

dello stesso autore nel catalogo elèuthera

Il pianeta unico
Processi di globalizzazione

Pensare altrimenti
Anarchismo e filosofia radicale del Novecento

Agire altrimenti
Anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo

Anarchist studies
Una critica degli assiomi culturali

Salvo Vaccaro
Eterotopie anarchiche



elèuthera

© Arif Dirlik, *Anarchism and the Question of Place*, Brill, 2010
© John A. Rapp, *Daoism and anarchism*, Bloomsbury Publishing Inc., 2012
© Ryan Allen Knight, *Anti-Colonial Anarchism,
Or Anarchistic Anti-Colonialism*, Theory in Action, 2012
© 2020 elèuthera editrice

per la collocazione originaria dei saggi vedi Fonti a p. 329

traduzione dall'inglese di Claudia Campisano

Realizzato con il contributo dei fondi PRIN 2015 prof. Salvatore Vaccaro
Dipartimento Culture e Società – Università degli Studi di Palermo

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

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

Indice

INTRODUZIONE	7
Eterotopie del discorso anarchico di <i>Salvo Vaccaro</i>	
CAPITOLO PRIMO	51
Anarchismi non-occidentali Ripensare il contesto globale di <i>Jason Adams</i>	
CAPITOLO SECONDO	107
La forma più alta di anarchismo di <i>Maia Ramnath</i>	
CAPITOLO TERZO	133
Bandiera nera, maschere bianche Anti-razzismo e storiografia anarchica di <i>Süreyya Evren</i>	
CAPITOLO QUARTO	167
Indigenismo, anarchismo e femminismo Una nuova cornice per l'esplorazione di futuri post-imperiali di <i>Jacqueline Lasky</i>	

CAPITOLO QUINTO	217
Divenire anarchismo, femminismo e indigenità di <i>Kathy E. Ferguson</i>	
CAPITOLO SESTO	237
L'anarchismo e la questione del luogo Riflessioni sull'esperienza cinese di <i>Arif Dirlik</i>	
CAPITOLO SETTIMO	261
Taoismo e anarchismo di <i>John A. Rapp</i>	
CAPITOLO OTTAVO	315
Anarchismo anti-coloniale o anti-colonialismo anarchico Analogie fra le teorie rivoluzionarie di Frantz Fanon e Mikhail Bakunin di <i>Ryan Allen Knight</i>	
Fonti	329

INTRODUZIONE

Eterotopie del discorso anarchico

di *Salvo Vaccaro*

La costruzione nel corso del tempo di un pensiero che si vuole politico, bio-filosofico, con risvolti esistenziali tanto a livello individuale quanto a livello collettivo, non si esonera dal contesto in cui esso viene fatto sorgere, luogo sia fisico, sia geospaziale. È il caso del *discorso* anarchico, dell'anarchismo in quanto «dottrina» (virgolette d'obbligo, dato il suo statuto dinamico, per dirla con un ossimoro...) e in quanto azione sociale¹. Quindi pensiero e pratiche, e le loro relazioni non lineari, di volta in volta interne ed esterne. Ma anche in quanto tutto ciò che viene detto intorno a esso. Come è il caso dell'anarchia, comunemente intesa secondo una coerente linea etimologica, ma anche, più sovente e più scorrettamente, percepita come sinonimo di caos, disordine, confusione, sino al punto che nel corso dei secoli questa seconda accezione, dispregiativa, malevole e interessata perché promossa e avanzata dai suoi avversari politici, è diventata luogo comune, pre-giudizio in senso letterale, diffuso e condiviso tra i più, peraltro ignari di cosa sia il pensiero anarchico, relegando quindi il senso originario (e cor-

retto) a una dimensione accademica riservata a pochi difensori, ancora nostalgici della «(im)potenza» di un'argomentazione a partire dalla filologia.

Senza dubbio, talvolta si è prestato il fianco a un'operazione strumentale di maldicenza politica: potremmo dire che lo stereotipo anarchia = disordine è forse annoverabile tra le prime *fake news* della storia dell'Occidente! Ma ignorare cosa sia l'anarchismo non è certo riconducibile a un immenso complotto dei mass media *mainstream* o dei manuali di filosofia politica che lo liquidano in poche pagine o della congiura di palazzi accademici e centri di ricerca che l'hanno emarginato a favore del liberalismo o del marxismo, peraltro suoi cugini anch'essi figli dell'Illuminismo moderno.

Una smemoratezza accuratamente promossa dai *competitor* politici nell'arena dell'offerta politica di un'organizzazione della vita sociale può essere imputata al mancato radicamento con successo della proposta anarchica; infatti, la «breve estate dell'anarchia» nell'anno 1936-37 nella Catalogna e nell'Aragona spagnola in preda alla guerra civile, e alla guerra intestina con lo stalinismo locale e internazionale, è insufficiente ad avere sedimentato i propri esiti nell'immaginario collettivo: le sue affermazioni in un lasso di tempo troppo breve sono state oscurate dal conflitto, dall'imminente tragedia mondiale e dalla dittatura franchista. Né vale riesumarli all'indomani della caduta dei principali *competitor* politici, da un lato quel marxismo realizzato, che *già in tempo reale* veniva denunciato dagli anarchici e dalle anarchiche per quel moloch totalitario poi ampiamente descritto e condannato (facilmente) a posteriori, soprattutto alla caduta del regime sovietico; dall'altro, quella liberal-democrazia tenuta abbondantemente in ostaggio di un capitalismo prima mercantile, poi manifatturiero, ora finanziario, che ha declinato la libertà e i diritti unitamente all'oscenità della povertà, dello sfruttamento, del colonialismo, del bio-razzismo fondativo di Stati (per di più, praticamente in ogni angolo del pianeta)².

Su un piano più filosofico-politico, occorre tenere presente il limite (ma anche il vantaggio) di concettualizzare il pensiero anarchico *in negativo*: la ferma e determinata negazione dell'*arché* come programma progettuale dell'anarchismo non rappresenta certo una trovata propagandistica eccezionale, non esaltando verso un orizzonte glorioso gli immaginari di quanti lo hanno incarnato a rischio della propria vita. Politicamente parlando, negare il comando, l'autorità costituita, ereditata per tradizione consolidata o istituita per rottura spesso violenta, negare la gerarchia politica (e sociale) che raddoppia il peso politico con la sacralità religiosa nei due sensi reciproci, ha significato e significa tuttora porsi all'estremo della radicalità di una critica della politica che, sin dall'etimo, non prefigura alcunché di certo e preconstituito da offrire alla platea dei simpatizzanti e degli interessati. Ovviamente perché una società anti-autoritaria, anti-gerarchica, quindi libera, deliberante in senso orizzontale e via discorrendo, non costituisce un programma preconfezionato ma un orizzonte da costruire e condividere insieme, senza soluzione prefabbricate in anticipo da qualche leader o da qualche parte.

Filosoficamente parlando, poi, la negazione dell'*arché* in quanto inizio, cominciamento, secondo la tradizione greca che battezza l'etimo, ha significato e significa tuttora una sfida ardua e ambiziosa al pensiero occidentale, e specialmente alla sua tipica postura ontologica: negare l'inizio, che esista un inizio da cui tutto si avvia e si diparte, con una concatenazione obbligata che il pensiero deve solo rispecchiare, ri-flettere e restituire così com'è, da sempre e per sempre, costituisce la trama oscurata, negletta, tagliata, forclusa, di uno stile di pensare (al di là della definizione che poi è precipitata nel lemma *anarchismo*) che individua ciò che realmente vale nella vita (umana, della natura, del cosmo) non tanto appunto in ciò che la origina, e che magari ne predetermina l'itinerario e la fine (teleologia), bensì in ciò che avviene nel bel mezzo dei processi, ossia nel divenire³.

Curiosamente, nonostante l'etimo greco, una certa vulgata culturale, anche interna alla riflessione anarchica in sede storiografica e concettuale, attribuisce a Proudhon, ossia solo a metà XIX secolo, la prima coniazione dell'anarchismo quale pensiero politico che usa consapevolmente i termini *anarchia* e *anarchismo* correttamente. E Proudhon è anche il primo intellettuale ad autodefinirsi *anarchico*.

Come variante del regime liberale, ho indicato l'ANARCHIA o governo di ognuno da parte di se stesso, in inglese *self-government*. L'espressione di governo anarchico implica una sorta di contraddizione, la cosa sembra impossibile e l'idea assurda. Non c'è qui che da rivedere il termine; la nozione di anarchia, in politica è razionale e positiva come nessun'altra. Essa consiste nel fatto che, una volta ricondotte le funzioni politiche alle funzioni della produzione, l'ordine sociale risulterebbe solo dal fatto delle transazioni e degli scambi. Ognuno allora potrebbe dirsi autocrate di se stesso. Il che è l'estremo opposto dell'assolutismo monarchico [...]. Malgrado il richiamo potente della libertà, né la democrazia né l'anarchia nella pienezza e integrità della loro idea, si sono realizzate in nessun luogo⁴.

La sfida di questo saggio introduttivo e dei testi che chi prenderà in mano il libro avrà la bontà di leggere è proprio quella di interrogare tale opinione comune e verificarla sia nel lungo tracciato temporale, sia nel largo contesto geo-spaziale del pensiero anarchico. Siamo sicuri che in un passato anteriore a Proudhon nessuno aveva concettualizzato l'anarchismo come potente fattore politico, come grande istanza filosofica? Siamo certi che anarchia intesa come disordine era moneta volgare? Se ci affacciamo su civiltà altre da quella occidentale, il discorso cambia o rimane lo stesso? E in quali termini?

Attenzione, il lettore non troverà in questa sede ogni risposta esatta per ogni spicchio di civiltà investigato, sarebbe troppo ambizioso se non delirante e presuntuoso. Il lettore troverà l'ab-

bozzo di una mappa geo-filosofica che avrà bisogno di ulteriori esplorazioni future, non sempre sostenibili dalle sole forze di chi scrive, e di chi ha raccolto gli scritti qui convocati, per stimolare una curiosità protesa verso un pensiero anarchico *acentrato*. Per farlo, occorrerà forse individuare le sue tracce talvolta oltre le strettoie del suo etimo greco, allargando il ventaglio di senso in direzione di un complesso dispositivo in cui operano categorie intrecciate saldamente tra di loro quali libertà, critica della gerarchia, autorità costituita, volontà di non essere governati⁵.

Genealogie di una semantica

È noto un passo delle *Storie* di Erodoto in cui registriamo una pratica, non si sa quanto diffusa ma con ogni evidenza non aliena dall'epoca contingente, secondo la quale è possibile sottrarsi al potere non con un sotterfugio, bensì attraverso una scelta volitiva che vale per sé e per la propria famiglia (o casata, clan, dinastia...).

Tali furono le tre proposte avanzate: gli altri quattro aderirono favorevoli all'ultima. Otane, che si era impegnato per istituire tra i Persiani l'isonomia, poiché la sua proposta era stata sconfitta, prese la parola in mezzo a loro e disse: 'Compagni, è evidente che uno di noi deve divenire re o per sorteggio o affidando la scelta al popolo persiano o con qualche altro sistema; ebbene, per quanto mi riguarda, io non entrerò in competizione con voi: *non intendo né comandare, né essere comandato*. Ed è a questo patto che rinuncio al potere: *di non essere mai soggetto a nessuno di voi, né io personalmente, né tutti di miei discendenti*'. Così parlò Otane e, poiché i sei congiurati accettarono le sue condizioni, non partecipò alla gara, ma ne rimase al di fuori. E tuttora la sua casata continua a essere l'unica libera tra i Persiani, ed è soggetta soltanto nella misura in cui è disposta a esserlo, senza peraltro violare le leggi dei Persiani⁶.

