

David Graeber – Cinque estratti da *Frammenti di antropologia anarchica*

1. LA DEMOCRAZIA

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 realtà 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:

- l'idea che le persone debbano avere uguale voce in capitolo nelle decisioni di gruppo;
- 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 che 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 “voti su”, 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 conosciuta con una connotazione denigratoria dai suoi altezzosi nemici: alla lettera significa la «forza», o addirittura la «violenza» del popolo. *Krátos*, e non *arkhós*. 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.

2. SOFFERENZA E PIACERE: LA PRIVATIZZAZIONE DEL DESIDERIO

Gli anarchici, gli autonomi, i situazionisti e gli 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.

3. 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 evoluzionista: 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.

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 fondamentalmente 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 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 spartiacque 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 di così, anche se la fiducia in concetti come questi fornisce un'innegabile forza sociale. Di fatto, l'abitudine a pensare 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 di 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 finanzierà 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 vogliano 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.