

IN MEMORIAM

---

**David Graeber: antropologia, anarchia, attivismo**

David Graeber: Anthropology, anarchy, activism

A cura di / Edited by

**Patrícia ALVES DE MATOS**

CRIA/ISCTE Instituto Universitário de Lisboa

**Alessandro DEIANA**

Università di Cagliari



*David Graeber.* (Photo courtesy of Nika Dubrovsky).

---

Contributi di / Contributions by

**Patrícia ALVES DE MATOS, Stefano BONI, Dimitris DALAKOGLU, Alessandro DEIANA, Nika DUBROVSKY.**

---

This work is licensed under the Creative Commons © Patrícia Alves De Matos, Alessandro Deiana (eds)

*David Graeber: Antropologia, anarchia, attivismo*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 15-48.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4707



*Il 2 settembre 2020, prematuramente e inaspettatamente, David Graeber ci ha lasciati. Graeber è stato uno dei migliori antropologi della sua generazione e uno dei più influenti e stimolanti dei primi vent'anni del XXI secolo. Ma Graeber era anche un anarchico. Attivo nei movimenti contro la globalizzazione capitalista, è stato uno dei promotori del movimento Occupy Wall Street. Uno dei frutti più notevoli della sua doppia vocazione, antropologica e anarchica, è stato, coerentemente, la proposta di ciò che lui ha chiamato (frammenti di) un'antropologia anarchica. I frammenti di questa antropologia li possiamo trovare lungo tutto il suo lavoro e sono l'annuncio di qualcosa che non c'era ancora stata, almeno in modo così esplicito e profondo, nella storia dell'antropologia mondiale. Qualcosa che non è ancora un indirizzo consolidato, né strutturato e tanto meno pronto ad avere un suo spazio nei manuali di antropologia. Ma è un indirizzo dove pensiamo che molte cose interessanti ci possano attendere. È un'indicazione di rotta. Questo forum non ha l'ambizione di ricostruire e analizzare da cima a fondo l'operato e il pensiero di Graeber, ma di ricordarlo a partire da alcuni aspetti del suo lavoro che gli autori e le autrici che hanno contribuito a questo forum hanno tenuto a mettere in evidenza per la loro ricchezza, per la loro audacia e anche per la loro problematicità. Lanciamo alcuni spunti di riflessione e forse qualche provocazione. Un'articolata disamina del suo lascito e una presa in consegna delle sue idee saranno sicuramente un compito per il futuro. Desideriamo ringraziare coloro che hanno accolto il nostro invito a partecipare a questo forum, e in modo particolare la compagna di Graeber, Nika Dubrovsky, che ci ha donato un ricordo personale del suo David. (P.A., A.D.).*

\*\*\*

*On 2 September 2020 David Graeber passed away, prematurely and unexpectedly. Graeber was one of the best anthropologists of his generation and one of the most influential and inspiring of the first twenty years of the 21st century. But Graeber was also an anarchist. Active in movements against capitalist globalization, he was one of the promoters of the Occupy Wall Street Movement. One of the most notable outcomes of his dual vocation, anthropological and anarchist, was, coherently, the proposal of what he called (fragments of) an anarchist anthropology. The fragments of this anthropology can be found throughout his work and they are the signs of something that had not yet been in the history of world anthropology, at least in such an explicit and deep way. Something that is not yet a consolidated or structured direction, much less ready to have its place in anthropology handbooks. But it is a path where we think that many interesting things can await us. It is an indication of the course. This forum does not have the ambition to reconstruct and analyze Graeber's work and thought in all its breadth, but to remember him starting from some aspects of his work that the authors who have contributed to this forum have been keen to highlight for their richness, for their audacity and also for their problematic nature. Let's hurl some food for thought and perhaps some provocation. A more detailed reflection on his legacy and taking over his ideas will certainly be a task for the future. We would like to thank those who accepted our invitation to participate in this forum, and especially Graeber's partner, Nika Dubrovsky, who gave us a personal memory of her David. (P.A., A.D.).*

## David Graeber (1961-2020)\*

An anarchist and anthropological farewell to a “sudden thinker”

**Dimitris DALAKOGLOU**

Vrije Universiteit Amsterdam

When a friend messaged me a few days ago to ask me if I had heard about David’s death, before the news had been published, my initial reaction was to search for my cell phone to call him and laugh about the fake news.

Two or three years ago David and I were having a picnic in a London park. When I teased him about his fame, with his usual black New York humour he responded that until fake news of your death circulates, you are not famous enough. He laughed his distinctive laugh, tilted his head slightly, stared into the distance with his vivid eyes half-closed and then looked at me as he was continuing talking. I knew he was about to tell me something he was excited about and he duly shared an idea for a book that would address a theme on such a scale that it would have frightened the vast majority of anthropologists, but not David and his brilliant mind.

This is how I’d always known David. I still remember, in 2009, discussing the revolt of December 2008 in Athens. He started telling me about the book on debt that he was finishing and what an obscure idea debt is, but instead of presenting the book’s premise, he was interweaving the Greek case, the ancient Greek history of debt and the history of money throughout the Mediterranean in ways that only David’s mind could, drawing spontaneous connections between phenomena that the rest of us would need days of reading and drafting to bring together. I asked him to write a chapter for the book that our collective, *Occupied London*, was preparing about the revolt of

---

\* Thanks to Anna Christofides, Ursula Meany Scott, Theodoros Rakopoulos and Rajko Mursic for their help with this obituary. [Originally published in the website *Freedom*, September 8, 2020. <https://freedomnews.org.uk/2020/09/08/david-graeber-1961-2020-an-anarchist-and-anthro-pological-farewell-to-a-sudden-thinker/>].

---

This work is licensed under the Creative Commons © Dimitris Dalakoglou

*David Graeber (1961-2020): An anarchist and anthropological farewell to a “sudden thinker”*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 17-22.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4876



December. He generously contributed a chapter entitled, *The Greek debt crisis in almost unimaginably long-term historical perspective*. A few months later, David published what is the most widely read book an anthropologist and an anarchist has written in the last four decades, if not longer: *Debt: the first 5000 years* (2011).

At the moment of our picnic, *Debt* was still a best seller in various languages and featured on many authoritative Top 10 lists. The first years after its initial publication you would walk in front of big bookstores from London's Charing Cross to Athens, Berlin, Amsterdam or NYC and see the book displayed in the front window. His book on bureaucracy *The Utopia of Rules* (2015) had also been recently published around the time of our meeting and was already becoming popular and influential and was being translated into several languages.

