitalismo, condotti da chi, riducendo tutto a una faccenda di strategia commerciale, sostiene che il capitalismo è antico quanto i Sumeri. Abbiamo bisogno di un'efficace teoria della storia del lavoro salariato e di altre relazioni affini. Molte persone sciupano le ore della loro giornata non certo nelle attività di acquisto e vendita, ma per svolgere un lavoro salariato, ed è questo a renderle infelici (non a caso gli IWW [anarcosindacalisti nordamericani, N.d.T.] non dicevano di essere «anticapitalisti», nonostante lo fossero davvero, ma andavano dritti al cuore del problema sostenendo di essere «contro il sistema salariale»). I primi contratti di lavoro salariato di cui è rimasta documentazione si presentano come contratti d'affitto di schiavi. Che dire di un modello capitalista che prende le mosse da questi presupposti? L'antropologo Jonathan Friedman sostiene che l'antica schiavitù era solo una versione anteriore del capitalismo, ma si può sostenere facilmente — molto più facilmente — che il moderno capitalismo è solo una nuova versione della schiavitù. Non ci sono persone che ci vendono o ci danno in affitto: siamo noi stessi a farlo. Ma l'affare rimane sostanzialmente lo stesso.

4) POTERE/IGNORANZA O POTERE/STUPIDITÀ

Gli studiosi dell'accademia apprezzano la tesi di Michel Foucault sulla coincidenza tra conoscenza e potere e sostengono che la forza bruta non è più il principale fattore di controllo sociale. Apprezzano questo ragionamento perché è adulatorio: la formula perfetta per gente a cui piace pensare di essere politicamente radicale, anche se tutto quello che fa è scrivere saggi che saranno letti da una manciata di persone della cerchia istituzionale. Ovviamente se uno di questi accademici, avendo dimenticato la propria tessera d'identificazione, insistesse comunque a entrare in una biblioteca universitaria per consultare qualche volume di Foucault, allora si renderebbe conto che la forza bruta non è tanto lontana come ama pensare:

si ritroverebbe buttato fuori dai locali da un uomo con un grosso bastone, appositamente addestrato a colpire la gente.

In realtà il nostro mondo è pervaso dalla minaccia di un uomo con un bastone in mano. Molte persone hanno rinunciato alla possibilità di attraversare le barriere e le linee di confine segnate da quest'uomo, di modo da non dover pensare alla sua esistenza. Se vedete una donna affamata distante pochi metri da un bel mucchio di cibo — e questo capita quotidianamente a chi vive in città — c'è una palese ragione per cui non potete prendere un po' di questo cibo per darlo alla donna: arriverà un uomo con un grosso bastone e molto probabilmente vi colpirà. Al contrario gli anarchici amano sempre ricordare la sua esistenza. Ad esempio, gli abitanti della comunità occupata di Christiania, in Danimarca, mettono spesso in scena un rituale natalizio: vestiti da Babbo Natale prendono i giocattoli dai grandi magazzini e li distribuiscono per strada ai bambini, forse solo perché la gente possa apprezzare l'immagine dei poliziotti che buttano a terra Babbo Natale e strappano via i giocattoli dalle mani dei bambini in lacrime.

Una tale focalizzazione apre la strada a una teoria del potere correlata non con la conoscenza, ma con l'ignoranza e la stupidità. Perché la violenza — soprattutto la violenza strutturale, quando tutto il potere sta da una parte sola — genera ignoranza. Se uno ha il potere di colpire le persone sulla testa ogni volta che ne ha voglia, non è necessario che si sforzi di capire qual è il parere delle vittime riguardo a ciò che sta succedendo, e infatti il problema non si pone. Una maniera infallibile per semplificare gli accordi sociali, per ignorare il gioco complesso delle prospettive, dei desideri, delle passioni e della mutua comprensione, ovvero l'essenza dell'esistenza umana, è quella di creare una legge e minacciare di colpire tutti quelli che la infrangono. Per questo la violenza è l'arma preferita dagli stupidi: è l'unica forma di stupidità a cui è quasi impossibile ribattere con una risposta intelligente. Ed è ovviamente anche la base dello Stato.

Contrariamente a quanto si crede, non sono le burocrazie

a generare la stupidità. Queste si limitano a mettere in atto modalità in grado di gestire le situazioni che sono già intrinsecamente stupide, perché si basano fundamentalmente sull'arbitrarietà della forza.

In ultima analisi questo ci condurrà a una teoria della relazione tra violenza e immaginario. Perché la gente in basso (le vittime della violenza strutturale) si chiede sempre come vivono quelli in alto (i beneficiari della violenza strutturale), e non capita quasi mai il contrario? Dato che gli uomini sono creature solidali, questo tende a diventare uno dei capisaldi di ogni sistema di disuguaglianza — gli oppressi si preoccupano dei loro oppressori più di quanto questi ultimi facciano nei loro confronti — e sembra essere esso stesso un effetto della violenza strutturale.

5) UN'ECOLOGIA DELLE ASSOCIAZIONI VOLONTARIE

In quali e quante forme esistono? Come si sviluppano? Da dove proviene lo strano concetto di «società per azioni»?

6) UNA TEORIA DELLA FELICITÀ POLITICA

Propongo l'urgenza di una teoria della felicità politica piuttosto che limitarsi a elaborare una teoria sulle ragioni per cui molte persone ai nostri giorni non l'hanno mai conosciuta. Sarebbe più semplice.

7) GERARCHIA

Una teoria per spiegare come le strutture gerarchiche, seguendo la loro logica, creano necessariamente la loro controimmagine, ovvero la loro stessa negazione.

8) SOFFERENZA E PIACERE: LA PRIVATIZZAZIONE DEL DESIDERIO

Gli anarchici, gli autonomi, i situazionisti e altri gruppi della nuova corrente rivoluzionaria danno per scontato che la vecchia genia di rivoluzionari arcigni, determinati e votati al sacrificio, abituati a vedere il mondo solo attraverso le lenti della sofferenza, può produrre solo altra sofferenza. Almeno questo è

quanto è successo in passato, e da qui deriva l'importanza attribuita al piacere, alla baldoria carnevalesca, alla creazione di «zone temporaneamente autonome» dove si possa vivere come se fossimo già liberi. L'ideale della «festa della resistenza», con la sua musica folle e i grandi pupazzi, è un ritorno consapevole al mondo del tardo Medioevo, con i giganti e i dragoni costruiti in vimini, con i balli intorno all'albero e la danza moresca; quello stesso mondo che i puritani precursori dello «spirito capitalista» odiavano al punto da arrivare a distruggerlo. La storia del capitalismo è passata dall'attacco alle forme conviviali e collettive di consumo alla diffusione di forme di consumo altamente individualizzate, private, addirittura segrete: un processo di privatizzazione del desiderio. (D'altronde, disponendo di tutta quella gente che dedicava il proprio tempo alla produzione di beni invece che a fare festa, dovevano pur inventarsi un modo per vendere tutte quelle merci). Un problema teoretico: come riconciliare tutto questo con l'inquietante intuizione di Slavoj Žižek, secondo il quale se si desidera fomentare l'odio etnico, il modo più semplice è concentrarsi sulle modalità strane e perverse con cui gli altri provano piacere. Se invece si vogliono mettere in risalto le affinità tra i popoli, il modo più semplice è evidenziare come anche gli altri soffrano.