La sottrazione all'*árchein* è netta, non viene esplicitata nel lemma in negativo dell'an-archia, ma tuttavia il senso è chiaro: l'*arché* non è un destino ineluttabile, ma frutto di una scelta cui è possibile opporre una negazione, la quale, addirittura per i tempi, non solo non comporta rischi alla incolumità del «temerario» Otane, ma qualifica la sua casata come l'unica «veramente» libera all'interno di un dominio dei persiani che ovviamente ignora l'uguaglianza (*isonomia*) cara agli ateniesi, loro mortali nemici.

E venendo ai greci, e a un autore non certo simpatetico con le idee democratiche, Platone è forse il primo filosofo politico a usare il termine *anarchia* secondo l'uso moderno, e per giunta in entrambe le modalità e a pochi passi di distanza l'uno dall'altro. Leggiamo infatti nel Libro VIII della *Repubblica* (*Politéia*): «La democrazia – dissi – avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata (ἡδεια πολιτεία καὶ ἀναρχὸς καὶ ποικίλη), che dispensa una qual certa uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è» (558, c4). Salvo poi (560e, 561a) concedersi a proposito dei Lotofagi: «poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un coro solenne, la tracotanza, l'anarchia (ὕβριν καὶ ἀναρχίαν), la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà (ἀναρχίαν δε ἐλευθερίαν), la dissolutezza magnificenza, l'impudenza coraggio»⁷.

Anche Aristotele oscilla come se fosse in piena modernità: da un lato, e sempre nella *Politica*, inaugura l'epopea della maldicenza dispregiativa a proposito delle rivolte suscitate dalla rabbia: «[...] nelle democrazie quando i ricchi disprezzano il disordine e l'anarchia (ἀναρχίαν)» (Libro V, III, 31). Sebbene ciò sia un epiteto che i ricchi muovono allorquando il *demos* ha conquistato il potere⁸ e quindi il giudizio sprezzante non solo è di parte, ma addirittura potrebbe suonare, a contrario, come un elogio della democrazia in cui vige un ordine differente denominato anarchia...

Dall'altro, in maniera più interessante, a proposito delle classiche forme tripartite di governo inaugurate proprio da Aristotele, leggiamo un prototipo di democrazia radicalmente libertaria e partecipativa: «Il presupposto della costituzione democratica è la libertà (δημοκρατικῆς πολιτείας ελευθερία) [...]. Una delle caratteristiche della libertà è che le stesse persone in parte siano comandate e in parte comandino (ελευθερίας δε εν μεν το εν μερει αρχεσθαι και αρχειν) [...]. Questo è uno dei caratteri della libertà che tutti i sostenitori della democrazia pongono come suo tratto definitorio; un altro consisterebbe nel vivere ciascuno come vuole (εν δε το ζην ως βουλεται τις) [...]. Da questa seconda definizione della democrazia è derivato il rifiuto totale dell'autorità (το μη αρχεσθαι) in primo luogo, o altrimenti il suo esercizio a turno; il che contribuisce alla realizzazione della libertà come uguaglianza (την ελευθεριαν την κατα το ισον)» (Libro VI, 1317b, 1-3; 11-12; 13-17)⁹. Se non è un'approssimazione concettuale al pensiero anarchico, poco ci manca, cioè quasi solo il lemma stesso!

Per concludere questa rapida ricognizione sulla nostra classicità, beninteso nostra perché relativa al nostro spicchio di civiltà, possiamo ragionevolmente affermare che la biforcazione semantica istituita dai filosofi greci si trascina per tutto il periodo antico. Sono note le pratiche ribelli dei cinici che diversi studiosi, non ultimo dei quali Foucault, riconducono a un *ethos* singolare di delegittimazione dell'autorità politica attraverso il rifiuto di sottomissione, la noncuranza delle regole istituite, la trasgressione del buon senso comune che tanto somiglia al conformismo socialmente veicolato e funzionale al mantenimento dell'ordine politico. Insomma, un'attitudine filosofica che si fa forma di vita, ethopolitica e non solo presa di posizione politica¹⁰. Nei resoconti sulle gesta, tramandateci peraltro in brevi frammenti o ricostruzioni postume (così come per il filosofo stoico Zenone di Creta, allievo del filosofo cinico Cratete di Tebe, citato da Kropotkin come proto-anarchico nella voce

Anarchism per l'XI edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* del 1905), non rintracciamo il termine *anarchia*, ma il contesto e il senso emergenti vi si approssimano in maniera potente, sia pure calibrata a una postura ethopolitica individuale e non collettiva¹¹. E lo stesso si potrebbe sostenere a proposito degli anabatisti, degli hussiti, di alcune eresie particolarmente radicali nel corso del nostro Medioevo, delle ribellioni guidate da Müntzer e altre contingenze di quei tempi¹². Va beninteso precisato che per quei tempi, non a caso definiti «il millennio cristiano», la diffusione dell'immaginario del cristianesimo e la forza politica del dualismo papa/re nelle sue concitate fasi di alterne alleanze e conflitti, hanno contribuito alla costituzione di una teologia politica il cui contraltare «anarchico» non può che essere rubricato sotto il nome di «eresia», ossia di contrapposizione a un immaginario religioso abissalmente trascendente e in favore di una spiritualità condivisa in legami sociali che si vogliono esterni ed estranei alle pratiche clericali. Se da ciò emergerà la scissione dell'unità cristiana nei vari scismi e quindi la possibilità di una secolarizzazione infra-mondana che riporta la politica sulla «terra» senza dipendere più dal «cielo», dall'altro tuttavia quella teologia politica segna, forse anche tuttora, una grammatica del pensiero politico che muta forme ma non logica: gerarchia, autorità, primato dell'uno si dislocano in un altrove più prossimo, ma non si eclissano definitivamente con l'avvento della modernità, tutt'altro.

Un fine oratore quale Cicerone, nel *Pro Milone* (xxviii, 78), sferza i costumi politici arbitrari elogiando gli opportuni provvedimenti censori e repressivi del console: «In spem maximam, et (quem ad modum confido) verissimam sumus adducti, hunc ipsum annum, hoc ipso summo viro consule, compressa hominum *licentia*, cupiditatibus fractis, legibus et iudiciis constitutis, salutarem civitati fore». Inopinatamente leggiamo, nella traduzione italiana curata da Nazareno Nicoletti (per la quale Cicerone non ha ovviamente alcuna responsabilità), l'elogio della

«soppressione di atteggiamenti *anarchici*» equiparando appunto l'anarchia all'arbitrio¹³.

Profondo conoscitore della realtà romana, nonché delle sue istituzioni, Machiavelli, grazie alla sua esperienza politica, è perfettamente consapevole della sfida anti-autoritaria, sempre imminente a ogni pratica di potere: «[...]il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare et opprimere el popolo: e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia»¹⁴. In questo passo, Machiavelli diversifica la dialettica tra «volontà di comando» e «volontà di non essere oppresso», identificando i campi nell'élite da una parte e nel popolo dall'altra, ma la complica con la triangolazione principato-libertà-licenzia, senza confondere l'arbitrio e la prepotenza della mera forza con un'idea di libertà non coincidente con il regime del principato civile.

E a proposito del primato dell'Uno e dell'unità politica per definizione che è lo Stato, *Contr'Un* è il titolo dell'altrimenti famoso *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie che scritto nel 1549 è consegnato alla storia del pensiero politico come il primo pamphlet anarchico (pur non comparando mai il relativo sostantivo). La modernità di questo piccolo testo è strabiliante nell'analisi e nella diagnostica dell'affermazione dell'autorità come conseguenza di una postura obbediente e servile che, pur facendo parte di una sorta di cifra umana, è tuttavia riconducibile a un'azione volontaria, quindi reversibile, instabile, contingente, revocabile, solo che lo si voglia fare e se ne abbia il coraggio. La volontà gioca un ruolo fondamentale, e senza alcuna retorica idealistica di là da venire, ed è significativo come su di essa l'anarchismo politico del XX secolo, specialmente con Malatesta, abbia orientato il proprio tracciato teorico e pratico¹⁵.

È assodato come l'era moderna, almeno della storia della filosofia politica, nasca in parallelo al Rinascimento, alla «inven-

zione» dell'America e alla successiva epopea della colonizzazione del pianeta e delle terre ignote e senza proprietà (come se fossero disabitate!...), alle prime scoperte scientifiche, soprattutto nel campo dell'astronomia prima (da Galileo a Copernico) e poi delle medicine. Per non parlare degli scismi che colpiscono l'*ecclesia* cristiana, frantumando la pretesa di universalità (*katholikos*, appunto), alla base successivamente dell'epopea rivoluzionaria (*levellers* e soprattutto *diggers* in Inghilterra e della contestazione religiosa dei libertini)¹⁶.

Il primo teorico della politica è senza dubbio Hobbes che, sulla scia di Machiavelli, emancipa l'autonomia della politica dalla teologia, dedicando a essa una critica estesa a oltre metà del suo capolavoro *Leviathan*. Proprio in esso leggiamo, a proposito delle tre forme di governo – ossia monarchia, democrazia, aristocrazia – in uno Stato ormai rappresentativo, e pertanto distante dalla *polis* ateniese anni luce (con l'inversione del rapporto tra *logos* e natura rispetto all'impostazione data da Aristotele): «[...] chi si trova scontento sotto una *democrazia* la chiama *anarchia*, che significa mancanza di governo; ma non penso che qualcuno creda che la mancanza di governo sia un nuovo genere di governo [...]»¹⁷. Non solo Hobbes dimostra di conoscere bene il significato dell'anarchia, ma la esonera dalle tipologie di governo proprio perché essa è assenza di governo, quindi inclassificabile all'interno del paradigma statale della politica. Né inoltre concorda con l'uso dispregiativo che solitamente se ne fa, perché non «si dovrebbe credere che il governo sia di un genere quando piace e di un altro genere quando lo si detesta o di essere oppressi dai governanti» (XIX/2).

Errore in cui cade invece Giambattista Vico allorché equipara una «perfetta tirannide (la qual è peggiore di tutte) che è l'anarchia», definendola, ambiguamente ma cogliendo involontariamente nel vero, «la sfrenata libertà de' popoli liberi»:

Gli uomini prima amano d'uscir di suggezione e desiderano ugua-

lità: ecco le plebi nelle repubbliche aristocratiche, le quali finalmente cangiano in popolari; dipoi si sforzano superare gli uguali: ecco le plebi nelle repubbliche popolari, corrotte in repubbliche di potenti; finalmente vogliono mettersi sotto le leggi: ecco l'anarchie, o repubbliche popolari sfrenate, delle quali non si dà peggiore tirannide¹⁸.

Mimando Aristotele, Vico introduce una filosofia della storia che, in quanto tale, ipotizza un tracciato ineluttabile e interpreta a proprio uso e costume gli itinerari storici contingenti, spacciandoli per inesorabile necessità.

Il padre del liberalismo politico moderno, John Locke, è perfettamente consapevole di cosa sia l'anarchia, dissoluzione di fatto del governo, «molto simile a non avere alcuna forma di governo» (II, XVII, 219 e 198), e comunque in assenza o in violazione delle regole di attribuzione dell'autorità, non si dà alcun diritto di obbedienza; tuttavia, se il principe è legittimo, ogni resistenza «sconvolgerà e sovvertirà tutti gli Stati, e lascerà al posto del governo e dell'ordine nient'altro che anarchia e confusione» (II, XVII, 203). Sulla scia di Hobbes ma in modo profondamente differente, anche Locke distingue tra «stato di natura» e «società civile», unica condizione in cui si dà autorità, peraltro legittimata in base a regole procedurali determinate e seguite consensualmente.

Se ognuno potesse dare quello che crede meglio e non ci fosse nessuno sulla terra cui appellarsi per chiedere riparazione o sicurezza contro il danno che si può fare, mi chiedo se non si sarebbe ancora perfettamente nello stato di natura, e quindi non si sarebbe né parte né membro della società civile, a meno che non si dica che lo stato di natura e la società civile sono la stessa e identica cosa. Ma non ho mai trovato un sostenitore dell'anarchia tale da affermare ciò (II, VII, 94)¹⁹.

