

James C. Scott
Elogio dell'anarchismo



elèuthera

titolo originale: *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces
on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*
traduzione dall'inglese di Alberto Prunetti

© 2012 Princeton University Press
© 2014 elèuthera

nuova edizione 2022

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

www.eleuthera.it
eleuthera@eleuthera.it

Indice

Introduzione	7
CAPITOLO PRIMO	
Gli usi del disordine e il «carisma»	31
CAPITOLO SECONDO	
Ordine vernacolare, ordine ufficiale	67
CAPITOLO TERZO	
La produzione di esseri umani	99
CAPITOLO QUARTO	
Due urrà per la piccola borghesia	131
CAPITOLO QUINTO	
In difesa della politica	153
CAPITOLO SESTO	
Particolarità e flusso	189



Un'illuminante e anonima scritta murale: «Diffondi l'anarchia» –
«Non dirmi quello che devo fare».

Introduzione

Le tematiche che affronto in questa opera sono rimaste a lungo in gestazione mentre scrivevo di contadini, conflitti di classe, resistenza, progetti di sviluppo e popolazioni marginali del Sud-Est asiatico. Di tanto in tanto, nel corso degli ultimi tre decenni, mi è capitato di dire qualcosa nel corso di un seminario o di scrivere qualcosa che poi mi ha portato a pensare, con una certa sorpresa: «Ma questo è quello che direbbe un anarchico». In geometria, due punti fanno una linea. Ma quando il terzo, il quarto e anche il quinto punto cadono tutti sulla stessa linea, allora è difficile non fare i conti con una tale coincidenza. Per cui decisi che fosse arrivato il momento di leggere i classici dell'anarchismo e le storie dei movimenti anarchici. Con questa finalità, dedicai un articolato corso universitario al pensiero anarchico, nel tentativo di educare me stesso e comprendere meglio la mia relazione con

l'anarchismo. Il risultato, rimasto nel cassetto per una ventina di anni dopo la fine di quel corso, è ora riunito in queste pagine.

Il mio interesse per la critica anarchica dello Stato nasceva dalla disillusione e dalla frustrazione delle speranze riposte in un cambiamento rivoluzionario. In Nord America questa è stata un'esperienza abbastanza comune per chi si è formato una coscienza politica negli anni Sessanta. Per me e per molti altri, quegli anni sono stati l'apice di una fascinazione verso le guerre contadine di liberazione nazionale. Per un certo periodo sono stato completamente travolto dalla forza di queste possibilità utopiche. Ho seguito con un certo interesse – e, con il senno di poi, con una certa ingenuità – il referendum per l'indipendenza nella Guinea di Ahmed Sékou Touré, le iniziative pan-africaniste del presidente del Ghana Kwame Nkrumah, le prime elezioni in Indonesia, l'indipendenza e le prime elezioni in Birmania, dove ho trascorso un anno, e ovviamente le riforme agrarie nella Cina rivoluzionaria e le elezioni nazionali in India.

Due processi hanno concorso ad alimentare la successiva disillusione: l'indagine storica e gli avvenimenti dell'attualità. A un certo punto mi è apparso lampante, e forse avrei dovuto capirlo prima, che di fatto ogni rivoluzione trionfante finiva per creare uno Stato più potente di quello che aveva rovesciato, uno Stato che sarebbe riuscito a esercitare un controllo più forte su quelle stesse popolazioni che dichiarava di servire, oltretutto appropriandosi di risorse sempre maggiori. Qui, la critica anarchica dell'opera di Karl Marx (e soprattutto di Lenin) risulta profetica. La Rivoluzione francese è finita con la reazione di Termidoro,

che ha poi condotto al giovane e bellicoso Stato napoleonico. In Russia, la Rivoluzione d'Ottobre ha portato alla dittatura leninista del partito d'avanguardia (con la conseguente repressione degli operai e dei marinai in sciopero – il proletariato! – a Kronštadt), alla collettivizzazione forzata e al gulag. L'*Ancien Régime* era certamente segnato da una brutale diseguaglianza feudale, ma i successivi periodi rivoluzionari possono essere letti in maniera altrettanto deprimente. Se si prende in considerazione un arco temporale lungo, si constata come gli ideali popolari che hanno fornito l'energia e il coraggio per la vittoria rivoluzionaria siano poi stati quasi inevitabilmente traditi.