9) UNA O PIÙ TEORIE DELL'ALIENAZIONE

Ecco la domanda che fa saltare il banco: quali sono le dimensioni di una «esperienza non alienata»? In quali forme potrebbe essere catalogata o considerata? Un'antropologia anarchica degna di questo nome dovrebbe dedicare un'attenzione particolare al problema, perché è questo che vogliono sapere i punk, gli hippy e gli attivisti di ogni colore quando rivolgono il proprio interesse verso l'antropologia. Gli antropologi sono così spaventati dall'idea di fornire un resoconto romantico delle società studiate che arrivano al punto di rifiutarsi di offrire risposte. Ma così non lasciano alla gente altra possibilità se non quella di cadere nelle mani di chi diffonde una visione romantica della realtà. È il caso di un

primitivista come Zerzan che, nel tentativo di eliminare ciò che ci separa da un'esperienza pura e immediata, finisce per eliminare praticamente tutto. La sua opera, che sta conoscendo un buon successo, finisce per condannare l'esistenza stessa del linguaggio, della matematica, del tempo, della musica e di ogni forma di arte e rappresentazione, tutte escluse in quanto forme di alienazione. Si rimane quindi con una sorta di impossibile ideale evolucionista: l'unico essere umano assolutamente non alienato non sarebbe neanche un umano, bensì una scimmia perfetta, vissuta circa centomila anni fa, tutt'uno con la natura selvaggia, capace di comunicare con i suoi simili attraverso un legame telepatico per noi inimmaginabile. Una vera rivoluzione potrebbe realizzarsi solo con un ritorno a quello stadio. Come sia possibile che i seguaci di idee simili possano impegnarsi in azioni politiche effettive (e nella mia esperienza posso dire che molti di loro sono enormemente capaci) è di per sé un'affascinante questione sociologica. Ma qui si impone la necessità di un'analisi alternativa dell'alienazione.

Potremmo iniziare con una sorta di sociologia delle micro-utopie, controparte di una tipologia delle forme dell'alienazione, delle forme alienate e non alienate delle azioni. Se smettiamo di considerare le forme di azione solo in base alla funzione che hanno nel riprodurre dislivelli di potere più estesi e totalitari, allora riusciremo a vedere che relazioni sociali anarchiche e forme di azione non alienata già esistono intorno a noi. E questo ha una valenza critica, perché ci mostra che l'anarchismo è già adesso, ed è sempre stato, una delle principali basi per l'interazione umana. Ci autogestiamo e pratichiamo il mutuo appoggio da sempre. L'abbiamo sempre fatto. Ci dedichiamo anche alla creatività artistica, che a uno scrupoloso esame rivelerebbe come le esperienze meno alienate comprendano un elemento di quello che Marx avrebbe chiamato feticismo. E c'è un bisogno urgente di elaborare una teoria del genere se si accetta l'ipotesi, da me sostenuta di frequente, che la tensione rivoluzionaria implica sempre un'alleanza tacita tra i meno alienati e i più oppressi.

Domanda: Quanti elettori servono per cambiare una lampadina?

Risposta: Nessuno, perché gli elettori non cambiano niente.

Ovviamente non esiste un unico programma anarchico — né mai potrebbe esistere — ma può essere utile terminare questo saggio fornendo al lettore qualche idea sulle attuali direzioni di pensiero e di organizzazione.

(I) La globalizzazione e l'eliminazione delle disuguaglianze tra Nord e Sud

Come ho già accennato, il «movimento antiglobalizzazione» è sempre più anarchico nelle sue fonti di ispirazione. La posizione anarchica sulla globalizzazione è di per sé evidente nella lunga durata: la scomparsa degli Stati-nazione significherebbe l'eliminazione dei confini nazionali. È questa la vera globalizzazione, tutto il resto è solo

un inganno. Ma nel frattempo si possono avanzare alcune proposte concrete per migliorare subito la situazione, senza ricorrere ad approcci statalisti e protezionisti.

Ecco un esempio: durante le proteste contro il World Economic Forum — una scampagnata di magnati d'industria, politici e addetti alle pubbliche relazioni, preoccupati solo di rinsaldare i propri legami e scolarsi cocktail al Waldorf Astoria, fingendo di discutere la maniera migliore per alleviare la povertà del pianeta — ero stato invitato a un dibattito radiofonico insieme a uno dei loro rappresentanti. In quell'occasione avevo stilato un programma in tre punti che avrebbe potuto affrontare il problema in modo accurato (ma poi l'incarico passò, come spesso capita, a un altro attivista):

- immediata cancellazione del debito internazionale (non sarebbe male neanche la cancellazione dei debiti personali, ma questo è un altro problema);
- immediata cancellazione di tutti i brevetti e degli altri diritti di proprietà intellettuale connessi alla tecnologia dopo un anno di validità;
- eliminazione di ogni restrizione alla libertà di spostamento e di residenza su scala mondiale.

Fatto questo, le cose andrebbero poi avanti da sole. Nel momento in cui un abitante della Tanzania o del Laos non avrà più problemi legali per andare a vivere a Minneapolis o a Rotterdam, i governi dei paesi ricchi e potenti faranno di tutto per assicurarsi che la gente della Tanzania o del Laos preferisca starsene a casa propria.

Il fatto è che, a dispetto di una retorica martellante sulle «problematiche complesse e spinose» (che giustifica-

no costose ricerche da parte di esperti strapagati), il programma anarchico potrebbe verosimilmente risolverle in cinque o sei anni. Voi direte: ma queste richieste sono assolutamente irrealistiche! Giusto. Ma perché non sono realistiche? Soprattutto perché quei tipi ricchi che si incontrano al Waldorf non le sosterrebbero mai. Per questo noi diciamo che sono loro a rappresentare il problema.

(2) La lotta contro il lavoro

La lotta contro il lavoro è sempre stata fondamentale per la mobilitazione anarchica. Non sto parlando della lotta per migliori condizioni sul posto di lavoro o per salari più alti, ma della lotta per eliminare completamente il lavoro in quanto relazione di dominio. Da qui deriva lo slogan dell'rwf: «contro il sistema salariale». Si tratta ovviamente di un obiettivo a lungo termine. Sulla breve distanza, quello che non può essere eliminato può almeno essere ridotto. Tra il XIX e il XX secolo i Wobblies [militanti del sindacato rww, N.d.T.] e altri anarchici giocarono un ruolo di rilievo nella vittoria operaia della settimana di cinque giorni e della giornata lavorativa di otto ore.

Adesso, dopo quasi un secolo, i governi delle democrazie sociali dell'Europa occidentale stanno riducendo ancora una volta la settimana lavorativa. Sono cambiamenti trascurabili (da quaranta a trentacinque ore lavorative settimanali), ma negli Stati Uniti neanche si prova a discutere una proposta del genere. Si pensa invece di eliminare la paga differenziata per il lavoro straordinario,

nonostante gli americani lavorino più di qualsiasi altro popolo al mondo, inclusi i giapponesi. Così sono riapparsi i Wobblies, con quello che negli anni Venti avrebbe dovuto essere il passo successivo del programma: la settimana di sedici ore (quattro ore al giorno per quattro giorni). A prima vista anche questo non è un programma realistico, sembra addirittura folle. Ma qualcuno ha provato a farne uno studio di fattibilità? Dopotutto, è stato dimostrato che una considerevole porzione delle ore lavorate in America servono a compensare i problemi creati dal fatto che gli americani lavorano troppo (pensiamo ai fattorini notturni per la consegna di pizze a domicilio, ai lava-cani, a quelle donne che gestiscono asili notturni per i figli delle donne che lavorano di notte per prendersi cura dei figli delle donne imprenditrici... senza parlare delle innumerevoli ore che gli specialisti dedicano alla cura dei danni emotivi e fisici causati dall'eccesso di lavoro: le patologie, i suicidi, i divorzi, i crolli nervosi letali, i farmaci per sedare i bambini...).