Montesquieu, barone Charles de Secondat, è celebre per aver teorizzato la tripartizione dei poteri di un governo cara a ogni vero liberale, in piena epoca assolutista e rischiando di finire

sotto le grinfie del Re Sole, Luigi XIV. A maggior ragione, è stupefacente leggere nel I capitolo del Libro XXX del suo *L'esprit des lois* (1748), in relazione alle leggi feudali dei franchi antecedenti l'affermazione della monarchia e quindi dello Stato nazionale, quanto segue:

Riterrei che nell'opera mia ci sarebbe un'imperfezione se passassi sotto silenzio un evento che si è presentato nel mondo, e che non si presenterà forse mai più; se non parlassi di quelle leggi che si videro apparire in un momento in tutta l'Europa, senza che dipendessero da quelle che erano state conosciute fino allora; di quelle leggi che fecero beni e mali infiniti; che lasciarono dei diritti una volta che fu ceduto il dominio; che, dando a parecchie persone diversi generi di signorie sulla medesima cosa e le medesime persone, diminuirono i pesi della signoria intera; che posero diversi limiti in imperi troppo estesi; che produssero la regola con un'inclinazione all'anarchia, e l'anarchia con una tendenza all'ordine e all'armonia²⁰.

Gli ingredienti sono essenziali e corretti: irruzione anarchica, conquista di diritti una volta sconfitta l'autorità dominante, suddivisione e condivisione dei poteri, frammentazione di imperi statuali, regole anarchiche affatto caotiche e arbitrarie, bensì ordinate e armoniose. Un afflato nostalgico e un programma di ricerca futura che, dal 1748 a oggi, evidentemente, non è stato colto e accolto dalla maggior parte degli studiosi di teoria politica.

La storiografia concettuale di parte anarchica è solita attribuire, come detto, a Proudhon il primo corretto uso del lemma *anarchia*. Ciò quantunque, all'interno del «pantheon» degli autori che in un certo qual senso hanno teorizzato il pensiero anarchico, nell'era moderna il primo a svettare per antecedenza storica è senza dubbio William Godwin con il suo celebre classico *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on Morals and Happiness*, pubblicato in tre edizioni nel 1793, 1796

e 1798. In alcune pagine manoscritte non inserite nel testo, Godwin analizza l'autorità politica, sulla scia dei principali filosofi della politica moderni, in cui come ogni buon illuminista della sua epoca distingue tra coercizione e governo, tra legge della ragione pubblica e condivisa e legge del più forte. La pretesa necessità della coercizione per correggere il male antropico della specie umana viene contestata radicalmente:

Se non ricordassimo al contempo i mali che la coercizione e il governo inevitabilmente comportano insieme. Se non fosse per questi, nessuna ingiustizia di sorta assumerebbe una forma permanente [...]. Se tutta l'umanità si persuadesse di fare a meno della coercizione, tutta l'umanità sarebbe giusta [...]. Il vero punto, allora, si pone tra anarchia e governo, la proporzione di male imputabile a ciascuno. Il potere ha da tanto tempo avvertito l'interesse immediato a rappresentare l'anarchia nelle tinte più fosche²¹.

Da un lato, pertanto, l'anarchia, specialmente di «menti semplici e non corrotte», si contrappone al governo la cui forza sia pure legittima produce coercizione e quindi un male che a sua volta conduce all'ingiustizia; dall'altro, la produzione di un immaginario violento dell'anarchia, promosso e incentivato dai «poteri dominanti», la confina in una regione della dimensione malefica e appunto corrotta contro la quale solo la ragione può ribellarsi e riabilitarla come prospettiva per l'umanità in direzione di una società giusta.

In quegli stessi anni, l'illuminista più autorevole del XVIII secolo insieme a Voltaire, Immanuel Kant, scrive un'opera ritenuta a torto minore, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (I edizione nel 1798 e II edizione nel 1800), nella quale dimostra di avere anch'egli un'idea di anarchia ben diversa di quella utilizzata, ad esempio, nella *Pace perpetua*, laddove *anarchia* si riferisce all'anarchia di un ordine internazionale sprovvisto di un'autorità suprema, di uno Stato mondiale, esattamente come

oggi. Nell'*Antropologia*, invece, quando alla fine dell'opera analizza i *Lineamenti fondamentali per descrivere il carattere della specie umana*, Kant intreccia legge, libertà e forza – quale vettore intermedio che assicura a suo dire il successo della società civile e dei suoi principi di legge e libertà – in un'idea di società paragonata a un alveare e non a un gregge (a differenza di Hobbes e della pastorale cristiana, finemente analizzate e criticate da Foucault). La triangolazione dà luogo, secondo Kant, a quattro tipi di combinazione:

1. la repubblica, ossia potere con libertà e legge;
2. la barbarie, ossia potere e libertà senza legge;
3. il dispotismo, ossia legge e potere senza libertà;
4. l'anarchia, ossia legge e libertà senza potere²².

E se a qualcuno il termine di legge sta leggermente storto, è sufficiente sostituirlo con la pratica della regola prodotta e non ereditata, consensuale e non coercitiva, condivisa e non maggioritaria, per ottenere una definizione più che soddisfacente di anarchismo.

Infine, non posso non concludere questo breve *excursus*, peraltro solo superficialmente concettuale, sulla genealogia della semantica dell'anarchismo all'interno del nostro spazio culturale che usualmente definiamo occidentale con Hegel, il teorico del sistema filosofico che studia con rigore e profondità, *ça va sans dire*, la formazione dello spirito, della coscienza di sé e della volontà di sapere. Coscienza e volontà che non sono concetti estranei alla tradizione del pensiero anarchico, la cui filosofia è debitrice all'idealismo hegeliano sia nella versione discontinua nell'asse Hegel-Bakunin – un rovesciamento dialettico che trascina con sé però una certa continuità logica – sia nella versione sovversiva di Stirner che ne rompe appunto la dialettica. In un passaggio non certo candido (ricordiamo che Adorno battezzò Hegel come l'Oscuro, *skoteinos*, e non certo per spi-

rito banalmente polemico), Hegel irrela la libertà assoluta con la coscienza di sé secondo un rovesciamento nel negativo, per cui alla coscienza di sé sfugge necessariamente la volontà universale o generale proprio perché il movimento dialettico rende impossibile l'accesso im-mediato: «la coscienza sa quella volontà pura come se stessa, e si sa come essenza, ma non come l'essenza *immediatamente-essente*; non sa quella volontà come il governo rivoluzionario o come l'anarchia che si sforza di stabilire l'anarchia [...]»²³. L'eterodirezione della coscienza di sé o autocoscienza e della volontà generale deriva dal primato dello spirito assoluto che slega fatalmente il soggetto dalla sua facoltà di perseguire con successo il proprio obiettivo, il proprio *telos*. A differenza, invece, di quanto fanno tanto il governo rivoluzionario (Hegel fervido sostenitore della rivoluzione francese, inverata in Napoleone imperatore e non certo nello scardinamento di un ordine dinastico) quanto addirittura l'anarchia che cerca se stessa con potenzialità di successo, ciò che Hegel non può sopportare in quanto rappresenterebbe il primato di un essente non-mediato che sfugge alla ferrea legge della dialettica dello spirito assoluto.

Post-colonialismo ed esportazione dell'anarchismo

Il luogo da cui si parla non è irrilevante ai fini di qualsiasi ricostruzione storica, storiografica, etnografica e persino teorica, a dispetto dello stereotipo «kantiano» secondo il quale i concetti sono universali perché figli di una razionalità altrettanto universale. La succinta genealogia semantica del lemma *anarchia* effettuata nel paragrafo precedente colloca decisamente la discorsività anarchica all'interno di un contesto culturale che per tradizione e pigra comodità chiamiamo di volta in volta occidentale, eurocentrico, greco-mediterraneo. E tuttavia dobbiamo registrare, con malcelata soddisfazione, che il discorso anarchico, con le sue categorie, i suoi concetti, le sue trame illuministe, le sue enun-

ciazioni affermative e negative, le sue pratiche multiformi e nettamente plurali, ha oltrepassato i confini di «nascita» per diffondersi nei quattro angoli del pianeta terra, quasi dappertutto dove è visibile una A cerchiata, un volantino così siglato, un blog, un locale, un movimento più o meno organizzato, una serie di pubblicazioni fisiche e virtuali, delle pratiche sociali che si autoidentificano con questo discorso anarchico e più latamente libertario²⁴.

Questo tipo di diffusione praticamente mondiale – un moto di globalizzazione *ante litteram* avvenuto nel corso del XIX e del XX secolo? – somiglia a un'irradiazione da un centro in cui il discorso anarchico si colloca perché codificato, individuato e individuabile nei suoi tratti, e pertanto identificabile nei suoi segni più o meno vicini man mano che ci si distanzia da tale centro, coincidente con la sua «culla». In tale visione, viene a neutralizzarsi, o addirittura a svanire, un eventuale discorso altrettanto anarchico la cui «origine» però si situa in un altrove che lo rende a noi, abituati a definire quel discorso in una certa forma ben definita, non comprensibile, non afferrabile a prima vista, in quanto i suoi segni non collimano simmetricamente con quelli a noi cari. Il primo passo di questo volume è proprio quello di cercare di capire se «altrove» è esistito un discorso anarchico «originario», proprio in coerenza a quel tipo di civiltà geograficamente rappresentata in un «altrove» da noi, beninteso una civiltà in cui il discorso anarchico non necessariamente deve essere autoctono, ma peraltro contaminato, ibridato da incontri successivi, da sedimentazioni nel tempo, da stratificazioni apportate dall'inserzione di «spazi altri» – eterotopie, appunto. Giacché non solo il discorso anarchico non è statico perché si alimenta di speranze, immaginari e utopie di libertà declinabili singolarmente in ogni angolo del pianeta, ma anche il concetto di civiltà subisce un'erosione del proprio piedistallo identitario unico e unitario per frattalizzarsi dinamicamente, nomadicamente meglio, in configurazioni seriali e non sempre unilineari.

Allora, da un lato, è corretto indagare le traiettorie di quella

irradiazione che il discorso anarchico – ricordiamocelo: categorie di pensiero e pratiche collettive – ha intrapreso debordando dai confini di provenienza per fuoriuscire da essi e riversarsi in altre civiltà, attraverso corpi in migrazione per ragioni di povertà e di miseria da un sistema sociale ferocemente capitalista, corpi in fuga esiliante da regimi politici e/o religiosi oppressivi e omicidi, corpi in cerca di sopravvivenza da guerre e conflitti genocidiari. Dall'altro, è altrettanto corretto indagare i felici o infelici o mancati intrecci di meticcio tra questi corpi provenienti dal cuore della discorsività anarchica con quegli altri corpi «altrove» dai primi che già praticavano forme affini di quel discorso, varianti forse prossime, con i propri strumenti concettuali e categoriali, più o meno in sintonia riconoscibile nella differenza e nella distanza. Infine, ma si tratta di una ricerca di lungo periodo che questo lavoro avvia senza minimamente pensare di darne un esito sia pure provvisorio, è corretto analizzare nell'ambito delle rispettive culture e civiltà quel discorso affine, comparabile, integrabile, intrecciabile, ibridabile con le categorie e le pratiche di facile identificazione all'anarchismo per l'appunto occidentale.