Anche gli eventi occorsi negli ultimi decenni sono stati altrettanto inquietanti, soprattutto se si considera quale sia stato l'impatto delle rivoluzioni contemporanee sulla più consistente classe nella storia del mondo: i contadini. I Viet Minh, al governo nella metà settentrionale del Vietnam dopo gli accordi di Ginevra del 1954, avevano duramente represso una ribellione popolare di piccoli proprietari terrieri e agricoltori in quelle stesse aree che erano state il focolaio storico del radicalismo contadino. In Cina era ormai evidente che il Grande Balzo in Avanti – con cui Mao aveva messo a tacere i suoi critici, forzando milioni di contadini in grandi collettività agricole – stava producendo risultati catastrofici. Gli studiosi e gli esperti di statistica continuano a dividersi sulla stima del tributo in vite umane versato dalla Cina tra il 1958 e il 1962, ma probabilmente la cifra effettiva delle vittime non è stata inferiore ai trentacinque milioni. E se le perdite umane del Grande Balzo in Avanti sono state almeno riconosciute, a completare il quadro delle rivoluzioni

contadine che hanno avuto esiti letali non si può dimenticare la Cambogia dei Khmer Rossi con le sue esecuzioni e le sue morti per inedia.

Non sembrava, però, che il blocco occidentale e le sue politiche da Guerra Fredda fossero in grado di offrire alle nazioni povere un'edificante alternativa al «socialismo reale». Anzi, quei regimi e quegli Stati che governavano in maniera dittatoriale su diseguaglianze schiaccianti diventavano i solidi alleati nella lotta contro il comunismo. Chi ha familiarità con la storia di quel periodo ricorderà che ci fu anche la prima ondata di studi sui modelli di sviluppo e in particolare sulle economie in via di sviluppo. Se le élite rivoluzionarie prefiguravano smisurati progetti di ingegneria sociale caratterizzati da un approccio collettivista, gli esperti di sviluppo erano altrettanto certi della loro capacità di realizzare la crescita economica, all'interno di un sistema gerarchico basato sulla proprietà, privilegiando gli investimenti in infrastrutture materiali e promuovendo le colture da reddito e il mercato fondiario, tutti interventi che in genere amplificavano le diseguaglianze e rafforzavano lo Stato. Il «mondo libero», specialmente nel Sud del pianeta, sembrava dunque vulnerabile sia alla critica socialista centrata sulla diseguaglianza capitalista, sia alla critica comunista e anarchica centrata sullo Stato come garante di quella diseguaglianza.

Proprio questa doppia disillusione mi ha fatto tornare alla mente la classica affermazione di Michail Bakunin: «La libertà senza socialismo è privilegio e ingiustizia; il socialismo senza libertà è schiavitù e barbarie».

Guardare di traverso, ovvero lo sguardo anarchico

Non conoscendo in tutta la sua complessità la filosofia e la visione del mondo proprie dell'anarchismo, e comunque diffidando di qualsiasi modo nomotetico di guardare alle cose, quello che mi preme qui sottolineare è la rilevanza di questo sguardo obliquo sul mondo. Ciò che intendo dimostrare è che se vi mettete degli occhiali anarchici e guardate attraverso quelle lenti alla storia dei movimenti popolari, delle rivoluzioni, della politica di tutti i giorni e dello Stato, vi accorgete come alcune prospettive siano rimaste invisibili da qualsiasi altro punto di osservazione. Vi apparirà inoltre evidente che i principi anarchici sono attivi nelle aspirazioni e nell'azione politica di persone che non hanno mai sentito parlare dell'anarchismo o della filosofia anarchica. Una delle cose che diventano visibili è quella che Pierre-Joseph Proudhon aveva in mente quando ha usato per la prima volta il termine «anarchismo», ovvero la mutualità, la *cooperazione senza gerarchia e senza governo statale*. Un'altra è l'apertura anarchica verso la confusione e l'improvvisazione che accompagna l'apprendimento sociale, ovvero la fiducia nella reciprocità e nella cooperazione spontanea. Queste convinzioni si ritrovano anche in Rosa Luxemburg, convinta che, in una visione a lungo termine, era meglio privilegiare gli onesti errori della classe operaia rispetto alle sagge decisioni prese dal ristretto gruppo dirigente di un partito d'avanguardia. Le mie pretese in realtà sono più modeste. Semplicemente, ritengo che queste lenti, rispetto alle altre, riescano a offrire un'immagine più nitida e una prospettiva più ampia.

Nel momento in cui propongo un punto di vista anarchico «orientato all'azione», o in altri termini una prassi anarchica, il lettore potrebbe ragionevolmente chiedersi, considerando le tante varietà di anarchismo esistenti, quali lenti in particolare io stia proponendo di indossare. Il mio sguardo anarchico comporta non solo una difesa della politica, del conflitto e del confronto, ma anche quella condizione perpetua di incertezza e di apprendimento che questi implicano. Il che significa che rifiuto quella consistente corrente di scientismo utopico che ha dominato gran parte del pensiero anarchico più o meno all'inizio del xx secolo. In effetti, a causa dei travolgenti ritmi di sviluppo dell'industria, della chimica, della medicina, dell'ingegneria e dei trasporti, non stupisce che all'epoca, tanto a destra quanto a sinistra, si sia creduto, con ottimismo modernista, che il problema della scarsità fosse, in linea di principio, risolto. Molti ritenevano che il progresso scientifico avesse rivelato le leggi di natura e con queste i mezzi per risolvere su base scientifica i problemi della sussistenza, dell'organizzazione sociale e della progettualità istituzionale. Una volta che gli uomini fossero diventati più razionali e istruiti, la scienza avrebbe detto come gestire la vita sociale, mentre la politica non sarebbe più stata necessaria. Personaggi molto diversi tra loro come il conte di Saint-Simon, John S. Mill, Karl Marx e Lenin si aspettavano un mondo nuovo in cui alcuni esperti illuminati avrebbero governato secondo principi scientifici e la politica sarebbe stata sostituita dall'«amministrazione delle cose». Lenin vide nell'incredibile mobilitazione dell'economia tedesca durante la prima guerra mondiale l'immagine della macchina ben oliata che avrebbe reso possibile il futuro socialista: bisognava solo