The entire discipline of anthropology has David's work to thank for much of its current popularity among younger generations who grew up in the post-2008 crisis world and the state of exception that has become a permanent form of governance. This generation are fed up with capitalism, and that American anarchist and anthropologist with the funny voice, who often dressed in extravagant second-hand clothes bought in the Portobello flea market, was writing in a way that spoke to them. David's books were introducing anthropological and radical political ideas to the general reader and at the same time innovating our entire discipline, teaching many of us not to be afraid to mix our politics with our anthropology. We are indebted to David for his novel approach to thinking and communicating that can be simultaneously scholarly, engaging and politicised.

As is well known, David grew up in a working-class family in NYC. His father fought in the Spanish civil war with the international brigades against Franco's fascists, then worked as a lithographer, while his mother was a garment worker actively involved in her union. David mastered Mayan hieroglyphic reading as a child and was therefore offered a scholarship from a private high school. He did his Bachelor in Anthropology at SUNY and his PhD in Chicago University, carrying out his ethnography in Madagascar – *The Disastrous Ordeal of 1987: Memory and Violence in Rural Madagascar*. As is the fashion in anthropology, he published this monograph a decade or so after completing the PhD, thereby offering us what many consider his best book: *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (2007). This came a few years after the influential *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (2001) and the celebrated *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004).

From 1998 to 2007 David was working as assistant and associate professor at Yale from where he was fired due to his politics both off, but mostly on, campus. Although Yale never admitted this, there are few who believe otherwise. Petitions and letters of support were signed by entire departments of anthropology all over the world, defending David in his struggle to retain his job.

In spite of the outcry however, and regardless of the fact that David had not broken any rules of academia or Yale, he spent two years applying for jobs in North America and not being shortlisted. Both progressive and conservative academia manages to ostracise and entrap its members who are classified as challenging the authority of those who hold managerial power within the academic workplaces, and this often has wider consequences in the job market. Yet it was very clear to most of us that if he was not already, he would soon become one of the most influential thinkers within the discipline, regardless of being refused academic positions. That was an experience David never forgot, and I know from first-hand experience that when he heard of colleagues who were facing trouble in their workplaces due to their politics on and off campus, he was there to help.

The department of anthropology in Goldsmiths College offered him a refuge in 2007. I still have vivid memories of a rainy Sunday when we first met in London. He had just arrived from the US to start the Goldsmiths job. I do not remember if he reached out to *Occupied London* or if we contacted him. But at that time, the magazine, with Antonis Vradis as its heart, was one of the best known anarchist publications in the British capital and beyond, so it made sense for both parties to be in touch. He came with his companion, smiling and waving from the end of the street as Antonis and I pointed to them from a distance. At that time I was still having Athenian anarchist mindset, and as he walked towards us, I remember saying to my companion that he looked to me like all those nutty American anarchists we had met the previous decade in the big alter-globalisation marches against the IMF, the WB and the G8 in Prague, Genova etc. He was a nutty American anarchist, but he was a very special one.

In London, David's presence did rock the boat of a well-established anthropological scene that was very set and rigid, having its Big Men and Big Women, as he came full of a new mix of ideas and energy that we desperately needed. Many European colleagues and comrades were excited to have him with us. The European Association of Social Anthropologists in 2008 was held in Ljubljana. One of the organisers, fellow anthropologist and anarchist, Rajko Mursic, asked me for David's contact details in order to invite him to be the plenary speaker. I passed it to him with a warning: "You will really



have to remind him and keep him in the loop, he is a creative spirit and his brain is full of good ideas, but he's travelling all the time for demos, for work for personal reasons and he is not always the most organised person in the world". David was announced as the keynote plenary speaker, but he had never made it to Slovenia, for personal reasons, to the explicit disappointment of more than 1,200 delegates from all over the world, with some of them coming to the huge lecture hall looking forward to hear him.

A good friend from the US anarchist scene told me a few years ago: "If you see Graeber in an American Anthropological Association meeting, give him a punch from me." In 2009 his ethnography of direct action groups came out. It is a rich and very pleasant ethnography, introducing and popularising ideas about direct action and even teaching such anarchist activist practices. Yet, some of our finest comrades were not happy with David; he did not efficiently anonymise them, and in the homeplace of the FBI and NSA, this can have serious consequences.

Fearless or reckless, that was David in times. In November of 2010, as the student movement in the UK was on fire due to the rise in student fees and many years of the Tories holding power dismantling everything, and as our throats were rough from screaming "Tory scum!" all morning, a large group of people ended up in the headquarters of the Conservative Party in Millbank. Soon the familiar sound of the smashing tempered glass was heard and the headquarters of the governing party of Great Britain were being stormed. An ecstatic crowd of 1,500-2,000 pushed forward in the building, cheering loudly in an atrium with echo that multiplied the sound ten times over. During that incredible moment I suddenly found David again in front of the building - I had seen him earlier outside the LSE. The most typical reaction of an experienced activist in such cases is to cover their face, but his face was uncovered and he was picking up a thick piece of broken glass from the smashed windows, putting it into his pocket, smiling. "Why is your face not covered? And why are you putting evidence of a felony in your pocket?" "Souvenirs!" he responded, and laughed loudly.

In 2011 came the Arab Spring, Indignados in Spain, Syntagma square in Athens, clashes with the police everywhere. People were increasingly resisting the authorities and their decisions worldwide. David was in *Occupy Wall Street*. His involvement with the *Occupy Wall Street* had cost him a painful eviction from his apartment in the city where he had grown up. He was credited as one of the leaders of the movement, a title I believe he was not very comfortable with, he was simply one of the knowledgeable, high profile people who happened to be there at the beginning of it all, he had mentioned once.

We did disagree often with David during our chats, mostly on politics, sometimes over anthropological issues, occasionally we also agreed, but it was always an interesting and rewarding experience talking with him. Although some people may disagree with me, I think David was modest and accessible for someone with his fame as you should expect from a person with an egalitarian ethos. He had many close friends within anthropology and the activist world, and many people had his phone number and knew him in a personal capacity. He was getting very excited that people read his books and by his participation in political projects, most recently his solidarity with Rojava and the movement for the liberation of Kurdistan, but otherwise he would not claim authority and would be one of us in those various contexts.