Se adesso analizziamo separatamente questi tre aspetti della ricerca, il primo problema che pone quella irradiazione dell'anarchismo (dal centro alla periferia del mondo ricco e potente, sebbene gli anarchici ne siano da sempre il contraltare ribelle) non concerne tanto le sue ragioni, quanto le forme della sua traiettoria, ben sovrapponibili a quella dell'espansione coloniale delle potenze imperiali europee, specialmente nel XIX e nella prima metà del XX secolo. Detto altrimenti, gli itinerari della diffusione del pensiero e delle pratiche anarchiche, motivate da ragioni socioeconomiche, politiche, e non ultimo di proselitismo propagandistico, sembrano essere pedissequi sia al movimento «infra-imperiale», sia agli assi di penetrazione coloniale, prioritariamente di natura militare, come è ovvio, quindi sanguinari e violenti, e poi seguiti – ma talvolta preceduti, a mo' di cavallo di Troia – da una governamentalità politica e culturale

da non sottovalutare, perché appare che nell'esportazione della forma-impero, si sia diffuso, involontariamente per lo più ma talvolta consapevolmente, anche il virus anti-coloniale e controimperialistico delle pratiche di rivolta e di rivoluzione incarnate nell'anarchismo (e nel marxismo).

Del resto, l'internazionalismo anarchico del XIX secolo e dei primi anni del XX si anima per l'appunto di una sensibilità che va ben oltre gli angusti limiti e confini di una nazione, non solo per via di una condivisione di condizione proletaria (ciò che ci apparta ai cugini marxisti), ma anche per un'istanza libertaria e liberatoria da ogni dominio politico e socioeconomico che accomuna potenzialmente ogni subordinato nell'intero pianeta. Solo che l'intero pianeta, nei flussi di espansione del discorso anarchico, si riduce in prima istanza alle nazioni europee e americane con le cui culture provenienti dalla medesima culla si può puntualmente dialogare e confliggere mutuando una medesima (o quasi) base di movenza, di appartenenza giusto culturale – in senso lato, quindi inclusiva di modelli di industrializzazione, di transizione da società rurali, di sottosviluppo in fatto di istruzione, di immaginario sovversivo trasfigurante in senso «laico» e politico un orizzonte di salvezza un tempo religioso, di un corredo di esperienze utopiche azzardate qua e là, di una barriera di protezione familiare, locale e di «comune sentire» che tutela in modo solidale la difficile integrazione nei processi migratori. Vengono così a con-fondersi diverse linee eterogenee che ripercorrono le tracce dell'emigrazione Sud-Sud, ossia dal meridione d'Italia, tanto per fare un esempio, (nonché da altri paesi europei) verso il continente sudamericano, formalmente mondo libero dalla metà del XIX secolo grazie ai movimenti di ispirazione bolivariana che hanno consentito a quei paesi di liberarsi dal giogo coloniale dell'impero spagnolo e portoghese, ma in via di soggezione politica ed economica da parte degli Stati Uniti per i quali la dottrina Monroe richiedeva un controllo post-imperiale (*indirect rule*) su ciò che consideravano il proprio

backyard. Sul solco di queste tracce, si installano i movimenti anarchici che diverranno a breve le formazioni politiche e sociali più forti dell'America del Sud. Non è da trascurare ovviamente la linea Sud-Nord in direzione dell'America con la A maiuscola, quegli *States* che accoglieranno duramente milioni di immigrati al cui interno prolifereranno i movimenti sovversivi intrecciati con le tendenze autoctone (ma non native o afro-americane se non in minoranza)²⁵, e purtroppo anche le mafie criminali funzionali all'integrazione e all'ascesa sociale in quel *melting pot* ipercapitalistico.

La seconda linea eterogenea è invece quella che muove l'espansione delle idee e delle pratiche anarchiche e libertarie lungo le rotte, ora «pacificate» a forza, della penetrazione coloniale degli imperi centrali verso le «periferie» asiatiche vicine e lontane e africane, sia nei primi anni del XX secolo sia, soprattutto, all'indomani della cessazione del primo conflitto mondiale, allorché la distruzione *manu militari* dell'impero ottomano aprì campo libero alle potenze imperiali vincitrici ai fini dell'atroce spartizione certossina del vicino oriente mediterraneo. In tale contesto, tuttavia, si fa fatica a registrare una prova di saldatura tra la resistenza al nuovo ordine imperiale da parte di una popolazione che passa da una vessazione a un'altra pur con mutati stili di governamentalità, e la presenza anarchica che dal Maghreb al Mashrek caratterizza l'insorgenza diffusa e vivace di presenza culturale e militante in quelle aree del mondo attraversate da una soglia di attrito che di lì a poco scaterà la prosecuzione del conflitto imperiale nella seconda guerra mondiale. Differenze culturali e nelle percezioni reciproche, diversità di regimi di governo e quindi di spazi di agibilità politica, differenze di forme micropolitiche di dominazione radicate nel tessuto del vissuto relazionale sociale, diversità di stadi di sviluppo sociale ed economico e pertanto di condizioni vitali di esistenza, costituiscono indubbiamente altrettanti ostacoli a una declinazione congiunta di tattiche conflittuali di resistenza praticate dai

subordinati del luogo e dagli agitatori sociali arrivati per lo più dalla sponda opposta del Mediterraneo.

Sarebbe interessante ricercare le ragioni contingenti, ossia caso per caso, giusto per non fare di tutte le erbe un fascio, come ci ricorda opportunamente il proverbio, del difficile incrocio e intreccio tra diffusione anarchica e resistenza libertaria in loco, giusto là dove non si è registrato. Qui si possono avanzare un paio di ipotesi in linea generale. La prima attiene alle diverse forme che il dominio assume localmente, e specialmente in un contesto culturale in senso lato in cui il percorso di civilizzazione ha seguito un itinerario ben diverso da quello eurocentrico. È noto come la forma imperiale del colonialismo configurava uno sguardo strabico dei dispositivi di dominio al centro e in periferia; il caso britannico evidenzia infatti come la durezza e la crudeltà del colonialismo della Union Jack coniugava ferrea sottomissione militare a una governance ispirata da un mix tra norme tipicamente inglesi, legate alle pratiche valoriali ammesse e consolidate, con usi e costumi autoctoni sui quali si esercitava un dosaggio tra tolleranza e repressione, tra sforzo di integrazione nel codice europeo ed espulsione nell'indicibile. Il modello imperiale romano faceva scuola, anche nel senso che quei diritti liberali conquistati dalle rivoluzioni del XVII secolo erano attribuiti esclusivamente ai cittadini inglesi ma non a tutti i sudditi di Sua Maestà Imperiale. A fronte di tale strabismo, la resistenza alla colonizzazione assumeva forme autoctone, frutto di un patrimonio di lotte tattiche di sopravvivenza ed elusione del controllo, le quali non sempre erano a prima vista riconoscibili muovendo da una griglia di lettura codificata nell'antagonismo di matrice europea²⁶. La dissimulazione, ad esempio, era una pratica diffusa di resistenza in cui lo scontro diretto sul terreno, prediletto dal regime imperiale, veniva eluso e aggirato, potendo dare l'impressione di un abbandono del conflitto e di un ripiegamento intimistico (magari alimentato da tonalità religiose di tipo spirituale) in grado di legare solidalmente i subordinati

senza tuttavia scatenare un'insurrezione auspicabile ma sovente impraticabile perché destinata a sconfitta. E la memoria storica invogliava prudenza, da non confondere però con rassegnazione. È comprensibile che chi era aduso a un agonismo rivoluzionario e insurrezionale mal interpretava tale tattica resistenziale, con ciò determinando involontariamente la mancata o insufficiente saldatura tra differenti linee di resistenza e di emancipazione. Probabilmente è necessario riflettere sul fatto che altrove, anarchismo/anarchia o termini sinonimi, assumono la forma di un significante vuoto, un caleidoscopio di sensi, un macro-attrattore di discorsi e pratiche collettive che racchiude serie eterogenee di iniziative anti-autoritarie, di sperimentazioni autogestionarie, di solidarietà reciproca e di mutuo appoggio, di momenti deliberativi orizzontali e consensuali.

Un'altra ipotesi, da mettere in gioco nella ricerca di ragioni contingenti, può essere esplicitata in tal modo: nella relazione tra civiltà e anarchismo, quest'ultimo rappresenta uno dei possibili esercizi di liberazione anti-gerarchica e anti-autoritaria tramite i quali affermare la voglia di libertà, senza alcuna pretesa di invernare un ideale universale che vale per ogni essere umano sulla terra, ovunque egli si trovi e in qualunque epoca egli nasca e si trovi a vivere? Oppure l'ideale anarchico, proprio per la sua peculiarità di affermazione della libertà esagerata e senza limiti se non l'autoresponsabilizzazione di sé e del collettivo sociale, segna la portata direi quasi ontologica dell'essenza umana che aspira alla libertà quale orizzonte della propria liberazione da ogni dominio senza alcun cedimento alla riproposizione di autorità e filiere gerarchiche?

Le due visioni sono ovviamente reciprocamente escludenti, la prima rende il pensiero anarchico una *Weltanschauung* parziale e non universale, immaginando quindi che le diverse civiltà che contestualizzano l'umano nell'arco di spazio e di tempo possano dare vita a differenti e plurali visioni libertarie cui dare nome diverso e non sempre sinonimo e intercambiabile con un *corpus*

consolidato in uno spazio-tempo ben preciso. Mentre la seconda pone in cima al pensabile – un pensabile che è altresì praticabile, parliamo pur sempre di un pensiero-azione e non di un dogma – un'idea universale di libertà concepibile secondo un prisma attraversabile da ogni civiltà, da ogni contesto spazio-temporale, insomma una grammatica universale (poco sopra dicevo «ontologica» per legarla all'essenza umana) la cui declinazione pur diversificata è sufficientemente unitaria per poter essere abbracciata da ogni singolo essere umano «prescindendo» dai contesti di civilizzazione in cui è storicamente e territorialmente immerso.

È proprio quest'ultima visione a essere contestata dai critici post-coloniali che ormai trovano un comun denominatore nell'orientalismo tratteggiato da Edward Said e dalle ricerche successive epigoni del suo paradigma. La rappresentazione coloniale nel rapporto imperiale con i subordinati autoctoni si alimentava di una matrice speculativa e speculare implicita e persino ai limiti dell'inconsapevolezza e oltrepassava lo strabismo tipico di un'era teorica e politica frutto di eventi storici quali l'Illuminismo, le rivoluzioni, i diritti conquistati nel sangue, che però concernevano solo il cuore dell'impero nel conflittuale passaggio da sudditi a cittadini e ciò valeva solo per essi, mentre genocidi micidiali e culturali venivano a essere legittimati dall'idea di «un Io occidentale sovrano». Addirittura, prosegue Said stesso, di un «superiore *status* ontologico»²⁷, sottacendo beninteso come tale *status* ontologico sia il frutto direttamente avvelenato della violenza conquistatrice²⁸. E sarà necessario attendere Fanon per capire, a posteriori tuttavia, che «se si attribuisce [...] all'intero progresso scientifico la pratica coloniale, l'Europa perde la propria posizione normativa nei confronti del nativo»²⁹. Perché la faccenda filosofica della nostra civiltà occidentale consiste proprio in questo: che primato ontologico significa direttamente primato normativo, che ontologia significa necessariamente un punto iniziale e finale inesorabile e indiscutibile, proprio perché ontologico, che *arché* e *telos* si collegano indis-

solubilmente in un destino inviolabile. E che inoltre una «politica archica muova da quella visione unitaria e totalizzante» secondo la quale l'universalismo liberal-democratico contempla eguaglianza di liberi e libertà degli eguali solo ed esclusivamente se ordinate gerarchicamente³⁰. Ma la critica an-archica di taglio filosofico invalida giusto tale presupposto sin nella sua implicita ineludibilità. E con ogni probabilità, contrariamente alla linea storica, tale critica di segno filosofico precede e giustifica la critica politica che l'anarchismo muove all'*arché* quale autorità, capo di imputazione gerarchica di ogni posizionamento politico nel corpo della società. La questione post-coloniale si colloca allora nel cuore di tale mancato riconoscimento, di tale voluta non assunzione della violenza imperiale quale predominio mondiale di una civiltà liberale e capitalista unitamente, e oggi potremmo dire democratica e post-capitalista insieme, i cui valori trionfano grondanti di sangue genocida.