sostituire ai vertici dello Stato i militaristi tedeschi con le avanguardie del proletariato e l'amministrazione delle cose avrebbe reso inutile la politica. Per molti anarchici, questa visione del progresso avrebbe aperto la strada a un'economia che a sua volta avrebbe reso inutile lo Stato. In seguito abbiamo appreso non solo che l'abbondanza materiale, lungi dal mettere al bando la politica, crea nuove sfere di lotta politica, ma che anche il socialismo statalista, lungi dall'essere l'amministrazione delle cose, ha dato vita a una nuova classe dominante intenzionata a salvaguardare i propri privilegi.

Al contrario di molti pensatori anarchici, io non credo che lo Stato sia sempre e dovunque il nemico della libertà. Per rendersi conto di come lo Stato possa, *in alcune circostanze*, giocare un ruolo emancipatore, gli americani possono richiamare alla memoria la famosa scena avvenuta a Little Rock (Arkansas) nel 1957, quando la Guardia Nazionale ha scortato a scuola i bambini afroamericani attraverso una folla minacciosa di bianchi inviperiti. Sono anche convinto che questo evento sia stato possibile solo grazie a quella cittadinanza democratica e a quel suffragio universale figli della Rivoluzione francese, successivamente estesi anche alle donne, ai ceti inferiori, alle minoranze. Il che significa che negli ultimi cinquemila anni di storia dello Stato solo negli ultimi due secoli, più o meno, è emersa la *possibilità* che uno Stato concorra, occasionalmente, a estendere il regno della libertà umana. Ritengo inoltre che le condizioni necessarie alla realizzazione di questa occasionale possibilità si verificano solo quando una massiccia forza extra-istituzionale che preme dal basso minaccia l'intero edificio della politica. Tuttavia, anche queste conqui-

ste lasciano un sapore amaro, dato che la Rivoluzione francese rappresenta al contempo il momento in cui lo Stato si è assicurato un accesso diretto e immediato alla cittadinanza e in cui fanno la loro comparsa nella storia la guerra totale e la coscrizione obbligatoria.

Non sono oltretutto convinto che lo Stato sia l'unica istituzione che possa mettere a repentaglio la libertà. Per sostenere una tesi del genere bisognerebbe ignorare una lunga storia, anteriore all'esistenza dello Stato, fatta di schiavitù, possesso delle donne, guerra e violenza. Un conto è dissentire radicalmente con Hobbes sulla natura della società prima dell'avvento dello Stato («pericolosa, brutale e breve»), un altro è credere che lo «stato di natura» sia stato un mondo idilliaco di proprietà comunitaria, pace e mutuo appoggio.

L'ultima corrente di pensiero «anarchico» da cui voglio prendere risolutamente le distanze è quella dei libertari di destra che tollerano (o persino incoraggiano) grandi disparità di ricchezza, proprietà e *status* tra le persone. La libertà e la democrazia (con la «d» minuscola) sono, in condizioni di diseguaglianza dilagante, una farsa crudele, come Bakunin aveva compreso alla perfezione. Non c'è autentica libertà quando queste grandi disparità tra le persone rendono gli accordi volontari e gli scambi solo una rapina legalizzata. Consideriamo, ad esempio, il caso della Cina tra le due guerre mondiali, quando era molto facile morire di fame a causa della guerra e della carestia. Numerose donne si sono trovate di fronte a un dilemma terribile: morire di fame o vendere i propri figli per poter sopravvivere. Dal punto di vista di un fondamentalista del libero mercato, vendere un figlio è tutto sommato una scelta volontaria ed è pertanto un atto libero i cui termini sono

validi (*pacta sunt servanda*). Si tratta, come è ovvio, di una logica aberrante. In un caso come questo è la struttura coercitiva della situazione che impone alle persone di compiere scelte catastrofiche.