In 2013 David moved from Goldsmiths' to take a well-deserved full professorship in London School of Economics. He continued his writing and travelling to various fronts of the global resistance against capitalism and fascism and he will be remembered by many as a friendly, clever American intellectual and activist.

I did not share the information of his death immediately as I was very numb. I only could write "RIP" and upload a video of him from May 2020 giving a short talk about Covid and bullshit jobs. A newspaper approached me to write an obituary but I was not ready and I also know his feelings about newspapers – a feeling many anarchists are sharing: if the papers can get something out of us they will remember us, if not they will ignore us. Most recently I remember that, although it had hosted his op-eds many times, he was livid with the *Guardian* and its role in undermining Jeremy Corbyn. Then *Freedom* kindly approached me to write an obituary forcing me to absorb the news. *Freedom* feels right and cosy, an anarchist London-based magazine run by friends and comrades. Yet I do feel that no obituary can possibly do justice to David. What to refer to? David as an intellectual? As a comrade? As an anarchist grassroots activist? As an anthropologist? As a friend? As a personality? He was larger than life.

David was gifted in so many ways. Many people will talk about his magnetic personality and captivating ways of talking, which could also be scattered at times, but simultaneously full of good ideas that he explained clearly. He knew his anthropology, his history, his political science, his political economics, his history of art, and so much more – he would always surprise you with his depth of knowledge about subjects and phenomena you would never expect him to be aware of. He could operate at the abstract and theoretical level as easily as he could pin down, skilled ethnographer that he was, ideas grounded in the real life experience of regular people.

After I left England for Amsterdam in 2015 we no longer met that often, but each time would always feel as though we were simply continuing conversations from our previous meeting, ten months ago or more, as if we had met only the day before. In order to write this obituary, I went through the painful task of looking through our written communication. In July 2018, I received an email from David with the title “sudden thought”. It reads: “Hi Dimitris, I’m off to Greece for a couple of weeks. Mainly going to be hiding on islands but just in the very off chance you are around for summer ... David”. That was David full of sudden thoughts that were good thoughts and many people I know are already missing him and his sudden thoughts that would occur to him and he would not hold them back, but would instantly share them.

David Graeber’s brilliant mind will live through his writings and the legacy of his political actions for generations to come. He became one of the most influential thinkers of the Left of our time and he died in a hospital in Venice on the 2nd of September 2020. He is survived by his wife, the writer and artist Nika Dubrovsky.



## Graeber sull'anarchia

**Stefano BONI**

Università di Modena e Reggio Emilia

David Graeber ha offerto numerosi spunti innovativi sia rispetto a quelle che in antropologia sono state spesso denominate società “acefale” o “senza Stato”, sia rispetto alla genealogia dell’anarchia atlantica contemporanea. Di seguito mi soffermo su quelli che mi paiono le sue caratterizzazioni più interessanti dei contesti con uno spiccato egualitarismo e un contenuto utilizzo di mezzi di coercizione sociali sul singolo. Illustro i contributi di Graeber affiancando passaggi dalle sue diverse opere in modo da offrire uno sguardo sinottico del suo pensiero.

Per Graeber il rapporto tra anarchia e antropologia si nutre di una evidente “affinità” nella curiosa esplorazione di possibilità culturali anche radicalmente distanti da ciò che si è affermato con l’avvento dello Stato moderno, per questo “anarchismo e antropologia si muovono sulla stessa traiettoria, le loro teorie tendono a rimbalzare l’una sull’altra” (Graeber 2020a: 20). Uno dei principali punti di attenzione convergente è l’analisi delle dinamiche sociali e politiche in contesti, per usare il linguaggio struttural-funzionalista, in cui “il mantenimento dell’ordine sociale [avviene] al di fuori delle strutture dello Stato” (*ibidem*: 25); questa corrispondenza di interessi è esemplificata dal sottotitolo della traduzione italiana di *I Nuer. Un’anarchia ordinata* (Evans-Pritchard 1975).

Graeber (2012: 39-41) distingue tre forme di anarchismo. Come “dottrina e [...] visione delle possibilità umane” è un discorso proposto dai padri fondatori in Europa a partire dal Settecento; come “attitudine” si esprime invece in ribellioni, diffuse su tutto il globo, che “rifiutavano l’autorità dei governi e ritenevano auspicabile un mondo senza gerarchie”; infine, si concretizza come “istituzioni, usanze e pratiche”, ad esempio in contesto Nuer o Piaroa, “caratterizzate da forme egualitarie di organizzazione”. Il modo migliore di

---

This work is licensed under the Creative Commons © Stefano Boni

*Graeber sull’anarchia*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 23-30.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4877



pensare l'anarchismo è “proprio come il movimento dall'una all'altra di queste realtà [...] una relazione, un processo di purificazione, ispirazione e sperimentazione”.

Sebbene Graeber insista a più riprese sulla centralità del “*ethos* egualitario” nelle varie forme di anarchismo, correttamente nota che

nessuna di queste società [quelle che adottano modi di vita anarchici] è completamente egualitaria: rimangono sempre alcune forme di dominio, quanto meno quelle dei maschi sulle femmine e degli anziani sui giovani. La natura e l'intensità di queste forme varia enormemente (2020a: 40-41; cfr. 2012).

L'anarchia è quindi una tendenza; anche quando assume la forma di prassi ordinaria, come ad esempio in molte società di caccia e raccolta, non genera una perfetta distribuzione del valore e del potere. Graeber (*ibidem*: 70; cfr. 2012: 217-220) è di conseguenza critico rispetto alle semplificazioni dell'anarchia primitivista, argomentando che “Non penso che si perda qualcosa se si ammette che gli uomini non hanno mai vissuto nel giardino dell'Eden”<sup>1</sup>. Quello che interessa a Graeber (*ibidem*: 32, 33) non è riprodurre un ideale utopico di anarchia ma riconoscere la continua tensione espressa da chi non vuole “concedere ad altri il potere di minacciarli fisicamente se non fanno ciò che viene loro ordinato” o detto altrimenti,

quando i membri di un gruppo obiettano a qualche tipo di dominio, e ciò li porta ad immaginare un mondo senza dominio, e ciò, a sua volta, li porta a riesaminare e cambiare le relazioni tra loro [...] quella è anarchia (Graeber 2020b: 15).