Probabilmente è troppo ingeneroso chiedere ai vettori corporei della «rete rizomatica» anarchica³¹, nei vari angoli del pianeta in funzione emancipatrice e libertaria, conto e ragione di tale dilemma coloniale e post-coloniale, attribuendo loro così una responsabilità per il mancato incontro con altre forme di pensiero altrettanto libertario ed emancipatore che si erano venute istruendo nel corso di secoli lungo assi valoriali e pratiche di rivolta differenti da quelle praticate nel cuore europeo e occidentale. La difficoltà infatti di rendere «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»³² resta intatta nel mostrare una fragilità di reciproca comprensione politica, una precarietà intellettuale nei processi di traduzione tra grammatiche differenti che possano riconciliarsi in prese di posizioni conflittuali e immaginarie condivise. E tuttavia, come ha recentemente sottolineato Daniel Montañez Pico:

Le conseguenze dell'ascendente di un discorso coloniale sull'anarchismo sono stati, e forse sono, tre: l'eurocentrismo – che elude, ad esempio, la considerazione delle concezioni del potere proprie di ogni civiltà o spazio geografico; il paternalismo – che obbliga a distinguere tra le realtà proprie, avanzate e civilizzate, e le caratteristiche delle comunità considerate primitive e arretrate; e l'esotismo – che spesso porta a idealizzare i popoli indigeni attribuendo loro una purezza che impedisce la comprensione di realtà molto complesse³³.

Anarchismo eterotopico

Volgendo verso la conclusione di questo saggio introduttivo, non resta che mappare provvisoriamente l'anarchismo eterotopico di cui rintracciare e comparare tracce di esistenza in civiltà diverse dalla nostra, ribadendo l'avvertenza dell'inevitabile lettura prospettica con la quale crediamo di percepire segni di rivendicazione di libertà responsabilmente senza limiti esteriori, di negazione decisa dell'autorità politica, di rigetto non episodico della gerarchia, a cui noi diamo nome di anarchia e anarchismo, mentre altrove quell'apparente medesimo insieme di pratiche e valori viene denominato altrimenti. Quando proviamo quindi a coniugare prospettive differenti in «altrove» lontani, cerchiamo di delineare uno spazio-tempo frattale al cui interno azzardiamo delle convergenze contingenti, non legate a «una pratica o a un progetto come fine in sé»:

Lo scopo della convergenza, allora, non è quello di definire comparazioni su una scala di somiglianze – siano esse di identità o di differenza – quanto di misurare la tensione di superficie, spaziale e temporale, di decifrare forme inedite e rielaborate di *agency* che emergono dall'interazione di soggetti e oggetti [...]. La convergenza richiama un «movimento verso»: un processo dinamico e dialogico verso l'incontro di menti e interessi, uno spazio di incontro in una dimensione tempo-

rale diacronica [...]. Come l'alterità di differenza e distanza – senso, tempo, luogo o tradizione – gioca un proprio ruolo nella formazione di convergenze disciplinari ibride, così la traduzione diviene il terreno di prova per autorizzare una nuova conoscenza³⁴.

Indubbiamente, non è possibile non rilevare un crinale differenziale tra l'anarchismo occidentale per come emerge e si stratifica a partire dall'era moderna e quei dispositivi che in altri contesti di culture grosso modo connettono libertà, critica dell'autorità politica e rigetto della gerarchia tradizionale in forme latamente prossime all'anarchismo. Si tratta del rapporto tra Io individuale e contesto comunitario collettivo. Nel nostro spicchio di civiltà, il pensiero critico, e nella fattispecie l'anarchismo come pensiero-azione estremamente ipercritico, si staglia decisamente nella sottrazione da schemi di autorità ereditati che annullano l'individuo comune per farlo risaltare solo come eroe, santo o capo (militare, politico, o entrambi), per cui l'emancipazione coincide innanzitutto concettualmente con la nascita dell'individuo moderno non più determinato fisicamente, spazialmente, esperienzialmente, mentalmente dal contesto comunitario in cui si trova a essere immerso, senza possibilità di fuga da esso e senza pagare un prezzo salato per la propria scelta di difformità o non-conformità con il contesto sociale della propria epoca. Da qui l'intimo individualismo di base dell'anarchismo tanto come attività di immaginazione, quanto come sfera di azione conflittuale e progettuale insieme, e questo a prescindere dalla collocazione materiale di esistenza che colloca il singolo anarchico dentro la comunità proletaria o contadina che lo tutela, lo protegge, lo rinsalda nella convinzione, lo sprona all'azione politica o sociale che sia.

In altre culture, sembra che l'equilibrio pur sempre precario tra individualità e collettività sia maggiormente orientato in senso comunitario, come se solo al suo interno sia possibile un percorso di emancipazione che non sia aristocratica, ossia di

pochi (all'avanguardia rispetto agli altri) o dei migliori, ma che possa essere appannaggio di chiunque, un chiunque che tuttavia non si annulla in esso ma che solo nel legame con l'altro è in grado di ritagliare la propria cifra singolare, non alla maniera dell'individuo separato dalla comunità come gesto di sfida rispetto all'attrito conservatore che essa pure provoca, bensì una singolarità irrelata nel plurale, al fine di condurre il percorso di emancipazione libertaria in modo condiviso e diffuso, senza che nessuno rimanga indietro.

La riflessione ormai sterminata sul nesso tra individuo e comunità, specialmente a partire dalla dicotomia introdotta da Ferdinand Tönnies con la sua celebre diade *Gemeinschaft* vs *Gesellschaft*, andrebbe spiazzata per non perpetuare l'oscillazione tra i pro e contro presenti in entrambe le polarità qualora rigidamente contrapposte, che invece andrebbero sfumate e fatte transitare l'una nell'altra in duplice senso senza che l'una assorba totalmente l'altra. La vischiosità conservatrice della comunità coesa e organica, da una parte, e la pretesa arrogante di un Io scisso completamente da ogni legame societario che si erge quale giudice implacabile e meschino, dall'altra, rappresentano i limiti dei poli che inducono a un movimento di sottrazione dalla doppia presa dialettica.

Infatti, occorre stare attenti a non cadere nell'errore, opposto alla «arroganza occidentale», di mitizzare un fantomatico e incontaminato regno armonioso della natura preistorica nel quale le comunità erano eque e giuste, non toccate da processi di dominio e di gerarchie formali e informali. Ovviamente, nulla di tutto ciò è possibile pensare nell'ottica di un recupero in funzione attuale di un legame societario che la modernità capitalista e statale hanno disgregato e frantumato a vantaggio di un ideale dell'Io individuale, altrettanto mitico e astratto, della comunità originaria. Come in ogni circostanza contingente, è necessario metodologicamente analizzare i singoli contesti per rintracciare dinamiche di potere e di elusione del potere, di forme consoli-

date ancorché implicite, ma per questo accettate supinamente per tradizione, di gerarchia autoriale confusa con il rispetto dell'autorevolezza, in contrasto con rotture e fratture interne di contestazione e innovazione rispetto alla eredità acquisita e prolungata nella comunità di riferimento.

I saggi che seguono costituiscono un primo quadro che interroga la plausibilità di una tale ricerca. Beninteso, essi non offrono una visione esaustiva, né coprono ogni possibile forma di civiltà esistente ed esistita sul nostro pianeta. Ad esempio, non occorre andare indietro «nella notte dei tempi» per individuare un crinale differenziale, all'interno del mondo arabo, tra civiltà nomadi, quali i beduini e tra questi le popolazioni berbere, e le popolazioni stanziali, su cui già rifletteva Ibn Khaldūn a cavallo tra XIII e XIV secolo elogiando la libertà, anche di mente – la «superior form of life» – di cui godevano le prime organizzazioni sociali³⁵. Proprio in Cabilia, la terra dei berberi, questa tradizione si perpetua sino ai nostri giorni, come registra l'anarchico algerino Saïl Mohamed (1894-1953), integrato nel movimento libertario francese, che negli anni Cinquanta del secolo scorso rilevava come «gli algerini si sono governati alla maniera del *Village*, senza deputati o ministri che si possano ingrassare a loro spese, perché il popolo algerino liberato dal giogo non vorrà mai più dare nulla. Il suo temperamento federalista e libertario è la sua unica garanzia»³⁶. Non a caso, penserei, potrà emergere dalla felice declinazione tra cultura originaria e critica europea un intellettuale così fine e potente come Albert Camus.

In maniera analoga, i due nigeriani Sam Mbah e I.E. Igariwey scrissero nel lontano 1997 il libro *African Anarchism*, tradotto in diverse lingue, incluso l'italiano, nel quale ripercorrevano i legami etnostorici tra le antiche tradizioni claniche e tribali presenti nel cuore dell'immenso «continente nero» («gli igbo, i tiv, gli efik, i tallensi e la molteplicità di tribù e gruppi sociali che annoveriamo in Nigeria») e i tratti peculiari dell'anarchismo. In un'interessante intervista del 2012, Sam Mbah delinea nuova-

mente, e in un certo senso esplicita, ciò che nel libro veniva sottaciuto o non era stato scritto, arricchendo il testo nelle diverse postfazioni apparse nelle edizioni in spagnolo e in altre lingue:

L'anarchismo in quanto ideologia, corpo ideologico, nonché in quanto movimento sociale, è scomparso in Africa. Si tratta di un punto che ho reso molto esplicitamente all'inizio del libro. Ma l'anarchismo in quanto forma dell'organizzazione sociale, base di società che si organizzano, questo non è scomparso da noi. È parte integrante della nostra esistenza di popolo. Ho fatto riferimento al sistema comunalista di organizzazione sociale che è esistito ed esiste tuttora in differenti parti dell'Africa, là dove la gente vive la propria vita in comunità e si percepisce parte integrante di essa, e che ha contribuito enormemente alla loro sopravvivenza unitaria. Ho sottolineato gli aspetti di solidarietà, di coesione sociale e di armonia che vigevano in tante società comunaliste in Africa, cercando di individuare i legami con i valori dell'anarchismo, quali l'aiuto reciproco, lo sviluppo autonomo di piccole unità, nonché un sistema che non si fondi sulla monetizzazione dei mezzi e delle forze produttive della società³⁷.

In un articolo apparso sul «Journal of Contemporary Revolutions» nell'inverno 1971-72, Stephen P. Halbrook esordisce in maniera perentoria: «L'Africa Nera ha un'antica e secolare tradizione anarchica». Così, *tranchant!* Riferendosi alla rivoluzione dei mau mau in Kenya che portò al potere post-coloniale la dinastia dei Kenyatta, ancora oggi viva e vegeta, Halbrook definisce infatti la forma socioistituzionale dell'etnia kikuyu, protagonista della rivoluzione, intrinsecamente anarchica, *stateless*, priva di una «struttura politica unitaria o centralizzata», a partire da una federazione dal basso verso l'alto di un insieme di piccoli gruppi o raggruppamenti geopolitici che deliberavano in via comunitaria con discussioni consensuali tanto gli aspetti decisionali quanto gli aspetti giudiziari, senza eleggere capi ma solo temporanei *chairman* dei consessi collettivi. E lo stesso si può

dire, prosegue Halbrook, per quanto riguarda le popolazioni del Biafra, sconquassato dalla sua annessione imperiale a opera degli inglesi, la Nigeria, con i successivi dolorosi strascichi di guerra civile perduranti sino agli anni Settanta del secolo scorso³⁸.