Allora, quali lavori sono veramente necessari?

Bene, tanto per cominciare siamo tutti d'accordo che ci sono un mucchio di lavori che potrebbero scomparire con grande vantaggio di tutti. Pensiamo a chi fa telemarketing, ai fabbricanti di veicoli SUV, o agli avvocati delle grandi aziende. Potremmo anche eliminare completamente l'industria della pubblicità e delle pubbliche relazioni, licenziare tutti i politici e i loro staff, eliminare chiunque abbia a che fare anche remotamente con le HMO [organizzazioni private di assistenza sanitaria, N.d.T.], senza per questo toccare neppure minimamente le funzioni sociali essenziali. L'eliminazione della pubblicità ridurrebbe anche la produzione, il trasporto e la vendita di prodotti

non necessari, mentre ci si ingegnerà a trovare in ambiti più prossimi quanto necessario a soddisfare i veri desideri e bisogni delle persone. L'eliminazione delle disuguaglianze estreme farà sì che non ci sarà più bisogno dei servizi di milioni di individui adesso impiegati come portieri, addetti alla sicurezza privata, guardie carcerarie o membri delle squadre speciali anticrimine, per non parlare poi dei militari. Esperti di finanza, assicuratori e investitori di borsa sono tutti individui sostanzialmente parassitari, ma potrebbero esserci in quei settori alcune funzioni vitali che non possono essere sostituite da un software. Tutto sommato, potremmo scoprire che se identifichiamo il tipo di lavoro veramente necessario per mantenere uno standard di vita confortevole ed ecologicamente sostenibile e ne ridistribuiamo le ore necessarie, allora la piattaforma dei Wobbly potrebbe risultare perfettamente realistica. Soprattutto se teniamo presente che nessuno sarà forzato a smettere di lavorare dopo quattro ore se non ne ha voglia. Molte persone amano il loro lavoro, e non preferirebbero starsene a ozio tutto il giorno (per questo in carcere, quando si vuole punire un prigioniero, gli viene revocato il diritto di lavorare). Può darsi allora che la gente sia disposta a darsi da fare anche di più, una volta eliminati i trattamenti indegni e i giochi sadomasochisti, ineludibile conseguenza di una organizzazione gerarchica. Potrebbe così accadere che nessuno debba lavorare più di quanto realmente desidera.

Nota a margine

Certo, tutto questo presuppone una complessiva riorganizzazione del lavoro, uno scenario quasi «post-rivoluzionario» che, secondo me, è strumento necessario per iniziare a ripensare le

potenzialità che ci stanno davanti in quanto umani (anche se la rivoluzione non prenderà probabilmente una forma tanto apocalittica). Questo ci porta allora a sollevare la domanda che da sempre viene rivolta agli anarchici e agli altri utopisti: chi farà i lavori sporchi? Molto tempo fa Pëtr Kropotkin evidenziò il carattere erroneo di questo ragionamento. Non c'è una ragione particolare per l'esistenza di «lavori sporchi». Se si ripartiscono equamente i compiti spiacevoli, anche gli scienziati e i tecnici di primo livello dovranno farsene carico: pertanto ci si può aspettare la quasi immediata invenzione di cucine autolavabili e di robot addetti all'estrazione mineraria del carbone.

Dico questo a margine, perché in quest'ultima sezione voglio concentrarmi su un terzo punto.

(3) La democrazia

Questo paragrafo può fornire al lettore l'opportunità di riflettere sulla vera natura dell'organizzazione anarchica (o ispirata a ideali anarchici) — così da intuire il profilo del nuovo mondo che sta sorgendo dentro il guscio del vecchio — e indicargli come la prospettiva storico-etnografica che ho cercato di sviluppare in queste pagine — la nostra scienza non ancora esistente — possa dare un contributo alla nascita di quel mondo nuovo.

Il primo ciclo di nuove rivolte globali — che la stampa continua a indicare ancora con la definizione ridicola di «movimento antiglobalizzazione» — è iniziato con le municipalità autonome del Chiapas ed è maturato con le *asambleas barreales* (assemblee di quartiere) di Buenos Aires e di altre città argentine. Non ho spazio per dilungarmi sui dettagli: si comincia con il rifiuto

zapatista di conquistare il potere, sostituito dall'idea di creare un modello di auto-organizzazione democratica capace di influenzare il resto del Messico; si passa alla nascita di una rete internazionale (People's Global Action, o PGA), che lancia un appello per le giornate di protesta contro il WTO (a Seattle), contro il FMI (a Washington, a Praga...) e così via; e infine si arriva al collasso dell'economia argentina e all'incontenibile sollevazione popolare che ancora una volta rifiuta l'idea di sostituire un gruppo di politici con un altro. Fin dall'inizio lo slogan del movimento argentino è stato *que se vayan todos*, che se ne vadano via tutti. Al posto di un nuovo governo hanno creato una vasta rete di organizzazioni alternative, a partire dalle assemblee popolari per la gestione dei quartieri urbani (con l'unica limitazione che i partecipanti di queste assemblee non potevano essere affiliati ad alcun partito politico), per arrivare alle centinaia di fabbriche occupate e gestite dai lavoratori, che hanno portato all'invenzione di un complesso sistema di «baratto» e a fantasiose alternative al sistema monetario per continuare a tenerle in funzione. In breve, una continua variazione sul tema della democrazia diretta.

Tutto questo è accaduto all'insaputa dei mezzi di comunicazione capitalisti, che non hanno afferrato la portata delle grandi mobilitazioni. L'organizzazione di queste azioni era stata pensata come un'illustrazione vivente di un mondo veramente democratico, dai pupazzi di cartapesta fino alla minuziosa organizzazione dei gruppi di affinità e delle assemblee, tutte funzionanti senza una struttura leaderistica e basate sempre sui principi consensuali della democrazia diretta. Era il tipo di democrazia che molta gente avrebbe desiderato (se solo

qualcuno gliela avesse proposta, invece di escluderla in quanto irrealizzabile). Ma ha funzionato, e ha funzionato così bene che i dipartimenti di polizia di una città dopo l'altra erano assolutamente confusi e non sapevano cosa fare. Ovviamente questo era anche dovuto alle tattiche innovative che hanno rimescolato le categorie tradizionali di violenza e non violenza: centinaia di militanti con abiti da elfi che facevano il solletico ai poliziotti con gli spolverini di piume, oppure imbottiti con camere d'aria gonfiabili e altre protezioni di gomma, che rotolavano come l'ometto Michelin sopra le barricate, incapaci di far del male a nessuno, ma anche al sicuro dai manganelli della polizia...