Trova questa pulsione libertaria tra gli amerindi amazzonici cari a Clastres ma anche in innumerevoli altri contesti a noi più simili. Caratterizzata in negativo, l'anarchia è quindi “il tentativo di scansare la dialettica [tra legge e forza]” (*ibidem*: 24), definita in positivo è la volontà di praticare “auto-organizzazione, associazione volontaria, mutuo appoggio” (Graeber 2012a: 31) o detto in modo sintetico “si può semplicemente parlare di società libere” (Graeber 2020b: 124).

### *Le premesse: egualitarismo, spazi interstiziali e creatività interculturale*

L'anarchia per Graeber è incompatibile con lo Stato, con tutte le forme di governo e pianificazione centralizzata: è quindi negli interstizi fuori dal controllo di istituzioni autoritarie che l'egualitarismo può esprimersi compiutamente e consolidarsi come modo di vita, proponendo “valori di tolleranza e

1. Graeber negli ultimi anni della sua vita aveva collaborato ad un'analisi dei riti funerari nel Paleolitico superiore per sostenere che una gerarchia sociale fosse allora già presente (Wengrow, Graeber 2015).

di mutuo accordo [...] sorti in un complesso spazio interculturale esterno a un qualsivoglia potere statale” (Graeber 2012a: 70-71). Per Graeber la storia è costellata di queste “piccole utopie [...] marginali” (Graeber 2004: 81): si tratta di “oasi” commerciali nell’Oceano Indiano ma anche di città portuali atlantiche in cui “trovano rifugio [...] un gruppo eterogeneo di liberti, marinai, prostitute, rinnegati, antinomiani e ribelli” (Graeber 2012a: 81, 85); navi pirata e zone forestali come l’Amazzonia di Lévi-Strauss e Clastres o il Chiapas contemporaneo; frontiere ed in particolare quella nord-americana dove tra Seicento e inizio Settecento interagiscono orizzontalmente coloni e indiani, nonché tratti di costa, come ad esempio quella del Madagascar nord-orientale dove si ibridano pirati e comunità malgasce (Graeber 2021). Anche dove Stato e Capitale prevalgono in modo pervasivo lasciando interstizi limitati e precari, come oggi su gran parte del globo, spazi di anarchia si ripropongono ostinatamente come insieme di valori messi in pratica quotidianamente, sebbene spesso poco visibili (Graeber 2020a: 44-45).

In contesti anarchici il rapporto tra parti e tutto, tra componenti sociali e visione di insieme, non si struttura sulla identità ma sulla differenza: “[nelle assemblee] parti dall’assunto che la prospettiva di ciascuno è almeno in parte incommensurabile. E ciò è bene; quel tipo di differenza è un valore di per sé” (Graeber 2020b: 41). L’anarchia, nella forma che prende nelle mobilitazioni contemporanee, è presentata come “una miriade di comunità, associazioni, reti, progetti, su scala quanto mai variata, che si sovrappongono e intrecciano in ogni maniera immaginabile” (Graeber 2020a: 52). Non si tratta quindi di essere tutti uguali ma di riconoscere l’irriducibile diversità dell’umano, e di conseguenza pensarlo come di pari valore: “La diversità era funzione della forma decentrata di organizzazione, e questa forma di organizzazione era l’ideologia stessa del movimento” (*ibidem*: 107). Liberata da forme di categorizzazione statale, da un governo che classifica il reale in cerca di dati su cui tarare pianificazioni centralizzate, la produzione di affinità assume un carattere transitorio e caotico. La dinamica politica anarchica quindi richiede e genera “spazi di improvvisazione interculturale” (Graeber 2012a: 80), intesi come fecondo e pacifico meticcio, fluida assimilazione e frammentazione nel molteplice. Tale dinamica è caratteristica di contesti egualitari e dei “momenti rivoluzionari”, quindi nell’anarchia intesa come attitudine ribelle (Graeber 2004: 46).

Questa dinamicità identitaria, restia ad essere incasellata in etichette, permane nel terzo millennio. Graeber nota che non solo il movimento anarchico (inteso come dottrina) – a differenza di quello marxista che definisce le correnti in termini di identificazione con leader (Stalinisti, Maoisti, Leninisti, Trozkisti, etc.) – si frammenta su linee programmatiche (Anarco-sin-

dacalisti, Primitivisti, Individualisti, Ambientalisti, etc.) ma che la maggior parte degli attivisti tende a percepirsi come “anarchici con la a minuscola”, ovvero riluttanti a identificazioni settarie, quindi in grado di promuovere momenti assembleari inclusivi (Graeber 2012, 2020a). L’identità anarchica è quindi principalmente performativa: non va cercata in essenze dottrinali o in denominazioni militanti ma nella pratica elettiva di “unità pragmatiche, su specifiche linee di azione” (Graeber 2020b: 42). Si è anarchici se e quando si portano avanti i principi di un egualitarismo fondato sull’auto-determinazione del singolo. Ciò comporta riconoscere come pratiche anarchiche anche esperienze proposte da chi non si identifica con tale etichetta:

Mi interessa [...] la convergenza tra lo sviluppo di nuove forme di democrazia diretta e la dedizione ai principi dell’azione diretta. Molti di quelli che hanno contribuito all’ascesa dell’anarchismo in America di fatto non si consideravano anarchici. Ma erano, si può sostenere, anarchici in pratica (Graeber 2010: 124).

### *La tecnica: assemblearismo per un’anarchia ordinata*

Una delle caratteristiche distintive dell’anarchismo è l’attenzione alla radicale diffusione del potere nei processi decisionali, spesso nella forma di assemblee sostenute da un’estesa partecipazione inclusiva piuttosto che dalla delega. Descrivendo l’emergere della pratica di democrazia diretta sulle navi e negli insediamenti pirata di inizio Settecento, Graeber sottolinea che l’incontro di tradizioni diverse permette il consolidamento di processi assembleari:

C’erano verosimilmente conoscenze di prima mano su un’ampia gamma di istituzioni basate sulla democrazia diretta, che andavano dai *things* svedesi alle assemblee di villaggio africane e ai consigli dei nativi americani come quelli che avrebbero portato alla Lega delle Sei Nazioni (2012: 79).

La confederazione che si afferma nel Madagascar nord-orientale adotta come forma organizzativa assemblee dette *kabary* che ibridano pratiche ed elementi simbolici autoctoni e pirati (Graeber 2021). L’assemblea è lo strumento che permette – spesso unendo sensibilità che bilanciano razionalità ed emozioni - di promuovere decisioni collettive e di disinnescare i conflitti in modo egualitario e libertario.