Ho scelto un esempio con forti implicazioni morali, ma non così inconsueto anche ai nostri giorni. Il commercio mondiale di organi e di bambini è un dato di fatto. Provate a immaginare una mappa planetaria in cui siano segnati gli itinerari percorsi da reni, cornee, cuori, midolli spinali, polmoni e bambini: si muovono tutti inesorabilmente dai paesi più poveri della terra (e in specifico dalle classi più povere) a quelli più ricchi del Nord Atlantico (e in specifico alle classi più abbienti). La *Modesta proposta* di Jonathan Swift non era poi così bizzarra. Qualcuno può dubitare che questo commercio di beni preziosi non sia la conseguenza di un profondo squilibrio coercitivo sulle opportunità di vita, uno squilibrio che qualcuno ha chiamato, secondo me a ragione, «violenza strutturale»?

Il punto è che enormi disparità di ricchezza, di proprietà e di *status* trasformano la libertà in una presa in giro. Il consolidamento di potere e ricchezza avvenuto negli ultimi quarant'anni negli Stati Uniti, replicato di recente in molti paesi del Sud globale che si sono conformati alle politiche neoliberali, ha creato una situazione che gli anarchici avevano previsto. L'enorme disparità nell'influenzare la politica, grazie alla pura forza economica, al peso di oligopoli potenti come Stati, alle diverse capacità di controllare i media, rastrellare finanziamenti, far promulgare leggi *ad hoc*, ridefinire le circoscrizioni elettorali, avvalersi di una consulenza legale specialistica, tutto questo ha aperto la strada a programmi elettorali e legislativi che

hanno amplificato le diseguaglianze esistenti. Appare davvero remoto che le istituzioni vigenti possano trovare un modo per ridurre queste diseguaglianze che si auto-alimentano, soprattutto dopo che la grave crisi capitalista iniziata nel 2008 non è stata in grado di inventarsi neppure un New Deal alla Roosevelt. Le stesse istituzioni democratiche sono ormai state trasformate in merci, battute all'incanto al miglior offerente.

Il mercato misura l'influenza in dollari, mentre una democrazia, in linea di principio, dovrebbe misurarla in voti. Ma in pratica, da un certo livello di diseguaglianza i dollari infettano e sommergono i voti. Le persone senzienti possono ovviamente dissentire su quali siano i livelli di diseguaglianza che una democrazia può tollerare senza trasformarsi in farsa. A mio giudizio, siamo ormai da tempo nella farsa. Com'è evidente a chiunque non sia un fondamentalista del mercato (uno di quelli che giustificherebbe eticamente il fatto che un cittadino si venda come schiavo, se lo fa volontariamente), la democrazia diventa un inganno crudele in assenza di una *relativa* eguaglianza. E sta proprio qui il grande dilemma per un anarchico. Se una relativa eguaglianza è la condizione necessaria per avere libertà e mutualità, come è possibile garantirla se non attraverso uno Stato? Di fronte a un rompicapo come questo, ritengo che l'abolizione dello Stato non sia un'opzione utile né dal punto di vista teorico né dal punto di vista pratico. Purtroppo, restiamo così intrappolati nel Leviatano, sebbene non per le ragioni che ipotizzava Hobbes, e la sfida consiste appunto nel cercare di domarlo. Una sfida che potrebbe andare oltre le nostre possibilità.

Il paradosso dell'organizzazione

Quello che l'anarchismo può insegnarci verte in buona parte sulle modalità con cui avviene un cambiamento politico, sia in un'ottica riformista che in un'ottica rivoluzionaria, sulla definizione di cosa si debba intendere per «politico» e infine su come maneggiare la politica.

Contrariamente a quel che si pensa, le organizzazioni in genere non fungono da catalizzatori per i movimenti di protesta. In effetti, è più corretto dire che sono i movimenti di protesta a fungere da catalizzatori per le organizzazioni, che poi cercano di addomesticare la protesta dirigendola verso canali istituzionali. Nei confronti delle proteste anti-sistema, le organizzazioni formali sono più un impedimento che un elemento facilitatore. E questo è uno dei grandi paradossi del cambiamento democratico (non molto sorprendente se si fa ricorso allo sguardo obliquo degli anarchici): le istituzioni pensate per realizzare il cambiamento sociale in modo legale, pacifico e ordinato, così da evitare i tumulti popolari, non sono in grado di assolvere al loro compito. In gran parte questo è dovuto al fatto che le istituzioni statali esistenti non solo si sono sclerotizzate ma sono oltretutto al servizio di interessi predominanti, proprio come lo sono anche la gran parte delle organizzazioni formali che rappresentano i gruppi di pressione in grado di avere una forte influenza sul potere statale e un facile accesso istituzionale.

Pertanto, le situazioni capaci di determinare un cambiamento strutturale si verificano solo quando una massiccia contestazione extra-istituzionale, sotto forma di sommosse, attacchi alla proprietà, dimostrazioni violente, espropri,

incendi, sfide aperte, minaccia i poteri costituiti. Questi attacchi diretti non sono mai incoraggiati – e ancor meno provocati – dalle organizzazioni ufficiali, neppure quelle di sinistra, inclini strutturalmente a prediligere le rivendicazioni, le dimostrazioni e gli scioperi ordinati, che di norma possono essere contenuti all'interno della cornice istituzionale esistente. Le forze di opposizione, con le loro parole d'ordine, le loro bandiere, i loro funzionari, i loro statuti e le loro norme procedurali interne, favoriscono del tutto naturalmente il conflitto istituzionalizzato, di cui sono grandi esperti¹.