Se passiamo a un continente diverso, l'emisfero americano, ritroviamo con prepotenza una duplice questione indigena, tanto al Nord (Canada, le numerose e distinte tribù pellerossa), quanto al centro e al Sud – dallo zapatismo contemporaneo, che pure si ricollega a Zapata e al magonismo degli inizi del xx secolo, che a loro volta si rifacevano alle tradizioni libertarie di qualche tribù del passato (come le tribù e comunità indigene yaquis, maya, aymara-quichua, della Valle del Chalco e della Sierra Gorda)³⁹, alle questioni indigene nei paesi latinoamericani dove spesso gli eredi dei popoli originari, sopravvissuti al massacro della Conquista prima e al lento genocidio culturale poi, sono spesso maggioranza. Da un lato una serie di lotte, non solo legate all'ovvio riconoscimento identitario di sé come singoli individui e come comunità organiche, dalla forte impronta olistica nella visione filosofica ormai emarginata dalla modernità capitalista e borghese (e verso la quale rimpianto e nostalgia servono intellettualmente a poco), dall'altro, e soprattutto, la questione della terra e, più in generale, dello spazio di vita condiviso. Il che comporta qualche distinguo in una possibile e auspicabile convergenza di lotta, poiché, come è stato notato:

Le popolazioni indigene sono radicate, proprio letteralmente. Esiste una relazione con la terra che si è protratta lungo migliaia di anni, e che è totalmente preclusa alla popolazione di cultura urbana che si autodescrive come anarchica. Fatta tale precisazione, tuttavia, condividiamo una serie di principi in comune, di aspirazioni in comune, di prospettive in comune, ed è su di essi che occorre costruire per elaborare una trama rispettosa di relazioni che ci permettano di agire uniti contro quell'oppressore comune⁴⁰.

Dall'altro, però, la questione indigena solleva un problema per l'anarchismo moderno, non tanto perché non ci siano contatti sul piano conflittuale e delle pratiche di resistenza e di prefigurazione di una forma di vita differente da praticare qui e ora, quanto perché troppo sovente l'immaginario anarchico è legato alla prospettiva contingente e parziale di un eurocentrismo – lo spazio ideale, concettuale e politico in cui è sorto l'anarchismo moderno come noi europei lo conosciamo, seppure a sua volta frutto di contaminazioni quali la grecità, il giudaismo, il cristianesimo, l'epopea rinascimentale, il razionalismo e infine l'Illuminismo – che si pone nella sua *centralità* rispetto alle altre aree del pianeta dove pure l'anarchismo si è diffuso o era *già* radicato da tempo senza assumere quel *nome*, quel nome anche qui troppo sovente segnato dall'essere bianco (e per lo più maschile)⁴¹.

Anarco-indigenismo è quindi la sintesi, da un lato, dell'alleanza nei conflitti, e dall'altro, dell'attrito che si crea quando assumiamo concettualmente quel problema di prospettiva in cui involontariamente ergiamo una parte per essere centrale rispetto al tutto.

Potrei dire, giusto per iniziare, di concettualizzare l'anarco-indigenismo. Perché? E perché questa espressione? L'enfasi verso l'etica del guerriero indigeno, *warrior*, esigerà la sua codificazione in una qualche forma – un credo e una cornice etica per pensare per sfide. Per radicarsi nell'anima dei popoli la nuova etica dovrà catturare lo spirito di un guerriero in battaglia per riportarlo alla politica. Come potremmo descrivere tale spirito in termini contemporanei legati al pensiero e al movimento politico? I due elementi che mi vengono in mente sono *indigeno*, che evoca un radicamento culturale e spirituale su questa terra e la lotta Onkwehonwe per la giustizia e la libertà, e la filosofia e il movimento politico che sono fundamentalmente anti-istituzionali, radicalmente democratici, protesi ad agire per cambiare le cose: l'*anarchismo* [...]. Il rifiuto di alleanze con sistemi legali di oppressione, la non-partecipazione nelle istituzioni che strutturano il rapporto colo-

niale e la convinzione nel cambiamento attraverso l'azione diretta, la resistenza corporea e lo scontro con il potere dello Stato»⁴².

Richard Day ha cercato inoltre di esplicitare la versione di genere che complica l'alleanza anarco-indigena, attraverso il conio al femminile dell'espressione *anarco-indigenismo*:

La prospettiva anarch@indigena si basa su un'analisi complessa dell'oppressione, che include ogni cosa che sia stata bollata come antagonista, che non privilegia nessuna sulle altre, in termini di importanza, intensità, o dell'ordine in cui vengono affrontate in qualsiasi lavoro che spinga verso il cambiamento sociale. Ciò vuol dire, in questo momento di riflessione, che dobbiamo lottare contro, e creare alternative a, la discriminazione verso i disabili e gli anziani, contro il capitalismo, il colonialismo, l'eterosessismo, il patriarcato, il razzismo/etnocentrismo, e il dominio della religione e dello Stato. Poiché tutti gli esseri sono interconnessi e dipendono dalla terra, occorre lavorare anche per ridurre al minimo il dominio umano sulla natura assicurandoci che le nostre pratiche siano ecologicamente sostenibili nel breve, medio e lungo termine, tanto a livello locale quanto globale. Dobbiamo portare avanti questa attività entro e contro l'ordine dominante, entro le nostre stesse comunità. È necessario operare sia a livello strutturale, che a livello della pratica quotidiana⁴³.

Com'è evidente, non si tratta di un vezzo di moda, né di una complicità superflua, specie in quelle aree del pianeta dove la questione dei generi (rigorosamente al plurale) ha un forte impatto nella vita di milioni di persone del tutto prive di tutela se non quella che deriva dal proprio impegno e dalla mobilitazione solidale collettiva⁴⁴.

Comunque si veda questa *creolizzazione*⁴⁵ tra tradizioni di pratiche di lotta e di culture diverse, il loro incontro in un qualche luogo del conflitto sociale innesca una carica sovversiva e rivoluzionaria protesa non solo e non tanto verso l'evento-rivo-

luzione di-là-da-venire, quanto piuttosto in direzione di una trasformazione radicale del modo di vivere che non si circoscrive esclusivamente ai singoli protagonisti impegnati, coinvolti e affetti dal conflitto, ma anche alla collettività che assume un *ethos* politico dirompente giorno dopo giorno, aprendo spazi di resistenza e linee di fuga, movimenti di ri-territorializzazione e de-territorializzazione, di divenire-minore, per usare una locuzione di Deleuze e Guattari, in cui si inventa una nuova dimensione dello stare insieme facendo a meno delle istituzioni statuali in favore di autonomie autogestionarie.

Tra i saggi che seguono, il lettore ne troverà tre riconducibili alle culture asiatiche – e segnatamente a quella indiana e quella cinese e non perché non ci siano presenze in Corea del Sud o in Giappone o in Indonesia o nelle Filippine – spesso intrecciate con personalità locali influenzate dai loro soggiorni europei o americani a cavallo tra fine XIX e inizi XX secolo, ma altresì eredi di una tradizione autoctona di segno libertario⁴⁶. Indubbiamente le civiltà indiane e cinese sono significative e il tentativo di legare in modo legittimo e rafforzato una diffusione dell'anarchismo moderno all'interno di radici libertarie originarie viene espresso chiaramente ma altrettanto criticamente. La fallacia prospettica, infatti, di ricercare nel passato fonti – «da non confondere con *risorse*»⁴⁷ – che giustificano l'anarchismo moderno e contemporaneo induce a ritenere un falso movimento evolutivo dal passato al presente (e auspicabilmente nel futuro). Il che significherebbe avallare l'idea di un universalismo implicito che sorvola a piè pari le singole tappe storiche nelle sue varie contingenze e circostanze evenemenziali. Rintracciare eredità originarie e connetterle al presente in via lineare significa *creare* una tradizione, ridimensionando le complessità di ieri e di oggi, nonché la complessità di una lettura continuativa in presenza di circostanze storiche radicalmente differenti. Probabilmente, una simile operazione ci dice di più sulle strategie retoriche e valoriali del presente che non di quelle del passato, ossia di che idea

abbiamo dell'anarchismo oggi e della luce che siamo disponibili a proiettare retrospettivamente.

Se è possibile parlare di una tradizione anarchica in Cina, allora lo è solo nel senso di un'esistenza del passato che, riportata alla memoria, possa servire ancora da base per la creazione di una tale tradizione. Tuttavia il passato ha presentato complessità che risuonano con problemi che vengono risollevati da una nuova condizione globale, tra cui temi cruciali di affinità e differenze nella comprensione e nella pratica dell'anarchismo [...]. L'indigenizzazione dell'anarchismo non è una prova della sua indigenità (il che riposa su una tesi circolare), bensì indica uno sforzo di alcuni anarchici di collegare lasciti intellettuali originari con una serie di idee importate che già sono state declinate in termini di «anarchia» nelle sue origini europee. Perché e come sono già importanti questioni dagli effetti teorici che superano l'anarchismo in Cina, trascinando con sé problemi quali l'universalismo e il particolarismo nella teoria e nella pratica anarchica⁴⁸.

Parlare di universalismo coincide quindi con una de-storizzazione degli anarchismi sorti e diffusi nei quattro angoli del pianeta, ognuno dotato tanto di una sufficiente autonomia contestuale, verificabile e ricostruibile caso per caso, quanto di una reticolarità nomade che intreccia percorsi zigzaganti, affatto sovrapponibili a evoluzioni lineari secondo una freccia del tempo dal passato al presente. Peraltro, ormai gli studi post-coloniali post-strutturalisti – recepiti con qualche scarto innovativo dal cosiddetto post-anarchismo, che altro non è che un anarchismo che fa i conti con i traguardi (sempre provvisori, beninteso) raggiunti dal pensiero critico contemporaneo – hanno dimostrato convincentemente come la postura universalista, che colloca in modo sovra-storico alcuni processi apparentemente ricorrenti nel corso dei tempi sino ad assumere una forza ontologica, quindi inamovibile ed essenzialista, sia un'operazione strategica di cattura delle differenze e della loro *reduc-*

tio ad unum che la rende dominante⁴⁹. Tale coscienza non preclude una ricognizione storica tra passato e presente, tra culture differenti, tra quelle che vengono considerate radici originarie e le loro fioriture successive, ma le incornicia entro una strategia non-dominante né egemonica per presupposto ontologico: «non già rintracciare nel passato anteriorità buone per il presente, ma esplorare i modi in cui esse differiscono dal presente e cosa esse possono dirci sia su tali anteriorità, sia, probabilmente più rilevante, sulle forme di pensiero contemporaneo su tale questione»⁵⁰.

In tale maniera, il pensiero anarchico tutela le differenze oggi globali facilitando una resistenza all'omogeneizzazione forzata che le rinchiuda in una globalizzazione uniforme, esaltando di contro le pratiche quali condotte di vita (*ethos*) politicamente incisive nella loro connessione collettiva e corporea, quindi sociale, nel caso criticandole senza remore, senza nostalgie di un passato fittiziamente idilliaco e falsamente dorato là dove esse perpetuano ritualità autoritarie e gerarchiche peraltro contestate luogo per luogo. Così facendo, il pensiero anarchico rafforza la propria carica utopica radicando la propria istanza libertaria, anti-gerarchica e differenziale nella costruzione graduale di un senso di comunità locale-globale che possa essere in grado di prefigurare situazione per situazione alternative plausibili ai sistemi sociali e statuali per come si danno attualmente, dandone frammenti di realizzazione conflittuale laddove possibile.