Queste società anarchiche non ignorano la propensione umana alla vanità e alla rapacità, non più di quanto gli americani contemporanei ignorino la propensione umana all’invidia, all’ingordigia o all’infingardaggine. Molto semplicemente, non reputano questi sentimenti un buon fondamento per la loro civiltà. Di fatto considerano questi fenomeni moralmente pericolosi e dunque organizzano gran parte della loro vita sociale intorno a un progetto teso a limitarne i danni (Graeber 2020a: 33-34).

I presupposti alla base della organizzazione assembleare sono, da un lato, il ripudio dell'individualismo esasperato e dall'altro la

reale convinzione che la gente comune, seduta insieme a deliberare, sia capace di gestire le proprie faccende meglio delle élites che le gestiscono a loro nome e che impongono le decisioni prese con la forza delle armi (Graeber 2012a: 106).

La procedura su cui convergono i processi assembleari egualitari è la lenta costruzione del consenso, attraverso la mediazione e la negoziazione pubblica,

finalizzate a trasformare questa agitazione in quelle situazioni sociali (o, se preferite, in quei valori) che la società considera più desiderabili: convivialità, unanimità, fertilità, prosperità, bellezza [...] comunque le si voglia chiamare (Graeber 2020a: 47-48).

Uno dei temi su cui Graeber ha più insistito è stata la distinzione tra Stato burocratico retto da una democrazia elettorale repubblicana e democrazia diretta, sinonimo di anarchia. Questo distinguo attraversa molte delle opere di Graeber di inizio terzo millennio quando un'ondata di movimenti in diverse parti del globo portavano a maturazione la critica alla interpretazione istituzionale della democrazia (Graeber 2002, 2012a, 2012b, 2014, 2015; Grubic, Graeber 2004). Negli scritti di Graeber tra il 2002 e il 2013, anno in cui il ciclo di movimenti si raffredda, è palpabile un entusiasmo inaspettato nel vedere che varie mobilitazioni in giro per il mondo convergono su un'organizzazione interna costituita da "reti orizzontali [...] fondate sui principi di una democrazia decentrata, non gerarchica e consensuale" (Graeber 2002: 70). Graeber assume un ruolo di pubblico pedagogo che spiega e difende l'inaspettata esplosione di forme di

democrazia diretta [...] era il tipo di democrazia che molta gente avrebbe desiderato [...] e ha funzionato così bene che i dipartimenti di polizia di una città dopo l'altra erano assolutamente confusi e non sapevano cosa fare (Graeber 2020a: 106-107).

Per Graeber (2002: 62) ciò segna l'entrata in scena dei "nuovi anarchici": le pratiche libertarie erano "il cuore" e "l'anima" delle mobilitazioni che avrebbero raggiunto il loro culmine con il movimento *Occupy*. Quella di Graeber è una ricerca militante che si muove su più piani: agisce come portavoce del movimento nei media *mainstream* per denunciare le ipocrisie del sistema elettorale; partecipa come attivista alle riunioni, elaborazioni e mobilitazioni: "ho passato una buona parte della mia vita in gruppi organizzati su principi anarchici" (Graeber 2020b: 8); al contempo, produce come ricercatore una documentazione etnografica ricca e dettagliata sulla pratica assem-

bleare degli attivisti (in particolare della *Direct Action Network*). La ricerca è intesa come una offerta di spunti di auto-riflessione per il movimento, ed in particolare su come eliminare i lasciti del colonialismo, razzismo e maschilismo che minacciavano l'egualitarismo dei cerchi assembleari (Graeber 2012). Ciò ci porta all'ultimo punto.

### *La prospettiva: decolonizzare l'anarchia*

Un tratto ricorrente dell'opera di Graeber (2002, 2004, 2007, 2012a, 2020b: 50-58, 2021) è mostrare come istituzioni, valori e dottrine nobilitanti di cui "l'Occidente" rivendica la paternità (quali la democrazia, lo Stato-nazione, la libertà e l'Illuminismo), siano state innescate da interazioni tra diverse tradizioni culturali. Questo fertile dialogo è spesso negato in ricostruzioni storiche parziali, se non faziose, che tendono a presentare le innovazioni moderne come frutto di genealogie culturali "pure". La messa in discussione di un approccio coloniale che investe le rappresentazioni accademiche e di senso comune – riconoscendo invece i molteplici e ibridi protagonismi a fondamento di idee e prassi – è stata applicata anche all'anarchia. Per Graeber (2012) una tensione anarchica, intesa come ripudio della gerarchia e la sperimentazione di un *ethos* egualitario, ha sempre accompagnato l'umanità, ma solo nell'Ottocento si avvia in Europa ed America Settentrionale un processo di denominazione e teorizzazione.

Graeber mette in relazione l'anarchismo inteso come teoria a quello che si è espresso come ribellione e prassi culturale ordinaria per rendere pienamente conto delle dinamiche polifoniche, culturalmente variegata e storicamente sedimentate di una dottrina.

Molti storici dell'anarchismo [...] presentano l'anarchismo come il parto delle menti di alcuni pensatori del XIX secolo – Proudhon, Bakunin, Kropotkin, etc. – che ha poi ispirato le organizzazioni operaie [...] I "padri fondatori" del XIX secolo non pensavano peraltro di avere inventato niente di nuovo. I principi fondamentali dell'anarchismo – l'autogestione, l'associazione volontaria e il mutuo appoggio – facevano riferimento a forme del comportamento umano che erano considerate vecchie quanto l'umanità (Graeber 2004: 8-9).

Questo programma di decentramento prospettico viene condotto mostrando le analogie e le somiglianze tra le presunte invenzioni occidentali e forme sedimentate di pratica sociale diffuse in altri angoli del mondo:

Dovremmo far saltare in aria quei ragionamenti arroganti e impulsivi secondo i quali [noi moderni] non abbiamo niente in comune con il 98 per cento degli esseri umani che sono vissuti sul pianeta [...] prendere almeno in considerazione l'idea che non siamo poi tanto speciali come ci piacerebbe credere (*ibidem*: 61).