Quando i dimostranti di Seattle urlavano in coro «ecco la faccia della democrazia», volevano essere presi alla lettera. Nella migliore tradizione dell'azione diretta affrontavano un certo tipo di potere, mettendo a nudo i suoi meccanismi; ma cercavano di farlo anche in un modo che dimostrasse il fallimento delle relazioni sociali su cui quel potere si basa. Per questo hanno completamente mancato il bersaglio quelle osservazioni piene di sussiego che volevano il movimento dominato da un gruppo di ragazzini sciocchi privi di una ideologia coerente. La diversità era funzione della forma decentrata di organizzazione, e questa forma di organizzazione era *l'ideologia stessa* del movimento.

La parola chiave del nuovo movimento era «processo», ovvero «processo decisionale», che in Nord America si realizza perlopiù con un processo di costruzione dell'unanimità. Un processo meno ideologico di quanto possa sembrare, perché basato sull'assunto che in ogni efficace processo consensuale non si dovrebbe neanche

provare a convertire gli altri alle proprie prospettive. L'idea di un processo consensuale è quella di permettere a un gruppo di persone di decidere una comune linea di azione. Invece di mettere ai voti le proposte, si preferisce lavorarci sopra, metterle da parte e poi rielaborarle, fintanto che non ci si ritrova con qualcosa che metta tutti d'accordo. Quando si arriva alla fase finale, il momento del vero e proprio «consenso», ci sono due ordini di obiezioni: uno può «mettersi da parte», ovvero dire: «Questo non mi piace e non voglio partecipare, ma non impedirò agli altri di farlo», oppure «fare ostruzione», il che ha l'effetto di un veto. Si può fare ostruzione se si pensa che una proposta possa violare i principi fondamentali o la ragion d'essere del gruppo. La funzione che nella costituzione statunitense è affidata esclusivamente alla Corte suprema, ovvero la facoltà di bloccare quelle decisioni legislative che violano i principi costituzionali, qui viene affidata a chiunque abbia il coraggio di ergersi contro la volontà congiunta del gruppo (e ovviamente esistono modalità per contestare un'ostruzione immotivata). Ci si potrebbe dilungare sui metodi sorprendentemente sofisticati che sono stati elaborati perché tutto questo possa funzionare; sulle forme di consenso articolato necessarie ai gruppi più vasti; sulla maniera in cui il consenso rafforza il principio di decentramento garantendo che certe proposte non siano avanzate di fronte a gruppi troppo numerosi, a meno che non sia necessario; dei mezzi per assicurare la parità tra i sessi e risolvere i conflitti... Si tratta di una forma di democrazia diretta che è molto diversa dall'immagine che di solito associamo a questo termine, o almeno dal senso utilizzato di solito dagli

anarchici americani ed europei delle scorse generazioni, o utilizzato ancora nelle *asambleas* delle città argentine. In Nord America il processo di creazione del consenso trova le sue origini recenti nel movimento femminista, come reazione forte contro lo stile della leadership maschilista espresso dalla Nuova sinistra negli anni Sessanta, odiosamente autocelebratorio. Una parte di questo procedimento era già stato adottato in origine dai quaccheri e da altri gruppi vicini ai quaccheri. A loro volta i quaccheri sostengono di essersi ispirati ai costumi degli indiani d'America. In effetti molte assemblee popolari di tutto il mondo si comportano in maniera simile anche adesso: dalle comunità Tzeltal, Tzotzil e Tojolobal del Chiapas fino ai *fokon'olona* del Madagascar. Dopo aver vissuto per due anni nel Madagascar restai molto colpito la prima volta che partecipai a un incontro del Direct Action Network, perché tutto mi sembrava familiare, con l'unica differenza che il processo di creazione del consenso nel Direct Action Network era molto più formale ed esplicito. Non poteva essere altrimenti, dato che nel Direct Action Network ognuno si sforzava di arrivare alle decisioni seguendo un metodo, mentre nel Madagascar tutti vi erano abituati sin da quando avevano iniziato a parlare.

Gli antropologi si rendono ben conto che quasi ogni comunità umana prende delle decisioni di gruppo utilizzando una qualche variazione di quello che ho chiamato «processo per la creazione del consenso» — o per meglio dire, qualsiasi comunità che non si ispiri in un modo o nell'altro alla tradizione dell'antica Grecia. La democrazia maggioritaria di rado emerge

in maniera spontanea. E curiosamente nessuno si è mai chiesto perché, a partire dagli stessi antropologi.

Un'ipotesi

In origine la democrazia maggioritaria era sostanzialmente un'istituzione militare. Un pregiudizio tipico della storiografia occidentale vede questo tipo di democrazia come la democrazia *tout court*. Si dice solitamente che la democrazia ha le sue origini nell'antica Atene e che sarebbe, come la scienza e la filosofia, un'invenzione greca. Non è molto chiaro il significato di una tale asserzione. Dobbiamo presumere che prima degli ateniesi non fosse mai venuto in mente a nessuno di raccogliere tutti i membri della propria comunità per esprimere delle decisioni comuni garantendo a tutti uguale possibilità di parola? Ritenerlo appare ridicolo. È chiaro che ci sono state molte società egualitarie nella storia — società molto più egualitarie di Atene esistite prima del 500 a.c. — che ovviamente seguivano dei procedimenti per raggiungere delle decisioni su questioni di comune interesse. Ma si dà sempre per scontato che questi procedimenti, qualunque siano stati, non potevano essere «democratici» in senso proprio.

D'altronde anche studiosi con credenziali radicali impeccabili, fautori della democrazia diretta, si sono arrampicati sugli specchi nel tentativo di giustificare una teoria del genere. Le comunità egualitarie non occidentali si basano sulla parentela, ha sostenuto Murray Bookchin (perché, forse l'antica Grecia non si basava sulla parentela? Ovviamente l'*agorà* ateniese non si basava strettamente sulla parentela, ma questo si può dire anche della *fokon'olona* malgascia o della *seka* balinese. E allora?). Cornelius Castoriadis ha scritto: «Alcuni potrebbero parlare della democrazia irochese o berbera, ma è un uso improprio del termine. Si tratta di società primitive convinte che l'ordine sociale sia stato consegnato loro dagli dèi o dagli spiriti, e non che sia stato autoistituito dagli uomini, come ad Atene». (Davvero? Ma in realtà la «Lega degli Irochesi» era

un'organizzazione sorta da un negoziato, un accordo comune maturato in tempi storici e soggetto a costante negoziazione). Argomentazioni come queste non reggono per il semplice fatto che non sono affatto argomentazioni bensì asserzioni gratuite.