Frances Fox Piven e Richard A. Cloward hanno dimostrato in modo molto convincente – prendendo come esempi le proteste dei lavoratori e dei disoccupati durante la Grande Depressione negli Stati Uniti, il movimento per i diritti civili, il movimento contro la guerra in Vietnam e il movimento a sostegno delle politiche di welfare – che quanto più un movimento è conflittuale e di rottura, tanto meno risulta strutturato e gerarchico². È stata proprio la preoccupazione di arginare il contagio di quella sfida anti-istituzionale che si stava espandendo a spingere le autorità costituite a concedere quanto veniva richiesto. In quelle situazioni, non c'erano leader con cui negoziare un accordo, non c'era qualcuno che poteva, in cambio di concessioni, mandar via la gente dalle strade. La sfida di massa all'autorità, proprio perché minaccia lo stesso ordine istituzionale, porta a far emergere organizzazioni formali pronte a incanalare quelle energie nel flusso delle politiche ordinarie, dove possono essere contenute. In circostanze del genere, le élite si rivolgono a organizzazioni che normalmente disdegnano: è il caso dell'accordo, nel 1968,

tra l'allora primo ministro Georges Pompidou e il Partito comunista francese (un «attore» riconosciuto), basato sulla promessa di forti aumenti salariali al fine di dividere i militanti fedeli al partito dagli studenti e dagli operai che praticavano lo «sciopero selvaggio».

La rottura istituzionale può arrivare in varie e stupefacenti forme e mi sembra utile distinguerle in base a due criteri: quanto sono articolate e se si richiamano o no agli alti valori morali della politica democratica. Infatti, una rottura volta a realizzare o espandere le libertà democratiche – come l'abolizione della schiavitù, il suffragio femminile o la fine della segregazione – esprime una chiara rivendicazione dei diritti fondamentali della democrazia. Ma che dire rispetto alle proteste di massa volte a conseguire le otto ore lavorative o il ritiro delle truppe dal Vietnam, oppure, in modo più nebuloso, a contestare la globalizzazione neoliberale? Qui l'obiettivo è ancora ben articolato, ma il fatto di richiamarsi ai diritti fondamentali della democrazia è decisamente più discutibile. Tuttavia, si può deplorare la strategia dei Black Bloc nella «battaglia di Seattle» durante il summit dell'Organizzazione Mondiale del Commercio del 1999, con le vetrine infrante e le scaramucce con la polizia, ma non c'è dubbio che senza l'attenzione dei media, attratti da questa rabbia quasi-calcolata, l'intero movimento di opposizione alla globalizzazione, all'Organizzazione Mondiale del Commercio, al Fondo Monetario Internazionale e alla Banca Mondiale sarebbe rimasto largamente ignoto.

Un caso ancora più complesso – ma sempre più comune tra le comunità marginalizzate – è quello della rivolta generalizzata, il più delle volte accompagnata da saccheggi: si

tratta spesso più di un inarticolato grido di rabbia e alienazione, privo di rivendicazioni o richieste coerenti. Proprio perché inarticolato e lanciato dai settori meno organizzati della società, appare ancora più minaccioso: non c'è alcuna richiesta specifica su cui intavolare una trattativa, né esistono leader evidenti con cui negoziare. Le élite al governo hanno allora di fronte una gamma di opzioni. Durante le rivolte urbane in Gran Bretagna della fine del 2011, la prima risposta del governo conservatore è stata la repressione e la giustizia sommaria. Un'altra risposta politica, caldeggiata dai laburisti, proponeva una combinazione di riforma sociale urbana, di miglioramenti economici e di punizioni selettive. Ma quello che le rivolte hanno indiscutibilmente ottenuto è stato di attirare l'attenzione delle élite, senza la quale molte delle questioni alla base di queste rivolte non sarebbero mai arrivate a conoscenza dell'opinione pubblica, qualunque fosse il modo in cui venivano avanzate.