Il nesso tra creatività interculturale e anarchismo viene riproposto in varie declinazioni per contrastare un persistente eurocentrismo che riconduce le innovazioni più feconde sempre all'“Occidente”. Il passo successivo è quindi ammettere che, ad esempio per quel che riguarda le procedure assembleari, abbiamo tratto ispirazione da chi aveva più pratica ed esperienza. Con riferimento alla internazionalizzazione delle mobilitazioni di inizio millennio nota:

C'è un contrasto evidente tra l'internazionalizzazione attuale e quelle precedenti. Quelle passate normalmente esportavano modelli organizzativi Occidentali al resto del mondo; in questa il flusso è stato in direzione opposta. Molte, forse la maggior parte delle tecniche caratteristiche – tra cui la stessa disubbidienza civile – sono state per prima sviluppate nel Sud globale (Graeber 2002: 65-66).

Per concludere questa breve rassegna delle caratterizzazioni dell'anarchia in Graeber, ricordo che per l'autore la conoscenza si nutre di un continuo confronto dialettico e di riscontri nella pratica. Gli spunti che Graeber ci lascia sull'anarchia sono frutto di un pensiero-azione in continua implementazione, relazione e correzione impedendo qualsiasi teoria forte dell'anarchia, come destino, identità pura, perfezione o anche solo come forma di organizzazione totalitaria. Le riflessioni qui sistematizzate, generate esse stesse da una ibridazione tra una tensione politica finalizzata alla diffusione del potere e gli strumenti dell'antropologia accademica, si limitano ad offrire stimoli, orientamenti, strumenti su come costruire spazi di egualitarismo nel presente. Teoria e prassi si abbracciano in una circolarità maieutica, alimentando sia l'azione sociale emancipatoria che le riflessioni su di essa.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1975 [1940], *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli.
- Graeber, David, 2002, The new anarchists, *New Left Review*, 13: 61-73.
- Graeber, David, 2012 [2009], *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Milano, Rizzoli.
- Graeber, David, 2010, The rebirth of anarchism in North America, 1957-2007, *Historia Actual Online*, 21: 123-131.
- Graeber, David, 2012a, *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*, Milano, elèuthera.
- Graeber, David, 2012b, *La rivoluzione che viene. Come ripartire dopo la fine del capitalismo*, Firenze, Manni.
- Graeber, David, 2014 [2013], *Progetto democrazia. Un'idea, una crisi, un movimento*, Milano, Il Saggiatore.
- Graeber, David, 2015, *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Milano, Elèuthera.

- Graeber, David, 2020a [2004], *Frammenti di antropologia anarchica*, Milano, Elèuthera.
- Graeber, David, 2020b, *Anarchy — in a Manner of Speaking. Conversations with Mehdi Belhaj Kacem, Nika Dubrovsky, and Assia Turquier-Zauberman*, Zurigo, Diaphanes.
- Graeber, David, 2021 [2020], *L'utopia pirata di Libertalia*, Milano, Elèuthera.
- Grubic, Andrej, David Graeber, 2004, Anarchism, Or The Revolutionary Movement Of The Twenty-first Century, Znet, [theanarchistlibrary.org/library/andrej-grubic-david-graeber-anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century](http://theanarchistlibrary.org/library/andrej-grubic-david-graeber-anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century), consultato il 4/06/2021.
- Wengrow, David, David Graeber, 2015, Farewell to the 'childhood of man': ritual, seasonality, and the origins of inequality, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 21, 3: 597-619.

## Building new horizons of value, care and freedom

**Patrícia ALVES DE MATOS**

CRIA/ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

I met David Graeber in 2009 at Goldsmiths in London. I had started my PhD in 2006 and returned from the field in 2009. In those days, there were many corridor talks among students in the department regarding the recent arrival of the anthropologist and anarchist David Graeber. I remember talking with students from other departments on the campus and realising how thrilled they were about the possibility of listening to, speaking to and learning from someone who students considered to be a brilliant mind and engaged activist. Since the beginning of his arrival at Goldsmiths, I always had the feeling that students were enthusiastic about the many possibilities that thinking with David Graeber offered. He was a lively presence in our weekly PhD seminars in the department. I met him often throughout the 2010 student protests in the UK against spending cuts in higher education and increasing the cap on tuition fees. I remember once that students at Goldsmiths decided to occupy the library and arrange a public assembly at the hall of entrance. I remember seeing him and thinking to myself, “good to know he is here”. Students admired David, and this was one of the reasons: exercising solidarity, caring with and for us, and making us feel that our struggles were valuable. In this brief piece, I want to pay tribute to David Graeber for how he articulated the relation between value, care and freedom as a path toward more equal and fair livelihood horizons. I will consider the broad contribution of one of his most widely read books about value and more recent short pieces and public interventions about care and freedom.

During 2009 and 2010, my days were mostly filled with writing up my dissertation on neoliberal precarity, value and call centre labour in Portugal. The dynamics, expansion and internal premises of neoliberalism was a central focus of anthropological attention. David Harvey’s *Brief history of neoliberalism* (2005) and his update of Marx’s theory of primitive accumulation

---

This work is licensed under the Creative Commons © Patrícia Alves de Matos

*Building new horizons of value, care and freedom*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 31-36.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4878



through the notion of accumulation by dispossession was a particular used tool to contextualise and explain the inherent contradictions of neoliberal forms of value extraction in time and space. I was trying to reconcile the brilliance of Harvey's analysis with Silvia Federici's *The Caliban and the Witch: Women, the body and primitive accumulation* (2004) and her astute suggestion that capital accumulation is not only accumulated labour, it is also "an accumulation of differences and divisions within the working class, whereby hierarchies built upon gender, as well as 'race' and age, become constitutive of class rule and the formation of the modern proletariat" (Federici 2004: 63-64). I have to admit my disquiet and irritation for realising how Harvey's notion of accumulation by dispossession was getting so many converts while Federici's impressive and historically detailed re-reading of Marx's notion of primitive accumulation by looking in particular at women's bodies during the witch hunt had much fewer disciples. At this point, I began re-reading Graeber's *Towards an anthropological theory of value* (2001). I wanted to subject Harvey and Federici different takes on capitalism and value extraction to the ethnographic record, within and beyond capitalism.