Note all'Introduzione

1. Per il concetto di discorsività, cfr. Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971.
2. Cfr. Michel Foucault, «*Bisogna difendere la società*», Feltrinelli, Milano, 1998.
3. «Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa». Potente affermazione, a mio avviso, di una «ontologia» anarchica che spiazza l'*arché* e il *telos* per concentrarsi sul senso del divenire (Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversazioni*, Ombre corte, Verona, 1998, p. 34).
4. Pierre-Joseph Proudhon, *Du princip fédératif*, Dentu, Paris, 1863. «La repubblica ideale è un'anarchia positiva. Non è né libertà subordinata all'ordine, né libertà imprigionata nell'ordine. È libertà esente da ogni ceppo, superstizione, pregiudizio, sofisticheria, usura, autorità: è libertà reciproca, non libertà limitata; la libertà non è figlia, ma madre dell'ordine» (*Idée générale de la Révolution au XIX siècle*, 1851). Troviamo nella voce omonima in Wikipedia: «Proudhon è il primo intellettuale conosciuto per essersi definito 'anarchico'. Egli definì inizialmente l'anarchia come l'assenza di *signori*, di monarchi o governanti in uno Stato sovrano, in *Che cos'è la proprietà?* e come il bisogno di 'una società senza autorità' in *L'idea generale della Rivoluzione*». Analogamente in Anarchopedia: «È ritenuto da molti il 'Padre dell'anarchismo', poiché è stato il primo a utilizzare il termine *anarchia* per indicare il fine della teoria politica da egli sviluppata. 'L'anarchia è una forma di governo o di costituzione nella quale la coscienza pubblica e privata, formata dallo sviluppo della scienza e del diritto, basta da sola a mantenere l'ordine e a garantire tutte le libertà' (*Che cos'è la proprietà*)».
5. Cfr. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997. Mi sia consentito rinviare a Salvo Vaccaro, *I diritti dei governati*, Introduzione a Michel Foucault, *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, :duepunti, Palermo, 2009, pp. 7-30; Salvo Vaccaro, *La volontà di non essere governati*, in *Il governo di sé, il governo degli altri*, a cura di Serena Marcenò e Salvo Vaccaro, :duepunti, Palermo, 2011, pp. 51-71; Salvo Vaccaro, *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, «materiali foucaultiani», IV, n. 7-8, 2015, pp. 67-82.

6. Γνωμαι μεν δη τρεις αυται προεκεατο, οι δε τεσσερες των επτα ανδρων προσεθεντο ταυτη. ως δε εσσωθη τη γνωμη ο Οτανης Περσησι ισονομηνη σπειδων ποιησαι, ελεξε ες μεσον αυτοισι ταδε. ανδρες στασιωται, δηλα γαρ δν στι δει ενα γε τινα ημεων βασιλευα γενεσθαι, ητοι κληρω γε λαχοντα, η επιτρεψαντων τω Περσεων πληθει τον αν εκεινο εληται, η αλλη τινη μηχανη. εγω μεν νυν υμιν ουκ εναγωνιευμαι ουτε γαρ αρχειν ουτε αρχεσθαι εθελω επι τουτω δε υπεξισταμαι της αρχης, επ ω τε υπ ουδενος υμεων αρξομαι, ουτε αυτος εγω ουτε οι απ εμευ αιει γινομενοι. τουτου ειπαντος ταυτα ως συνεχωρεον οι εξ επι τουτοις, ουτος μεν δη σφι ουκ ενηγωνιζετο αλλ εκ μεσου κατηστο, και νυν αυτη η οικη διατελει μουνη ελευθερη εουσα Περσεων και αρχεται τοσαυτα οσα αυτη θελει, νομους ουκ υπερβαινουσα τους Περσεων (Erodoto, *Le storie*, III, 83, 1-3, trad. it. Utet, Torino, 2006, corsivi S.V.).

7. Platone, *Repubblica*, VIII, trad. it. di Franco Sartori, Laterza, Bari, 1982. Si noti come Artaud riprenda quasi letteralmente «l'anarchia incoronata» proprio da questo passo della *Politeia*. Cfr. Mogens Herman Hansen, *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 50, 2010, pp. 1-27.

8. Cfr. Jacques Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma, 2007.

9. Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, trad. it. BUR Rizzoli, Milano, 2002. Cfr. David Keyt, *Aristotle and Anarchism*, «Reason Papers», XVIII, Fall 1993, pp. 133-152.

10. Cfr. Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), Feltrinelli, Milano, 2011.

11. Cfr. Luis E. Navia, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Greenwood Press, Westport, 1998; Suvi Maarja Irvine, *Don't Shoot The Messenger! Rethinking Cynicism and The Value of Political Critique*, Dissertation for PhD, Johns Hopkins University, Baltimore, 2014; William Desmond, *Cynics*, University of California Press, Berkeley, 2008, cui replica Alejandro de Acosta, *Cynical Lessons*, <http://theanvilreview.org/print/cynical-lessons/>, luglio 2011. Sul celebre confronto tra Alessandro Magno e Diogene, cfr. l'ultimo, straordinario, capitolo di Michel Serres in *Distacco*, trad. it. Sellerio, Palermo, 1988, pp. 63-85: «la cultura... ride della gerarchia [...]. La conoscenza nasce prima di tutto senza grandezza, senza potenza, senza adorazione, senza conquista, senza valore» (pp. 67, 69).

12. Cfr. Martin Rothkegel, *La spada e la perfezione di Cristo: teologie del potere nell'anabattismo del Cinquecento*, «Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia», LXIX, n. 1-2.

13. https://digilander.libero.it/nazzanicoletti1988/pro_milone%20traduzione.htm.

14. Niccolò Machiavelli, *Il principe* (1532), IX, trad. it. Garzanti, Milano, 1976, p. 42. «Dimostrando che l'autorità non proviene dagli dei né dallo Stato, in un nessun senso ontologico, ma che proviene da una forma di trame di domande e risposte tra i diversi membri di una comunità, Machiavelli ha dato il via a una narrazione che svela non solo la forza dell'interpellazione – che sembra emergere alla superficie delle cose – ma anche la sua vulnerabilità, il modo in cui funziona e, ancor più criticamente, il modo in cui non funziona» (James Martel, *The Misinterpellated Subject*, Duke UP, Durham, 2017, p. 92).

15. A fronte di una cospicua letteratura secondaria, in varie lingue, mi sia permesso preferire rinviare a un mio articolo che ne attualizza il pensiero: *Genealogia del potere destituente*, in Luciano Lanza (a cura di), *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, Mimesis/Libertaria 2014, Milano, 2013.

16. Sui quali cfr. Pietro Adamo, *Il dio dei blasfemi*, Unicopli, Milano, 1993.

17. Thomas Hobbes, *Leviatano* (1651), XIX/2, trad. it. Bompiani, Milano, 2001: «so also, they which find themselves grieved under a *democracy*, call it *anarchy* (which signifies want of government) and yet I think that no man believes, that want of government, is any new kind of government»; «et qui demagogos non amant statum democraticum anarchiam vocant; nec tamen inde sequitur speciem aliquam regiminis esse anarchiam».

18. Giambattista Vico, *La scienza nuova* (1744), Libro II, XCV, e *Conchiusione dell'opera*. Cfr. Norberto Bobbio, *Vico e la teoria delle forme di governo*, in *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 1976.

19. John Locke, *Due Trattati sul governo* (1689), trad. it. a cura di Brunella Casalini, Plus, Pisa, 2006. Lo stesso Locke, in II, XVII, 225, sembra equiparare lo stato di natura con la «pura anarchia».

20. «Je croirais qu'il y aurait une imperfection dans mon ouvrage, si je passais sous silence un événement arrivé une fois dans le monde, et qui n'arrivera peut-être jamais; si je ne parlais de ces lois que l'on vit paraître en un moment dans toute l'Europe, sans qu'elles tinssent à celles que l'on avait jusques alors

connues; de ces lois qui ont fait des biens et des maux infinis; qui ont laissé des droits quand on a cédé le domaine; qui, en donnant à plusieurs personnes divers genres de seigneurie sur la même chose ou sur les mêmes personnes, ont diminué le poids de la seigneurie entière; qui ont posé diverses limites dans des empires trop étendus; qui ont produit la règle avec une inclinaison à l'anarchie, et l'anarchie avec une tendance à l'ordre et à l'harmonie. Ceci demanderait un ouvrage exprès; mais, vu la nature de celui-ci, on y trouvera plutôt ces lois comme je les ai envisagées, que comme je les ai traitées». In altri libri e capitoli dello *Spirito delle leggi*, Montesquieu adopera il termine *anarchia* nel solito e ritrito refrain di caotico, disordinato, al limite dell'arbitrio dispotico, specie in conseguenza del disfacimento di una forma di regime politico.

21. William Godwin, *La giustizia politica*, trad. it. in *I due volti della libertà*, «Volontà», XLIX, n. 4, 1995, p. 202.

22. Immanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. Einaudi, Torino, 2010, p. 349. Ho invertito l'ordine dei tipi conferito da Kant.

23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, VI/546, p. 395 (corsivo originario).

24. Cfr. Steven Hirsch, Lucien van der Walt (Eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden-Boston, 2010; Michael Schmidt, *Cartography of Anarchism*, AK Press, Oakland, 2013; Carlos Taibo, *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Catarata, Madrid, 2018, con una ricca e preziosa bibliografia (trad. it. *Anarchici d'oltremare. Anarchismo, indigenismo, decolonizzazione*, Zero in condotta, Milano, 2019).

25. Non è questa la sede per interrogare l'incontro non sempre del tutto esemplare tra movimenti ispirati all'anarchismo e i movimenti afro-americani, per la cui riflessione si rinvia agli scritti di Lorenzo Kom'boa Ervin, *Anarchism and the Black Revolution* (1993), e *The Progressive Plantation: Racism inside White Radical Social Change Groups*, entrambi reperibili su Theanarchistlibrary.org, nonché l'antologia curata da Black Rose Anarchist Federation, *Black Anarchism*, 2016.

26. Sulla «infra-politica dei senza potere», dei subalterni, cfr. James C. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza* (2006), elèuthera, Milano, 2012.

27. Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 194, p. 225.
28. Martel, *The Misinterpellated Subject*, cit.: «violence is about imposing false forms of agency and subjecthood onto people [...]. The way it dominates and produces ontology itself» (p. 117, p. 118).
29. Edward Said, *Freud e il non europeo*, Meltemi, Milano, 2018, p. 20. «L'Europa ha assunto la direzione del mondo con ardore, cinismo e violenza [...]. Ogni movimento dell'Europa ha fatto scoppiare i limiti dello spazio e quelli del pensiero [...]. Quell'Europa che non smise mai di parlare dell'uomo, di proclamare che non era preoccupata se non dell'uomo, noi sappiamo oggi con quali sofferenze l'umanità ha pagato ciascuna delle vittorie del suo spirito [...]. L'Europa ha acquisito una tale velocità, pazza e disordinata, che sfugge oggi a qualunque guidatore, a qualunque ragione e va in vertigine spaventosa verso abissi da cui è meglio allontanarsi il più rapidamente possibile [...]. Quando io cerco l'uomo nella tecnica e nello stile europei, vedo un susseguirsi di negazioni dell'uomo, una valanga di assassini» (Frantz Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, Torino, 2000, pp. 262-263).
30. Martel, *The Misinterpellated Subject*, cit., p. 237.
31. Così Benedict Anderson, *Sotto tre bandiere. Anarchia e immaginario anti-coloniale*, Manifestolibri, Roma, 2008, p. 12.
32. James C. Scott, *Elogio dell'anarchismo*, elèuthera, Milano, 2014, p. 10.
33. Daniel Montañez Pico, *Descolonizar el anarquismo*, citato in Taibo, *Anarquistas de ultramar*, cit., pp. 9-12.
34. Homi K. Bhabha, *On Disciplines and Destinations*, Introduzione a Diana Sorensen (Ed.), *Territories & Trajectories. Cultures in Circulation*, Duke UP, Durham-London, 2018, p. 9, p. 10. «[...] forme di dominio strutturalmente simili presentano reciprocamente una certa aria di famiglia. [...] infine, in queste strutture di dominio su larga scala i subordinati hanno comunque una vita sociale piuttosto intensa che si svolge fuori del controllo diretto del dominante» (Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza*, cit., p. 9, e op. 38-39).
35. «La solidarietà nomade è tanto più segnata dallo spirito di stare-insieme (*togetherness*) e unità in quanto frutto della senso di comunità, appartenenza e responsabilità condivise. Come forma di responsabilità sociale, la solidarietà nel sistema nomade va mantenuta comunitariamente insieme [...]. La solidarietà beduina, secondo Ibn Khaldūn, trasmette nel clan una relazione sociale

calda tra i suoi membri, e ciò costituisce una vera solidarietà sociale» (Moh. Pribadi, *Ibn Khaldūn's Social Thought on Bedouin and Hadar*, «Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies», LII, n. 2, 2014, p. 429 e p. 431, nonché p. 424 per la citazione in inglese tra trattini).