Qui c'è un altro dilemma. Le sommosse e le sfide di massa possono, in certe condizioni, condurre direttamente all'autoritarismo e al fascismo, piuttosto che alle riforme o alla rivoluzione. Si tratta di un rischio sempre presente, ma è nondimeno vero che le proteste extra-istituzionali sembrano una condizione necessaria, anche se non sufficiente, per un progressivo cambiamento strutturale di grande impatto, come nel caso del New Deal o dei diritti civili. Se molta della politica che ha avuto rilevanza storica ha preso la forma di una sfida a tutto campo contro l'autorità costituita, è altrettanto vero che la politica delle classi subalterne, per gran parte della loro storia, ha preso una forma molto diversa, e precisamente extra-istituzionale. Se

si guarda alla storia dei contadini o della classe operaia delle origini, si cercherà invano l'esistenza di organizzazioni formali o manifestazioni pubbliche. Viceversa, esiste un vasto spazio in cui si esplica quella che ho chiamato «infra-politica», praticata al di fuori dello spettro visibile di quella che di solito viene definita «attività politica». Dal punto di vista storico, lo Stato ha ripetutamente schiacciato le organizzazioni delle classi subalterne, per non parlare delle sfide dirette all'autorità. Per i gruppi subalterni, questo tipo di politica è pericolosa, e infatti hanno da tempo capito, proprio come i guerriglieri, che la frammentazione, i piccoli numeri e la dispersione aiutano a difendersi dalla rappresaglia.

Quando parlo di «infra-politica», mi vengono in mente azioni come fare flanella, violare una proprietà, rubacchiare, dissimulare, sabotare, disertare, praticare l'assenteismo, occupare edifici, fregarsene. Perché rischiare di prendersi una pallottola in testa in un ammutinamento fallito quando è possibile disertare? Perché rischiare l'occupazione annunciata di una terra pubblica quando un uso abusivo e silente può funzionare allo stesso modo? Perché fare petizioni per avere il diritto alla legna, alla cacciagione e al pescato, quando le stesse cose si possono ottenere in maniera più silenziosa con il bracconaggio? Spesso queste forme di auto-sostegno *de facto* fioriscono lì dove ci sono idee ben radicate nella collettività sul diritto alla terra e alla natura, sul servizio militare e le guerre ingiuste, idee di cui è difficile non tener conto. E l'accumulo di migliaia, anzi di milioni, di questi piccoli atti può avere effetti considerevoli sulla guerra, i diritti di accesso ai terreni, le tasse e i rapporti di proprietà. Le reti a maglia larga

che i politologi e gli storici usano per le loro analisi politiche non colgono il fatto che storicamente le classi subalterne spesso non si sono potute permettere il lusso di avere organizzazioni apertamente politiche. Il che non ha loro impedito di lavorare a un cambiamento politico dal basso in maniera microscopica, cooperativa, complice, e talvolta anche eclatante. Come ha scritto ormai molto tempo fa Milovan Đilas:

Il lento e improduttivo lavoro di milioni di disinteressati, assieme al divieto di ogni lavoro considerato non «socialista», rappresenta uno spreco incalcolabile, invisibile e gigantesco che nessun regime comunista è mai riuscito a evitare³.

Chi può dire con precisione che ruolo abbiano giocato queste forme di disaffezione (ben riassunte nella famosa battuta «noi facciamo finta di lavorare e loro fanno finta di pagarci») nella sostenibilità di lungo periodo delle economie del blocco sovietico?

Forme di cooperazione informale, di coordinamento e di azione che incarnano una reciprocità priva di gerarchia sono parte dell'esperienza quotidiana di molte persone. Solo occasionalmente queste arrivano a configurarsi come un'opposizione più o meno esplicita alle istituzioni e alle leggi statali. Un gran numero di villaggi o di quartieri funziona proprio grazie a una rete di coordinamento transitoria e informale che non ha bisogno di un'organizzazione formale e tanto meno di una qualche gerarchia. In altre parole, l'esperienza del mutualismo anarchico è molto diffusa. Scrive Colin Ward:

Non è la visione, basata su congetture, di una società futura, ma la descrizione di un modo umano di organizzarsi radicato nell'esperienza della vita quotidiana, che funziona a fianco delle tendenze spiccatamente autoritarie della nostra società, e nonostante quelle⁴.

La domanda fondamentale (per la quale non ho ancora una risposta definitiva) è se l'esistenza, la potenza e la portata dello Stato nel corso degli ultimi secoli abbiano fiaccato *la capacità di indipendenza e auto-organizzazione* degli individui e delle piccole comunità. Tante funzioni che un tempo erano realizzate con forme di mutuo appoggio tra eguali e con una coordinazione informale, oggi necessitano dell'organizzazione o della sovrintendenza dello Stato. Come ha notoriamente scritto Proudhon, anticipando Michel Foucault:

Essere governato significa essere guardato a vista, ispezionato, spiato, diretto, legiferato, regolamentato, incasellato, indottrinato, catechizzato, controllato, stimato, valutato, censurato, comandato, da parte di esseri che non hanno né il titolo, né la scienza, né la virtù. Essere governato vuol dire essere, a ogni azione, a ogni transazione, a ogni movimento, quotato, riformato, raddrizzato, corretto, tassato, addestrato, taglieggiato, sfruttato, monopolizzato, concusso, spremuto, mistificato, derubato⁵.