Each chapter of Graeber's book on value is a testimony to his writing capabilities of marrying theoretical erudition with ground-to earth commentaries of daily life, constantly signalling to the reader, this is also about you, not just about going through old theories which need to be amplified and renovated. Amid my writing-up ordeal, Graeber's book kept me enthusiastic, intrigued and curious about his proposal to understand value as "the importance of actions" (Graeber 2001: 49-89). To my mind, Graeber's proposal was at the same time theoretically sophisticated, elegant and straightforward: value should be understood as consisting of all the socially embedded actions human beings enact with the intention and purpose of pursuing and expressing what a meaningful life is or should be. Before arriving at this simple reasoning, Graeber revisits Marx, linguistic theory, critical realism, the classical monographs of Jane Faján and Terry Turner. But he does so without making the reader losing sight of the most crucial thing an anthropological theory of value should retain: how human beings are creatures of meaning, intentionality, purpose and imagination. Reading Graeber's book was essential for me not only because of the ways it enlarged my knowledge about the value question in anthropology but perhaps more importantly because of how it offered me the opportunity to start reflecting about the irreducible logics, calculus, and affects through which people pursue horizons of value, with and against a present which often doesn't seem to offer the possibility of a valuable life for the largest majority of the population.

Before Graeber's book, the value question was not unexamined in anthropology. But as Jane Collins (2016) recently noted, although there were important debates around the labour theory of value in anthropology throughout the 1970s and 1980s, the theme of value suddenly disappeared. This was perhaps a consequence of the (unintended?) mutual reinforcement of post-modern theory and neoliberal doctrine. Arguably if there is one aspect which neoliberal ideology was particularly effective was in its efforts to make us believe, by any means necessary (including extreme violence as the one experienced in Chile), that the whole world, people, relations and capacities could be reduced to a single standard of value: the market. David Graeber's book reinstated the value question in contemporary anthropological debates with a strong and explicit political critique. There is a passage of the book to which I often return:

The ultimate stakes of politics, [...], is not even the struggle to appropriate value; it is the struggle to establish what value is. Similarly, the ultimate freedom is not the freedom to create or accumulate value, but the freedom to decide (collectively or individually) what it is that makes life worth living. In the end, then, politics is about the meaning of life (Graeber 2001: 88).

The most outstanding achievement of capitalist neoliberal hegemony has been to convince us that value begins and ends in the commodity, thus preventing us from seeing that it begins and ends with people's intentions, practices, motivations, purposes. "The importance of actions" and how they come to be recognised or sidelined in particular culturally recognised forms is at the core of the struggle to define what value is, what is it that makes life worth living.

Graeber's ambitious projects of articulating a synthesis from anthropological theories of value anticipated and encouraged works, within and beyond anthropology, which in more or less recent years have expanded reductive notions of value and valuation processes, focusing, for instance, on valuation struggles (De Angelis 2007), the entanglement of value realms in flexible capitalism (Narotzky 2015), the dynamics of re-evaluation projects (Collins 2017) and socio-environmental conflicts (Pusceddu 2020). Graeber may not have been the only inspiration for these later works. Still, I often feel that his early re-examination of the value question in anthropology has left an underground current of inspiration, only waiting for others to pick it up, expand it, and update it.

I left London in 2011, returned to Lisbon for three years and then moved to Barcelona. Throughout the years, I kept following Graeber's prolific publications, including his major work on debt or the more recent book on the phenomena of bullshit jobs. However, often it was some of his public

interventions focused on care that caught my attention. In 2014, when austerity was devastating the livelihood possibilities of so many people in Europe and beyond, Graeber wrote a short commentary for *The Guardian* titled *Caring too much. That's the curse of the working classes*<sup>1</sup>. In this piece, Graeber starts with the often-heard question, made by wealthy people, on why people were not rioting on the streets against the violence of austerity. Graeber suggests quite simply that one of the reasons is related to the fact that contrary to wealthy people, the working classes are much less self-obsessed, they care for one another, they care for their families, friends and communities:

If you think about it, is this not what life is basically about? Human beings are projects of mutual creation. Most of the work we do is on each other. The working classes just do a disproportionate share. They are the caring classes, and always have been. It is just the incessant demonization directed at the poor by those who benefit from their caring labour that makes it difficult, in a public forum such as this, to acknowledge it.

For Graeber, austerity had not only deprive people of the essential instruments to satisfy basic human needs, but it had also severely undermined and demonised the labour of solidarity, support and mutuality of the “caring classes”: “Our caring has been weaponised against us. And so it is likely to remain until the left, which claims to speak for labourers, begins to think seriously and strategically about what most labour actually consists of, and what those who engage in it actually think is virtuous about it”.

In 2018 Graeber gave a conference at the Collège de France titled *The Revolt of the Caring Classes*<sup>2</sup>, in which he invites the audience to rethink and reimagine the working classes as a class of people whose primary work is care work, broadly defined as the work put into augmenting or expanding people’s capabilities of freedom. He asks: what kind of economy would we have if we focused on care as the primary basis of human freedom? and further, if we were to reimagine the working classes around care, what kind of claims could be made? It is inspiring to hear Graeber aligning himself with a long tradition of feminist perspectives and struggles to reinstate the political potentials of care. In the early days of the Covid-19 pandemic, when narratives about “essential labour” and “essential workers” started to

---

1. Cfr. [www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/26/caring-curse-working-class-austerity-solidarity-scourge](http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/26/caring-curse-working-class-austerity-solidarity-scourge), accessed on 17/6/2021.

2. Cfr. [www.college-de-france.fr/site/grandes-conferences/David-Graeber.htm](http://www.college-de-france.fr/site/grandes-conferences/David-Graeber.htm), accessed on 17/6/2021.



emerge, I remember a poster circulating on the internet showing a group of nurses with the sentence “we don’t want clapping what we want is a wage rise”. This sentence, and recent works on the relevance of care (The Care Collective 2020), made me go back to Graeber’s talk. Listening to him has helped me think about care as something that enables survival and human flourishing and what ultimately enables people’s agency needs of livelihood conditions of being and possibilities of becoming by nurturing their abilities of interdependence, relationality, obligation and affect.

The vital thread connecting the themes of value, care and freedom in Graeber’s academic work and public interventions was recently revealed to me by a 1<sup>st</sup> year undergraduate student in anthropology. In the fall of 2020, I began teaching an undergraduate course on Themes of Anthropological Thought to first-year students in anthropology at the New University of Lisbon, with one of the classes being focused on neoliberalism and value. I was worried that first-year undergrad students would not yet be prepared to deal with the complexities of Graeber’s synthesis of anthropological theories of value. I highly underestimated the reach of students intuition, and Graeber’s work appeal to a non-specialist audience. During a seminar session, one student, referring to Graeber’s work on value, commented: “I had to read that chapter more than once (referring to chapter 4) but in the end I was struck to realise how value is only an illusion, what really counts are OUR values, and the capacities we have to put them into action for ourselves and for others in the present and the future”. In his way and vocabulary, the student was stressing what I think is an important thread connecting Graeber’s synthesis of anthropological theories of value up to more recent work on the caring classes: his immense hope in human being’s capabilities of being at their best when they are given the possibilities of caring for and imagining a different and better livelihood horizon for oneself and for others. I like to believe that David Graeber would have liked to know that his ideas, writings, political interventions, and proposals are being cared for and helping others imagine and build new horizons of value, care, and freedom.