36. Mohamad Saïl, *La mentalité kabyle*, «Le Libertaire», n. 257 del 16.2.1951, <https://www.kabyle.com/articles/mentalite-kabyle-mohamed-sail-libertarie-ndeg-257-16-fevrier-1951-21377-18012013>. «Para Saïl, la sociedad rural argelina, especialmente la de su tierra natal, la Kabylia, practicaba el anarquismo sin llamarlo explícitamente así: se organizaban en comunidades descentralizadas y con aversión a la organización representativa de tipo colonial o de carácter nacional» (Laura Galián, *Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez*, «Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos», n. 18, Junio 2015, p. 50). Cfr. altresì Brahim Filali, *Morocco as «non-capitalist» and not «pre-capitalist» territory*, 2005, <https://tahriricn.wordpress.com/2013/06/14/morocco-does-berber-federalism-serve-as-an-indigenous-african-model-of-anarchist-federalism/>.

37. *Intervista Sam Mbab*, Enugu (Nigeria), marzo 2012, condotta da Jeremy, membro del collettivo anarchico di Sydney (Australia) Jura Books (trad. it. mia S.V.). L'edizione italiana dal titolo *Africa ribelle* è stata edita da Zero in condotta, Milano, 2002. Non ho avuto invece modo di poter leggere Guillaume Rey, *Afriques anarchistes: introduction à l'histoire des anarchismes africains*, L'Harmattan, Paris, 2018.

38. Stephen P. Halbrook, *Anarchism and Revolution in Black Africa*, «The Journal of Contemporary Revolutions», IV, n. 1, winter 1971-72. Élisée Reclus individuò nei Kru della Liberia una popolazione molto vicina alla sensibilità anti-autoritaria (*Les grands textes*, Flammarion, Paris, 2014, pp. 194-196).

39. Hugo Marcelo Sandoval Vargas, *La configuración del pensamiento anarquista en México*, CUCSH, Guadalajara, 2011, p. 18. Cfr. a proposito del movimento indigeno Tahuantinsuyo peruviano e del reciproco sostegno anarco-sindacalista, Piedad Pareja Pflücker, *Anarquismo y sindicalismo en el Perú (1904-1929)*, Los Nadie, 2015; Steven J. Hirsch, *Peruvian Anarcho-syndicalism: Adapting Transnational Influences and Forging Counterhegemonic Practices, 1905-1930*, in Hirsch, van der Walt (Eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World*, cit., pp. 227-272; Gerardo Leibner, *La Protesta y la Andinización*

del anarquismo en el Perú (1912-15), «Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (EIAL, Tel Aviv)», v, n. 1, 1994, pp. 83-102.

40. Tom Keefer, Jerome Klassen, *Indigenism, Anarchism, and the State. An Interview with Ward Churchill*, Toronto, novembre 2003 (trad. it. mia S.V.). Cfr. Aragorn!, *Locating An Indigenous Anarchism*, «Green Anarchy», n. 19, 2005: «Un anarchismo indigeno è un anarchismo del luogo. Ciò sembrerebbe impossibile in un mondo che ha preso su di sé il compito di collocarci dappertutto. Un mondo che ci colloca dappertutto in maniera universale. Anche là dove siamo nati, viviamo e moriamo non è casa nostra. Un anarchismo del luogo potrebbe apparire come se vivessimo in una sola area per tutta la nostra vita, in aree che sono fortemente boschive, prossime a fonti di acqua che nutrono la vita, o a luoghi aridi. Potrebbe apparire come se ci muovessimo attraverso tali aree, per ogni anno secondo quanto dettano le condizioni o il desiderio. Potrebbe apparire come tante cose dall'esterno, ma sarebbe una scelta dettata dall'esperienza soggettiva di chi vive in quel luogo e non dalle esigenze dell'economia o da priorità politiche. Stare in un luogo è la differenziazione che viene schiacciata dal mortaio dell'urbanizzazione e dal pestello della cultura di massa nella pasta dell'alienazione moderna» (trad. it. mia S.V.). Cfr. inoltre Eunice Minette Schuister, *Native American Anarchism*, Loompanics, Port Townsend, 1932. Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires, 2015. Georges E. Sioui, *For an Amerindian Autohistory*, McGill-Queen's University, Montreal, 1995.

41. Rachel Avery, Adam Lewis, Kalin Stacey, *Anarchists in Solidarity: Preliminary Reflections on Indigenous Solidarity in Practice*, «The Peak», LIII, n. 1, September 17, 2013.

42. Taiaiake Alfred, *Wasàse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Broadview, Peterborough, 2005, p. 46. Cfr. di questo importante autore, Taiaiake Alfred, Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences Against Contemporary Colonialism*, «Government and Opposition», 40(4), 2005, pp. 597-614; Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Oxford University Press, Toronto, 2008; Taiaiake Alfred, *Colonialism and State Dependency*, «Journal of Aboriginal Health», v, n. 2, 2009, pp. 42- 60; Taiaiake Alfred, *What is Radial Imagination? Indigenous Struggles in Canada*,

«Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action», IV, n. 2, Fall 2010, pp. 5-8. Esiste un'intervista originale rilasciata in inglese su *Anarchismo e indigenismo in Nord America*, pubblicata in tedesco nel libro *Von Jakarta bis Johannesburg: Anarchismus weltweite*, curato da Sebastian Kalicha e Gabriel Kuhn (Unrast Verlag, Münster, 2010). Infine a tal proposito, cfr. la tesi magistrale di Adam Gary Lewis, *Decolonizing Anarchism: Expanding Anarcha-Indigenism in Theory and Practice*, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada, September 2012; Benjamin Pillet, *Canadian Anti-Colonialism in the 21st Century: A Case Study of Anarchoindigenism*, WPSA, San Diego, 2016.

43. Richard Day, *Anarcha-Indigenism: Encounters, Resonances, and Tensions*, Paper prepared for International Studies Association 2008 Conference, San Francisco, 2008, p. 19. Dello stesso autore su queste tematiche, *Who is this we that gives the gift? Native American Political Theory and The Western Tradition*, «Critical Horizons», II, n. 2, 2001, pp. 173-202; *Anarchism, Indigenism, and Anti-Globalization in North American Social Movements*, in «DeriveApprodi», dicembre 2003 in italiano, pp. 1-20; Richard Day, Sean Haberle, *Anarchist-Indigenous Solidarity at Six Nations*, «New Socialist», n. 58, September-October 2006, pp. 26-27; *Angry Indians, Settler Guilt and the Challenges of Decolonization and Resurgence*, in Leanne Simpson, Kiera Ladner (Eds.), *This is an Honour Song: Twenty Years Since the Blockades*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg, 2010, pp. 261-270.

44. Cfr. tra le altre Judith Butler, *La violenza transgender*, in Salvo Vaccaro (a cura di), *Violenza di genere*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 187-192.

45. Il termine è di Jason Michael Adams (*Only a Stranger at Home. Urban Indigeneity and the Ontopolitics of International Relations*, in Glen Coulthard, Jacqueline Lasky, Adam Lewis, Vanessa Watts (Eds.), *Anarch@Indigenism*, special issue, «Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action», 5(1), 2011, p. 117), in cui l'autore contrasta l'idea secondo la quale l'anarchismo moderno sia irrimediabilmente eurocentrico, bianco e maschile nei fatti, ossia irrevocabilmente proudhoniano, con ciò retroagendo sui fondamenti della teoria e del pensiero anarchico, con l'effetto di minare alla base il suo potenziale emancipativo, per sostenere invece, sulla scia tra gli altri di Rudolf Rocker, che proprio la trasversalità del pensiero e delle pratiche anarchiche lungo numerosi assi di diffusione nel mondo, proprio l'incontro e la contaminazione tra idee, esperienze, lotte attingenti a culture diverse, abbiano configurato l'anarchismo

facendolo divenire quello che è muovendo dai limiti di ciò che fu.

46. A titolo di esempio, sicuramente non esaustivo, cfr. la vasta *Bibliography of Western Language Publications on Asian Anarchism*, curata da Eef Vermeij ad Amsterdam nell'ottobre 2015. Cfr. inoltre il volume curato da Hikaru Tanaka, Masaya Hiyazaki, Chiharu Yamanaka, *Global Anarchism: Past, Present and Future – New Anarchism in Japan*, Association for Anarchism Studies, Kansai, 2014, in inglese e giapponese. Per il mondo asiatico, oltre ai testi di B. Anderson, già citato, e di M. Ramnath, *Decolonizing Anarchism*, AK Press, Oakland, 2011 (di cui presentiamo un capitolo, vedi *infra* pp. 107-132), cfr. Dongyoun Hwang, *Beyond Independence: The Korean Anarchist Press in China and Japan in the 1920s and 1930s*, «Asian Studies Review», xxxi, n. 1, pp. 3-23; l'Introduzione di Jean Drèze, *Anarchism in India*, alla Delhi Lecture di Noam Chomsky, *Democracy and Power*, Three Essays Collective, Delhi; il numero speciale dedicato a *India and Anarchism* della rivista «Azadi. The Journal of Freedom and Anarchism» (I, n. 4, December 2017); Niraja Rao, *Bhagat Singh and the Revolutionary Moment*, <http://revolutionarydemocracy.org/rdv3n1/bsingh.htm>; Brian Morris, *Anarchism, Individualism and South Indian Foragers: Memories and Reflections*, «Radical Anthropology», November 2013, pp. 22-37.

47. Arif Dirlik, *Anarchism in early twentieth century China: A contemporary perspective*, «Journal of Modern Chinese History», vi, n. 2, December 2012, p. 132: «È necessario storicizzare l'anarchismo per contrastare una tendenza, avviata da alcuni anarchici cinesi, di scoprire fonti originarie di anarchismo nel lontano passato cinese». Cfr. altresì Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1991; Edward Krebs, *Shifu: The Soul of Chinese Anarchism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998; Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia UP, New York, 1990.

48. *Ibidem*. Il saggio qui citato esordisce così: «L'anarchismo è fiorito nel pensiero e nella prassi radicale cinese nei primi tre decenni del xx secolo» (p. 131).

49. Said, *Orientalismo*, cit., p. 38, laddove sostiene che conoscere un fatto, per chi elabora un pensiero sovrano, significa possederne «fondamentalmente, persino ontologicamente», il segreto della sua immutabilità, mentre nella Postfazione presenta il suo «tentativo ideale» di pensare un «tipo di apprendimento non dominante e non essenzialista» (p. 344). Ideale condiviso con Raymond Williams nel cercare di «disimparare [...] l'inerente atteggiamento di dominio»

(Raymond Williams, *Cultura e rivoluzione industriale (1780-1950)*, Einaudi, Torino, 1968, p. 395). Mi sia consentito rinviare al mio *E pluribus unum. Una critica dell'Unità*, cap. IV di *Anarchist Studies. Una critica degli assiomi culturali*, elèuthera, Milano, 2016, pp. 97-129.

50. Dirlik, *Anarchism in early twentieth century China*, cit., p. 133. Il tipico campo applicativo di tale prospettiva è dato dal Daoismo enunciato da Laozi, come è il caso del testo di Rapp qui pubblicato [vedi *infra*, pp. 261-314] che si pronuncia in senso affermativo della connessione diretta con l'anarchismo, mentre Dirlik si interroga più dubbiosamente se esso sia più o meno coerente con l'anarchismo, «cosa il daoismo potrebbe guadagnare da una lettura anarchica e quale aspetto al suo interno potrebbe arricchire le finalità dell'anarchismo» (p. 145). Di John A. Rapp cfr. altresì *Utopian, Anti-Utopian and Dystopian Ideas in Philosophical Daoism*, «The Journal of Comparative Asian Development», II, n. 2, 2003, pp. 211-231.