La vera ragione della riluttanza degli intellettuali a considerare come «democratica» un'assemblea di un villaggio sulawezi o tallensi — a parte il razzismo puro e semplice, insieme al rifiuto degli occidentali di ammettere di aver ammazzato in relativa impunità qualcuno che era al livello di un Pericle — è il fatto che non votano. Ora, questo è indubbiamente un fatto interessante. Perché non lo fanno? Se accettiamo l'idea che alzare le mani o mettere tutti quelli d'accordo con una proposta su un lato della piazza e tutti quelli contrari sul lato opposto non sono concetti così sofisticati che è stato necessario aspettare un qualche genio dell'antichità per essere «inventati», allora perché sono utilizzati tanto raramente? Di nuovo, ci troviamo di fronte a un rifiuto esplicito. Più volte, da un capo all'altro del pianeta, dall'Australia alla Siberia, le comunità egualitarie hanno preferito adottare un qualche modello di processo consensuale. Perché? Propongo questa spiegazione: in una piccola comunità basata su rapporti diretti è molto più facile immaginare cosa vuole la maggior parte dei membri di una comunità piuttosto che trovare il modo per convincere chi è contrario ad adeguarsi. Prendere decisioni consensuali è tipico di quelle società in cui non c'è modo di costringere una minoranza a essere d'accordo con le decisioni della maggioranza, vuoi perché non esiste uno Stato con il monopolio della forza coercitiva, vuoi perché lo Stato non ha niente a che fare con le decisioni prese a livello locale. Se non c'è modo di costringere chi dissente al rispetto delle decisioni della maggioranza, allora l'ultima cosa da fare è esprimere un voto: un confronto pubblico in cui qualcuno sarebbe visto come perdente. Votare rappresenterebbe in quel caso il modo più sicuro per garantire umiliazioni, risentimento, odio, e infine la distruzione stessa della comunità. Quello che sembra un difficile e laborioso processo di creazione del consenso è in real-

tà un lungo processo per assicurarsi che nessuno se ne vada con l'idea che il suo punto di vista sia stato totalmente ignorato. Potremmo così dire che la democrazia maggioritaria può emergere solo quando due fattori coincidono:

1. l'idea che le persone debbano avere uguale voce in capitolo nelle decisioni di gruppo;
2. l'esistenza di un apparato coercitivo capace di far osservare quelle decisioni.

La presenza di entrambe queste condizioni si è verificata sporadicamente nella storia dell'umanità. Laddove esistevano società egualitarie, era di solito considerato sbagliato imporre una coercizione sistematica. Laddove esisteva un apparato coercitivo, chi deteneva le leve del comando non si preoccupava certo di rispettare la volontà popolare.

Non dimentichiamo che l'antica Grecia è stata una delle società più competitive della storia. Era una società che cercava di portare tutto sul piano della competizione sportiva, dall'atletica alla filosofia, fino alla tragedia e altro ancora. Non deve sorprendere troppo che abbiano trasformato in una competizione pubblica anche il processo decisionale politico, ed è significativo che le decisioni fossero prese sotto lo sguardo della plebe in armi. Aristotele osserva, nella sua *Politica*, che la costituzione di una città-stato greca dipendeva dell'arma principale del suo esercito: se questa era la cavalleria, l'ordinamento sarebbe stato aristocratico, perché i cavalli erano costosi. Se prevaleva una fanteria di opliti, si sarebbe formata una oligarchia, perché non tutti potevano permettersi l'armatura e l'addestramento militare. Se la sua forza si basava sulla marina o sulla fanteria leggera, allora ci si poteva aspettare una democrazia, perché tutti potevano vogare o usare una fionda. In altre parole, se un uomo è armato, allora la sua opinione verrà presa in considerazione. Il funzionamento di questa logica è esemplificato nell'*Anabasi* di Senofonte, dove si racconta la storia

di un esercito di mercenari i quali all'improvviso si ritrovano dispersi e senza capi nel mezzo della Persia. Eleggono nuovi ufficiali e poi indicano una votazione collettiva per decidere la prossima mossa. In un caso del genere, anche con una maggioranza di 40 voti su 60, l'equilibrio delle forze è evidente, come è evidente quello che potrebbe accadere nel caso si arrivasse a uno scontro violento. Ogni voto è davvero una conquista.

Le legioni romane erano democratiche alla stessa maniera, e forse era proprio questa la ragione per cui non avevano il diritto di entrare a Roma. Quando Machiavelli riportò in auge la nozione di repubblica democratica all'alba dell'era cosiddetta «moderna», tornò immediatamente al concetto di plebe armata. Questo può a sua volta spiegare il senso stesso della parola «democrazia», che sembra sia stata coniata con una connotazione denigratoria dai suoi altezzosi nemici: alla lettera significa la «forza», o addirittura la «violenza» del popolo. *Kratos*, e non *archos*. L'élite che ha coniato il termine ha sempre considerato la democrazia nient'altro che un tumulto popolare, il governo della marmaglia... e la loro alternativa era la sottomissione permanente del popolo a una minoranza. Ironia della sorte, quando riuscivano a sopprimere la democrazia — un fatto non inusuale — l'unico modo per conoscere la volontà popolare era proprio attraverso le rivolte, una pratica quasi istituzionalizzata nella Roma imperiale e nell'Inghilterra del XVIII secolo.

Con questo non s'intende dire che le democrazie dirette — come erano praticate ad esempio nelle città medievali e nei *town meetings* [assemblee cittadine, N.d.T.] del New England — non consistessero in procedure dignitose e di solito ben ordinate, in cui si potrebbe sospettare, di nuovo, una qualche ricerca del consenso. Ma era ancora questo sottofondo militare a permettere agli autori dei *Federalist Papers*, come a tutti gli altri letterati dell'epoca, di dare per scontato che ciò che loro chiamavano «democrazia» — pensando in particolare alla democrazia diretta — era per sua natura la forma di governo più instabile e tumultuosa, capace di mettere a repentaglio i

diritti delle minoranze (in specifico della minoranza che avevano in mente loro, ovvero quella dei ricchi). La parola «democrazia» si è trasformata radicalmente quando ha incorporato i principi della rappresentanza, e solo allora è stata riabilitata agli occhi dei teorici politici benpensanti assumendo il significato che ha ancor oggi. Anche la parola «rappresentanza» ha una storia curiosa perché, come osserva Cornelius Castoriadis, si riferiva in origine ai rappresentanti del popolo davanti al re, di fatto degli ambasciatori interni, e non tanto a gente che tenesse davvero in mano le leve del potere.

In certo senso gli anarchici sono d'accordo con quei teorici politici di destra convinti che «l'America non sia una democrazia, ma una repubblica». Solo che per gli anarchici questo è un problema: *vorrebbero che fosse* una democrazia, anche se sempre più persone si sono rese conto che la tradizionale critica elitaria alla democrazia diretta maggioritaria non è poi così priva di fondamento.

Ho già messo in evidenza che tutti i sistemi sono in qualche modo in conflitto con se stessi. Quelli che non vogliono istituire un apparato coercitivo per far rispettare le decisioni prese, devono sviluppare procedure per creare e mantenere il consenso sociale (almeno nel senso basilare di dare a chi è scontento la sensazione di avere scelto liberamente di condividere una decisione sgradita). Come ovvio risultato la guerra interna viene proiettata verso l'esterno in ricorrenti battaglie notturne in forme di violenza fantasmatica. La democrazia diretta maggioritaria è esposta alla continua minaccia di rendere esplicite queste linee di forza, e per tale ragione tende a essere piuttosto instabile. O più precisamente: se si mantiene, questo accade perché le sue forme istituzionali (la città medievale, il *town council* del New England, i refe-

rendum, i sondaggi Gallup...) sono quasi sempre collocate all'interno di una cornice di governo più ampia in cui le élite dominanti usano quella stessa instabilità per giustificare il loro monopolio della violenza. La minaccia dell'instabilità diventa alla fine una scusa per una forma di «democrazia» così minima da ridursi al fatto che le élite dominanti devono di tanto in tanto consultarsi con il «pubblico» — in contesti attentamente studiati, riempiti di tornei privi di senso — per ristabilire il loro diritto a continuare a prendere le decisioni al posto della gente.