In che misura l'egemonia dello Stato e delle organizzazioni gerarchiche formali ha eroso la capacità funzionale delle pratiche di cooperazione e mutuo soccorso, le stesse che hanno storicamente creato l'ordine in assenza dello Stato? In che misura la presenza sempre più pervasiva dello

Stato e i presupposti che sottendono l'agire in un'economia liberale hanno prodotto quegli individui asociali ed egoisti che secondo Hobbes sarebbero stati addomesticati solo dal Leviatano? Si potrebbe sostenere che l'ordine formale dello Stato liberale dipende fundamentalmente dal capitale sociale composto dai comportamenti di reciprocità e cooperazione che lo hanno preceduto, un capitale che non sarebbe stato in grado di creare e che anzi erode. Di fatto, lo Stato distrugge il naturale spirito di iniziativa e responsabilità che nasce dalla cooperazione volontaria. Inoltre, la concomitante visione neoliberale, che celebra l'individuo contro la società e la proprietà privata contro quella comune, che riduce la terra (natura) e il lavoro (l'attività umana) a merce, dunque misurabile in termini monetari, in termini di analisi costi-benefici (ad esempio attribuendo un determinato valore a un tramonto o a un panorama in pericolo), spinge verso una contabilità sociale che puzza di darwinismo sociale.

Quello che sto suggerendo è che due secoli di Stato forte e di economie liberali possono aver prodotto una socializzazione che ci ha fatto in gran parte perdere l'abitudine alla reciprocità, correndo il rischio di diventare proprio quei pericolosi predatori che a detta di Hobbes popolavano lo stato di natura. Il Leviatano potrebbe così aver dato origine alla sua propria giustificazione.

Lo sguardo anarchico sulla pratica delle scienze sociali

La tendenza populista del pensiero anarchico, con la sua credenza nelle possibilità dell'autonomia, dell'auto-organizzazione e della cooperazione, riteneva, tra le altre cose,

che anche i contadini, gli artigiani e gli operai fossero dei pensatori politici e che dunque avessero specifici valori, pratiche e scopi (e se qualsiasi sistema politico li avesse ignorati, l'avrebbe fatto a proprio rischio e pericolo). Questo rispetto basilare per la capacità agente dei ceti non elitari è stato apparentemente tradito non solo dagli Stati ma anche dalla pratica delle scienze sociali. È infatti del tutto comune attribuire alle élite determinati valori, un senso della storia, particolari gusti estetici, perfino i rudimenti di una filosofia politica. Al contrario, l'analisi politica dei ceti subalterni viene spesso effettuata, per così dire, alle loro spalle. La loro «politica» è infatti dedotta a partire dal loro profilo statistico, ovvero da «fatti» come reddito, occupazione, scolarizzazione, beni immobili posseduti, residenza, razza, etnia, religione.

Si tratta di una pratica che la maggior parte degli studiosi di scienze sociali riterrebbe del tutto inadeguata per lo studio delle élite. Oltretutto, questa modalità di trattare le «masse» e i ceti subalterni come meri valori numerici derivati dalle loro caratteristiche socio-economiche la si ritrova curiosamente simile sia nelle prassi statali sia in quelle della sinistra autoritaria: in entrambi i casi, i bisogni e la visione del mondo che esprimono possono essere compresi come una somma vettoriale di calorie in entrata, flussi di denaro, routine lavorative, modelli di consumo e comportamenti elettorali. Non voglio dire che questi fattori non siano pertinenti. Quello che non è ammissibile, sul piano sia morale sia scientifico, è questa *hybris* che pretende di comprendere il comportamento di specifici attori umani senza ascoltarli per sapere come loro interpretano quello che stanno facendo e come vedono se

stessi. Di nuovo, non voglio sostenere che queste auto-rappresentazioni siano trasparenti, che non abbiano le loro omissioni strategiche e motivazioni inesprese; diciamo che sono trasparenti tanto quanto le auto-rappresentazioni delle élite.

Il lavoro delle scienze sociali, per come la vedo io, è volto a fornire la migliore spiegazione possibile di un comportamento, pur se provvisoria, sulla base di tutte le evidenze disponibili, incluse ovviamente le spiegazioni che ne danno gli attori sociali che in maniera deliberata e finalizzata incarnano il comportamento che si sta investigando. L'idea che la prospettiva del soggetto agente sia irrilevante è assurda. Senza questa prospettiva, una valida conoscenza della situazione in cui opera quel soggetto agente è semplicemente inconcepibile. Nessuno ha chiarito la questione riguardo alla fenomenologia dell'azione umana meglio di John Dunn:

Se vogliamo davvero capire gli altri (per di più rivendicando il fatto di esserci riusciti), è quanto meno offensivo e incauto non prestare orecchio a quel che dicono. [...] Quello che non possiamo assolutamente fare è sostenere di *conoscere* un soggetto o le sue azioni meglio di quanto lui stesso possa fare, oltretutto senza aver avuto accesso alle migliori descrizioni che poteva offrirci⁶.