È una trappola. Sballottata tra questi due poli, la gente non riesce neanche a pensare alla possibilità di gestire la propria esistenza senza l'aiuto dei «rappresentanti». Per questo il nuovo movimento globale ha iniziato a reinventare il significato stesso della parola democrazia. Ancora una volta bisogna accettare che «noi» — l'«Occidente» (qualsiasi cosa voglia dire), il «mondo moderno», o comunque ci si voglia definire — non siamo così speciali come amiamo credere; che non siamo i soli ad aver praticato la democrazia; che in realtà, più che disseminare la democrazia nel pianeta, i governi «occidentali» si sono insinuati nelle vite di quei popoli che hanno praticato per migliaia di anni la democrazia, dicendo loro di piantarla con le loro abitudini.

È incoraggiante che questi nuovi movimenti ispirati all'anarchismo proponano una nuova forma di internazionalismo. Il vecchio internazionalismo comunista aveva alcuni ideali molto belli, ma dal punto di vista organizzativo tutto scorreva in una sola direzione, e in definitiva per i regimi non europei (o estranei al colonialismo europeo) si è trasformato in un pretesto per apprendere lo stile dell'organizzazione occidentale:

strutture di partito, assemblee plenarie, gerarchie burocratiche, polizia segreta... Ma ora questa seconda corrente di internazionalismo, che potremmo chiamare globalizzazione anarchica, ha preso decisamente un'altra direzione. Non è solo un processo di creazione del consenso: l'idea dell'azione diretta di massa non violenta si è sviluppata originariamente in Sudafrica e in India; l'attuale modello a rete è stato prima proposto dai ribelli del Chiapas; e anche la nozione di gruppi di affinità è arrivata dalla Spagna e dall'America Latina. In tale contesto, i risultati e le tecniche dell'etnografia possono risultare molto utili, ammesso che gli antropologi — superata la loro (comprensibile) esitazione, frutto di una squallida storia coloniale — la smettano di starci seduti sopra nell'intento di coprire questo segreto colpevole (che peraltro appartiene a loro e non ad altri) e lo riconoscano come un bene comune dell'umanità.

ANTROPOLOGIA (qui l'autore, con un po' di riluttanza, sputa nel piatto in cui mangia)

La domanda finale — che ammetto di aver tentato finora di eludere — è questa: perché gli antropologi non hanno ancora prodotto un'antropologia anarchica? Ho già detto per quali ragioni ritengo che gli accademici generalmente non abbiano avuto grandi affinità con l'anarchismo. Ma mi sono anche dilungato sulle inclinazioni radicali dell'antropologia agli inizi del xx secolo, che viceversa ha spesso dimostrato una forte affinità con le idee anarchiche, affinità poi svanita nel corso del tempo. La cosa è alquanto strana. Tutto sommato gli antropologi sono l'unico gruppo di studiosi che sanno qualcosa delle società prive di Stato contemporanee; molti di loro hanno effettivamente vissuto in quegli angoli del pianeta in cui gli Stati hanno smesso di funzionare o si sono temporaneamente ritirati, mentre la gente si è messa a gestire i propri affari in maniera autonoma. Quanto meno gli antropologi si rendono ben conto della falsità dei luoghi comuni relativi all'assenza dello Stato («...ma la gente si ammazzerebbe vicendevolmente!»).

Perché allora questa distanza tra anarchismo e antropologia?

Le ragioni non mancano. Alcune sono abbastanza comprensibili. Se l'anarchismo è sostanzialmente un'etica pratica, la riflessione sulla pratica antropologica mette a

nudo alcune spiacevoli realtà, soprattutto se si guarda all'esperienza sul campo dell'antropologia — che è quello che gli antropologi cercano di fare quando diventano riflessivi. La disciplina come la conosciamo oggi è il risultato di orribili piani di conquista, della colonizzazione, di sterminii di massa... un po' come la maggior parte delle moderne discipline accademiche, incluse la geografia e la botanica, per non parlare della matematica, della linguistica o della robotica, ma dato che il lavoro antropologico implica un contatto personale con le proprie vittime, l'antropologia, al contrario di altre discipline, si è macerata nei dubbi. Le conseguenze sono state alquanto paradossali: la riflessione antropologica sulle proprie colpe ha avuto più che altro l'effetto di fornire a persone estranee all'antropologia, e troppo occupate per apprendere qualcosa sul 90 per cento dell'esperienza umana, un paio di comode formule (sui soliti luoghi comuni del proiettare il senso di Alterità sul colonizzato) grazie alle quali si sentono moralmente superiori.

Ma le conseguenze sono state paradossali anche per gli stessi antropologi. Infatti, benché questi ultimi siano seduti su un immenso archivio di esperienze umane, di esperimenti politici e sociali perlopiù sconosciuti, questo patrimonio di etnografia comparata è visto come qualcosa di vergognoso. Come ho già detto, viene considerato non tanto come un'eredità comune dell'umanità, bensì come il nostro piccolo segreto da tenere nascosto. Il che è anche conveniente, almeno fintanto che il potere accademico continuerà a rivendicare diritti di proprietà sul sapere, garantendosi che gli altri non vi abbiano accesso, perché questo piccolo segreto è pur sempre il nostro, non è qualcosa che dobbiamo condividere con qualcuno.

Ma c'è di più. Per molti aspetti l'antropologia sembra una disciplina spaventata dal proprio potenziale. Ad esempio, è l'unica disciplina che si trova nella posizione di proporre delle generalizzazioni sull'umanità nel suo complesso, dal momento che è l'unica disciplina che prende in considerazione l'intera umanità e che ha familiarità con i casi anomali («Tutte le società praticano il matrimonio, no?». «Beh, dipende da come si definisce il matrimonio. Tra i Nayar...»). Eppure l'antropologia oggi si rifiuta di fare generalizzazioni. Non penso che si possa spiegare questo atteggiamento solo come una comprensibile risposta alla tendenza conservatrice di costruire grandi narrazioni a proposito della natura umana (per poi giustificare alcune istituzioni sociali ben determinate e di solito particolarmente sgradevoli come lo stupro, la guerra, il capitalismo), nonostante questo abbia sicuramente giocato un suo ruolo. Anche le dimensioni del campo disciplinare rivestono una loro importanza. Chi ha veramente i mezzi, nell'analizzare nozioni come il desiderio, l'immaginazione, il sé o la sovranità, di prendere in considerazione qualsiasi tesi sostenuta sull'argomento da pensatori cinesi, indiani o islamici, per non parlare delle visioni cosmologiche presenti in centinaia di società oceaniche o tra i nativi americani? Sarebbe un compito di una vastità sconcertante. Di conseguenza gli antropologi non producono più ampie generalizzazioni teoretiche, ma si dedicano allo studio di filosofi europei che di solito non hanno alcun problema a discutere di desiderio, immaginazione, sé o sovranità, come se questi concetti fossero stati inventati da Platone o Aristotele, poi sviluppati da Kant o De Sade, e non fossero mai stati discussi in

maniera significativa al di fuori delle tradizioni dell'élite letteraria europea o nordamericana.

Un tempo in campo teoretico le parole chiave degli antropologi erano rappresentate da termini come «mana», «totem» o «tabù», mentre adesso la terminologia *à la page* deriva dal latino o dal greco, di solito attraverso il francese o più raramente il tedesco.

Insomma, gli antropologi dovrebbero essere nella posizione migliore per fornire un'arena intellettuale aperta a ogni tipo di dibattito su scala globale, sia su questioni politiche sia di altro tipo, ma si scontrano con una innata riluttanza a muoversi su progetti del genere.

Poi c'è la questione della politica. Molti antropologi scrivono come se la loro opera avesse un evidente significato politico, con connotazioni che ambiscono a una radicalità più o meno di sinistra. Ma quali sono questi contenuti politici? È sempre più difficile dirlo. Gli antropologi provano a essere anticapitalisti? Certo è difficile trovarne uno entusiasta del capitalismo. Molti hanno l'abitudine di descrivere la nostra epoca come «tardocapitalismo», quasi che a dichiararlo in una fase terminale bastasse ad affrettarne la scomparsa. Ma è difficile farsi venire in mente un antropologo che abbia fatto delle proposte alternative al capitalismo. Gli antropologi sono comunque *liberal*? Molti non possono pronunciare questa parola senza uno sbuffo pieno di disprezzo. Che cosa sono allora? Per quanto riesca a capire, l'unico vero impegno alla base della disciplina è un evidente populismo. Se non altro, non siamo certo dalla parte dell'élite, o di chi ambisce a rivestire un ruolo egemonico. Siamo dalla parte degli esclusi. Ma dal momento che in pratica molti antropologi fanno parte

del sistema (sempre più globalizzato) delle università, o in alternativa si ritrovano a lavorare come consulenti di mercato o su progetti delle Nazioni Unite — impieghi interni all'apparato stesso del dominio — tutto questo si riduce a una dichiarazione rituale (e costante) di ribellione contro quell'élite globale di cui noi stessi, in quanto accademici, costituiamo evidentemente una parte (anche se marginale).

Ma questo populismo come si manifesta nella pratica? Significa soprattutto dimostrare che la gente che stiamo studiando, gli esclusi, stanno resistendo con successo a una qualche forma di potere o di influenza globalizzante che viene loro imposta dall'alto. È questo ciò di cui parlano gli antropologi quando il discorso cade sulla globalizzazione — cosa che ai nostri giorni capita subito in qualsiasi campo di studi. Che si tratti di pubblicità, di soap-opera, di disciplina del lavoro, di leggi imposte dallo Stato, o di qualsiasi altra cosa possa schiacciare, manipolare o omologare un popolo, si vuole sempre dimostrare che questa gente non viene ingannata, schiacciata o standardizzata, e che anzi si sta appropriando in maniera creativa (o sta reinterprestando) ciò che viene loro buttato addosso mettendo in atto strategie imprevedibili. In parte questo è vero. Non intendo certo negare l'importanza di contrastare la convinzione popolare (molto diffusa) secondo la quale nel momento in cui la gente del Bhutan o gli Irian Jaya sono esposti a MTV [canale televisivo dedicato alla musica, N.d.T.], la loro civiltà è sostanzialmente distrutta. Quello che trovo fastidioso è la maniera in cui questa logica vada di pari passo con quella del capitalismo globale. Tutto sommato, anche le agenzie pubblicitarie non pretendono di imporre niente al pub-

blico. In quest'epoca di segmentazione del mercato, la loro pretesa è piuttosto di fornire un materiale di cui il pubblico può appropriarsi in maniera eccentrica e imprevedibile. La retorica del «consumo creativo» può essere considerata la vera e propria ideologia del nuovo mercato globale. Un mondo in cui ogni comportamento umano può essere classificato sotto una di queste forme: produzione, scambio, consumo. Si dà per scontato che alla base dello scambio esista la propensione umana verso la ricerca razionale del profitto, valida per tutti, mentre il consumo diventa una maniera per affermare la propria identità (quanto alla produzione, se possibile, non la si analizza affatto). Siamo tutti uguali nella sala contrattazioni; è quello che facciamo a casa con le merci acquistate che ci rende differenti. Abbiamo talmente interiorizzato questa logica mercantile che, per fare un esempio, se una donna di Trinidad si mette addosso un abito stravagante e se ne va a ballare, gli antropologi prenderanno automaticamente per scontato che ciò che lei sta facendo può essere considerato una forma di «consumo» (e non invece un modo di divertirsi o di mettersi in mostra), come se la cosa più importante della sua uscita notturna sia il fatto di comprarsi un paio di drink. Forse gli antropologi ritengono che indossare un capo di abbigliamento sia un po' come bere, o forse non si preoccupano troppo di queste cose e presuppongono che qualsiasi attività che non sia lavorativa, sia di per sé una forma di consumo, perché implica la presenza di prodotti lavorati. Il punto di vista dell'antropologo e quello del direttore di marketing quasi coincidono.

Lo stesso vale sul piano politico. Lauren Leve ha recentemente lanciato un allarme: se non fanno

attenzione, gli antropologi rischiano di diventare un'altra rotella nell'ingranaggio della «macchina identitaria» globale, un apparato ideologico-istituzionale di dimensioni planetarie. Negli ultimi dieci anni questo apparato ha già avvisato gli abitanti della Terra (o almeno la loro classe dirigente) che, ormai terminati i dibattiti sulla natura delle possibilità economiche e politiche, l'unico modo per lanciare una richiesta politica è rivendicare una qualche identità di gruppo, stabilendo in anticipo la natura di questa identità (ovvero: le identità di gruppo non servono a fare paragoni tra un gruppo e un altro, ma si basano sulla maniera in cui ogni gruppo si mette in relazione con la propria storia, e in questo senso non c'è differenza sostanziale tra gruppi e individui...). Siamo arrivati al punto che in paesi come il Nepal anche i buddhisti Theravada sono costretti a impegnarsi in politiche identitarie, uno spettacolo piuttosto sorprendente dato che basano le loro pretese identitarie sull'aderenza a una filosofia universalista che sostiene il carattere illusorio dell'identità.

Molti anni fa un antropologo francese, Gerard Althabe, scrisse un libro sul Madagascar intitolato *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Il titolo è d'effetto e penso che potrebbe applicarsi a quello che si ritrova in molti saggi antropologici. In quello che Paul Gilroy chiama «il mondo ultrasviluppato» le «identità» vengono perlopiù imposte alla gente. Negli Stati Uniti molte identità sono il prodotto di disuguaglianze e oppressioni durature: chi viene definito come «nero» non può dimenticare l'esistenza di questa etichetta in nessun momento della propria esistenza. La definizione che offre di se stesso non ha alcun significato per il banchiere che gli rifiuterà un

prestito, o per il poliziotto che lo arresterà per essere andato nel quartiere sbagliato, o per il dottore che, in caso di una ferita a un arto, raccomanderà l'amputazione senza troppa esitazione. Qualsiasi tentativo di inventare o plasmare il proprio sé, da parte di gruppi o individui, deve essere collocato all'interno di questo costrittivo insieme di vincoli (l'unico cambiamento efficace per trasformare il modo di pensare di chi ha il privilegio di essere definito «bianco» arriverebbe forse dall'eliminazione della categoria stessa di «bianco»). Non si può avere un'idea di come la gente definirebbe se stessa in Nord America se dovesse scomparire il razzismo istituzionale, se ognuno fosse veramente libero di definire se stesso secondo i propri desideri. Non ha molto senso speculare adesso sopra questi argomenti: il punto è come creare una situazione in cui sia possibile affrontare queste tematiche.