Qualsiasi altro modo di procedere significa commettere un crimine con l'arma delle scienze sociali, un crimine perpetrato alle spalle degli attori della storia.

Qualche precauzione

L'uso del termine «frammenti» all'interno dei capitoli è finalizzato a mettere in guardia il lettore su quel che non deve aspettarsi. «Frammenti» va inteso in un senso molto prossimo a «frammentario». Questi frammenti non sono i cocci di un vaso che un tempo era intatto e che poi è caduto a terra, e neppure i pezzi di un puzzle che, una volta ordinati, ne ricostituiscono l'immagine originale. Malauguratamente non ho elaborato un'interpretazione coerente ed esaustiva dell'anarchismo, in grado di delineare una filosofia politica che colleghi al suo interno i principi originari con il pensiero, diciamo, del principe Kropotkin o di Isaiah Berlin, per poi arrivare a fare confronti con le tesi di John Locke o di Karl Marx. Se il test per qualificarmi come pensatore anarchico dovesse avere questo tipo di rigore intellettuale, allora sicuramente non riuscirei a superarlo. Quello che ho fatto e che posso offrire qui è una serie di aperture, che a mio avviso equivalgono a un'adesione verso gran parte di quello che i pensatori anarchici hanno detto a proposito dello Stato, della rivoluzione e dell'eguaglianza.

Questo libro non è neanche una rassegna analitica dei pensatori e dei movimenti anarchici, per quanto la cosa possa risultare illuminante. Pertanto il lettore non troverà un'analisi dettagliata di Proudhon, Bakunin, Malatesta, Sismondi, Tolstoj, Rocker, Tocqueville o Landauer, sebbene io abbia consultato gli scritti di molti teorici dell'anarchismo. E neppure troverà una rassegna dei movimenti anarchici e anarco-sindacalisti attivi, ad esempio, in Spagna, Argentina, Italia o Francia, né dei movimenti quasi-anarchici come, ad esempio, Solidarność in Polonia, anche se

ho letto tutto quello che ho trovato sull'«anarchismo reale».

Il termine «frammenti» ha anche un secondo significato. Rappresenta, quanto meno ai miei occhi, una sorta di esperimento nello stile e nella costruzione di un'opera. I miei due libri precedenti – *Lo sguardo dello Stato* e *L'arte di non essere governati* – erano più o meno costruiti come elaborate e gigantesche macchine da guerra adatte a un assedio medievale in stile Monty Python. Avevo lavorato su diagrammi e schemi, riempiendo molte risme di carta con migliaia di minute annotazioni bibliografiche. Mi è capitato di dire ad Alan MacFarlane che non ero contento delle mie ponderose abitudini di scrittura e lui mi ha indirizzato verso le tecniche del saggista Lafcadio Hearn, ovvero verso una forma più libera e intuitiva di scrittura che comincia con una conversazione centrata sul nucleo più avvincente di un ragionamento, per poi svilupparlo in maniera più o meno organica. Ho cercato di seguire il suo consiglio, riducendo drasticamente (anche rispetto al mio stile idiosincratico) le rituali genuflessioni davanti alle formule delle scienze sociali richieste dal protocollo, nella speranza che questa scelta si dimostri più attraente per il lettore. Sicuramente è un buon obiettivo per un libro con un'inclinazione anarchica.

Ringraziamenti

Con pazienza esemplare, Fred Appel, della Princeton University Press, mi ha sostenuto in questo mio esperimento di libera scrittura con quella cura che pensavo ormai scomparsa dal mondo editoriale. E così hanno generosamente fatto anche Sarah David e Deborah Tegarden, che ringrazio.

Note all'Introduzione

1. Di rado si incontra un'organizzazione in grado di combinare un certo livello di coordinazione volontaria con il rispetto (e addirittura l'incoraggiamento) dell'iniziativa locale. Esempolari sono i casi di Solidarność in Polonia, durante la legge marziale, e lo Student Non-Violent Coordinating Committee, durante il movimento per i diritti civili degli anni Sessanta del Novecento negli Stati Uniti.
2. Frances Fox Piven, Richard A. Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, Vintage, New York, 1978 [trad. it. *I movimenti dei poveri: i loro successi, i loro fallimenti*, Feltrinelli, Milano, 1980].
3. Milovan Đilas, *The New Class*, Praeger, New York, 1957 [trad. it. *La nuova classe*, il Mulino, Bologna, 1971].
4. Colin Ward, *Anarchy in Action*, Freedom Press, London, 1988, p. 14 [trad. it. *Anarchia come organizzazione*, elèuthera, Milano, 2019].
5. Pierre-Joseph Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, Freedom Press, London, 1923, pp. 293-294 [trad. it. *L'idea generale di rivoluzione nel 19° secolo*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2001].
6. John Dunn, *Practising History and Social Science on «Realist Assumptions»*, in C. Hookway, P. Pettit (cur.), *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 152, 168.