È questo che intendo quando parlo di «liberazione dell'immaginario». È veramente difficile prefigurare come sarebbe vivere in un mondo in cui ognuno avesse realmente il potere di decidere, su un piano individuale e collettivo, a quale comunità appartenere, quale identità preferire. Creare un mondo simile sarebbe enormemente difficile: dovrebbe cambiare tutto, senza contare l'opposizione violenta e caparbia di chi al momento ottiene benefici dalle forme esistenti della società. Più facile è invece scrivere come se già fossimo liberi di creare queste identità (il che ci lascia liberi da problemi intricati e spinosi come chiedersi fino a che punto il proprio lavoro faccia parte di quella macchina identitaria). Cosa che non le rende più vere, proprio come parlare di «tardocapitalismo» non porta immanca-

bilmente al collasso industriale, né favorisce la rivoluzione sociale.

Un esempio

Nel caso non fosse chiaro quello che sto dicendo, lasciatemi per un attimo ritornare ai ribelli zapatisti del Chiapas e alla loro rivolta del 1994, che si dice abbia lanciato il movimento antiglobalizzazione. Gli zapatisti sono animati in gran parte dalle comunità Maya di lingua Tzeltal, Tzotzil e Tojolobal che si erano stabilite nella selva Lacandona. Si tratta di alcune tra le comunità più povere e sfruttate del Messico. Gli zapatisti non si definiscono anarchici, e tanto meno autonomi, ma rappresentano un filone indipendente all'interno di una più vasta tradizione. A dire il vero, stanno cercando di rivoluzionare le strategie rivoluzionarie abbandonando qualsiasi idea di un partito avanguardista impegnato nella conquista dello Stato, battendosi invece per creare delle oasi libere che servano come modelli di autogestione autonoma, dando luogo a una generale riorganizzazione della società messicana in una rete complessa di gruppi autogestiti intrecciati gli uni con gli altri, che possano iniziare a discutere come reinventare la società politica. Ci sono state, a quanto pare, alcune differenze di opinione all'interno del movimento zapatista sulle forme della pratica democratica che si desiderava diffondere.

La base di lingua Maya ha spinto con decisione per una forma di processo consensuale già presente nelle loro tradizioni comunitarie, riformulata adesso con un carattere più radicalmente egualitario, mentre alcuni elementi della leadership di lingua spagnola erano scettici sulla possibilità di applicare queste forme indigene su scala nazionale. Ma alla fine hanno dovuto adeguarsi alla visione di coloro che «comandano obbedendo», secondo l'adagio zapatista.

Un altro evento straordinario è stato ciò che è accaduto quando si è diffusa per il mondo la notizia della ribellione zapatista. Qui si vede come funziona la «macchina identitaria» di

Leve. Non sono stati considerati come una banda di ribelli con un'idea di trasformazione democratica radicale: sono stati immediatamente definiti come un gruppo di indios Maya che chiedevano l'autonomia indigena. I mass media internazionali li hanno dipinti sotto questa foggia, e questo è ciò che importa per le organizzazioni umanitarie, per i burocrati messicani, per gli osservatori dei diritti umani, per le Nazioni Unite. Con il passare del tempo, gli zapatisti — la cui strategia fin dagli inizi si proponeva l'obiettivo di ottenere alleanze nella comunità internazionale — sono stati sempre più costretti a giocare la carta dell'indigenismo, tranne quando avevano a che fare con i propri alleati più impegnati.

Questa strategia non è stata del tutto inefficace. Dopo dieci anni, l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale è ancora là, senza quasi avere sparato un colpo, forse solo perché, almeno per il momento, hanno minimizzato il ruolo dell'aggettivo «nazionale». Voglio solo mettere in evidenza quanto sia stata paternalistica la reazione internazionale alla rivolta zapatista — o meglio, senza eufemismi, quanto sia stata razzista. Perché gli zapatisti proponevano di iniziare quell'opera che gran parte della retorica sull'«identità» in realtà ignora: cercare di comprendere quali forme di organizzazione, quali procedimenti d'azione e quali forme di decisione servirebbero a creare un mondo in cui la gente e le comunità siano realmente libere di decidere che tipo di gente e di comunità desiderano essere. E cosa gli è stato risposto? Che in realtà, dal momento che sono Maya, non hanno probabilmente niente da dire al mondo sui processi attraverso i quali si costruisce l'identità, o sulla natura delle possibilità politiche. Come Maya, l'unica possibile dichiarazione politica che potevano fare di fronte ai non-Maya doveva riferirsi esclusivamente alla loro identità Maya. Potevano difendere il loro diritto a continuare a essere Maya. Potevano domandare il riconoscimento in quanto Maya. Ma per un Maya sarebbe stato inconcepibile dire qualcosa al resto del mondo che non fosse nient'altro che una semplice dichiarazione sulla propria natura di Maya.

Ma chi ha ascoltato davvero le loro parole? Tanti giovani anarchici europei e nordamericani, che hanno subito iniziato a mettere sotto assedio i summit di quella élite globale con cui gli antropologi mantengono un'alleanza tanto scomoda e spiacevole.

Gli anarchici hanno avuto ragione. E io penso che gli antropologi dovrebbero fare causa comune con loro. Abbiamo a portata di mano degli strumenti che possono essere di enorme importanza per la libertà umana. Iniziamo ad assumercene la responsabilità.

12	Giovedì	22G
11	Mercoledì	21M
10	Martedì	20M
9	Lunedì	19L
8	Domenica	18D
		17S
		16V
		15G
		14M

elèuthera | caienna

Queste pagine raccolgono pensieri, tesi e ipotesi *in progress* che si propongono di delineare l'abbozzo di una teoria radicale che ancora non esiste, ma che forse un giorno esisterà.

L'anarchismo, come filosofia politica, è sulla cresta dell'onda un po' dovunque... tranne che nell'accademia. Accademia antropologica compresa. Eppure anarchismo e antropologia (antropologia culturale, beninteso) hanno feconde potenzialità di arricchimento reciproco. Ad esempio nella questione - centrale a entrambi - del potere, dell'autorità, della gerarchia... Questi «frammenti» sono un puzzle di appunti e spunti di riflessione che, pur nella loro deliberata incompiutezza, delineano i tratti essenziali del possibile incontro tra una filosofia politica estrema, che con estrema lucidità decostruisce i meccanismi del dominio sociale, e una disciplina scientifica che ha le molteplici società umane come oggetto di studio.

David Graeber (New York, 1962), antropologo, ha fatto ricerca sul campo in Madagascar, per poi insegnare nelle Università di Chicago, New York e Yale. In quest'ultima è stato professore associato per otto anni prima di essere licenziato nel 2005 senza motivazioni. Ma per ovvii motivi. Negli ultimi anni ha infatti partecipato attivamente a gruppi pacifisti e no-global: a Quebec City è stato colpito alla testa da una pallottola di gomma, a Genova è stato sfiorato da un candelotto lacrimogeno, a Washington è stato fermato durante una protesta contro il Fondo monetario internazionale...

elèuthera | caienna

David Graeber

FRAMMENTI DI ANTROPOLOGIA ANARCHICA

Graeber
FRAMMENTI DI ANTROPOLOGIA ANARCHICA

elèuthera



Bibliote

8

9

10

11

12

9,00 euro

14M

15G

16V

17S

18D

19L

20M

21M

22G