## REFERENCES

- Collins, Jane L., 2016, Expanding the labor theory of value, *Dialectical Anthropology*, 40: 103-123.
- Collins, Jane L., 2017, *The Politics of value: Three movements to change how we think about the economy*, Chicago, Chicago University Press.
- De Angelis, Massimo, 2007, *The beginning of history: Value struggles and global capital*, London, Pluto Press.

- Federici, Silvia, 2004, *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia.
- Graeber, David, 2001, *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*, London, Palgrave Macmillan.
- Harvey, David, 2005, *A brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Narotzky, Susana, 2015, The payoff of love and the traffic of favours: Reciprocity, social capital, and the blurring of value realms in flexible capitalism, in *Flexible Capitalism: Exchange and ambiguity at work*, Jens Kjaerulff, ed, Oxford, Berghahn Books: 268-310.
- Pusceddu, Antonio Maria, 2020, Grassroots ecologies of value: Environmental conflict and social reproduction in Southern Italy, *Antipode*, 52, 3: 847-866.
- The Care Collective, 2020, *Care Manifesto: The politics of interdependence*, London, Verso.

## David Graeber

### L'antropologia impossibile e l'anarchia possibile

Alessandro DEIANA

Università di Cagliari

All'apparire della figura di David Graeber nell'orizzonte degli studi antropologici, per me nella seconda metà degli anni 2000, fui entusiasta, come quando i tuoi ideali vengono intercettati da un'opera intellettuale che da loro una consistenza teorica: finalmente un antropologo rivoluzionario, pensai. Confesso candidamente che Graeber mi interessò prima come anarchico che come antropologo, secondo un ordine di priorità che ancora oggi rivendico per me stesso. Infatti conosco meno il Graeber studioso del Madagascar, del valore e del debito, e più quello che ha teorizzato un'antropologia anarchica, che ha studiato i movimenti sociali e soprattutto ne ha fatto parte. Certamente non mi bastava che fosse un anarchico (ce ne sono tanti e spesso teoricamente insoddisfacenti), ma mi piaceva che fosse un antropologo anarchico (ce ne sono così pochi!). Pur avendo egli delle remore a definirsi tale, dato che considerava l'anarchismo qualcosa che si fa, non che si è. Allo stesso tempo tutto quello che ha scritto e che ha fatto ha lasciato intendere che lo fosse, o perlomeno di aver preferito l'anarchismo a tutte le altre filosofie politiche e che attraverso di esso ha provato a costruire un possibile nuovo indirizzo dell'antropologia. Ad ogni modo, mi piaceva che un pensiero rivoluzionario come l'anarchismo avesse trovato un'intesa con una scienza sociale come l'antropologia. Che una trasformazione rivoluzionaria dell'esistente potesse accordarsi con un sapere rigoroso della realtà. Con queste riflessioni in memoria di Graeber vorrei condividere qualche pensiero (assolutamente provvisorio e privo di ogni pretesa di esaustività) su alcuni dei momenti della sua opera che mi hanno particolarmente colpito, e mi hanno colpito perché mi pare mostrino contemporaneamente taluni limiti oggettivi dell'antropologia (ma in fondo di ogni scienza sociale) – limiti che si sono

---

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandro Deiana

*David Graeber: L'antropologia impossibile e l'anarchia possibile*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 37-44.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4879



posti dinanzi a Graeber al di là delle sue intenzioni e forse a sua insaputa – e la forza nascosta di una filosofia politica come l’anarchismo, che Graeber ha contribuito a riscoprire. Mi riferisco alla sua etnografia militante dei movimenti sociali e alla sua idea di comunismo della vita quotidiana: la prima mi fa ritenere che esista un’antropologia impossibile; la seconda invece che l’anarchia sia possibile.

Graeber si è messo in luce, tra le altre cose, come studioso militante dei movimenti sociali. In particolare del movimento anarchico e delle pratiche di azione diretta nel Nord America a cavallo tra il vecchio e il nuovo millennio, negli anni di maggiore espansione del cosiddetto movimento contro la globalizzazione. Devo subito ammettere che da una iniziale fascinazione per le ricerche sui movimenti sociali, soprattutto quelli radicali o rivoluzionari<sup>1</sup>, sono passato a nutrire delle forti perplessità verso questo tipo di studi. Innanzitutto nei confronti di tutti quegli approcci, solitamente politologici e sociologici, che assumono i movimenti come oggetti empirici di analisi da rappresentare e spiegare da un punto di vista esterno ad essi. Trattando ecumenicamente i movimenti come un fenomeno sociale tra i tanti, questi studi è come se fermassero i movimenti in una immagine di nome “oggetto di ricerca”: è perlomeno curioso che tale fermo-immagine oggettivista sia attuato su ciò che viene chiamato “movimento”. In fondo è come se nel conflitto sociale dal cui esito dipende anche la vita dello studioso quest’ultimo pretenda di starne fuori per osservarlo meglio. È stato Graeber a notare acutamente che “anarchists and direct action campaigns do not exist to allow some academic to make a theoretical point or prove some rival’s theory wrong (any more than do Balinese trance rituals or Andean irrigation technologies)” (Graeber 2009: VIII). E aggiungerei che nemmeno esistono perché se ne faccia un’etnografia. Non so se Graeber sia stato il primo antropologo a praticare una partecipazione osservante rispetto ai movimenti sociali, ma di sicuro già venti anni fa egli era allo stesso tempo attivista e studioso dentro i movimenti sociali. Per me il fatto che lo studioso e il militante si unissero sul campo nella stessa persona era il solo modo per superare la divisione binaria tra soggetto e oggetto, e così rompere con la rassicurante postura secondo cui si possa fare di un movimento sociale semplicemente un oggetto di studio tra i tanti. Questo però non bastava, perché rimaneva ancora da rispondere a una domanda per me fondamentale: perché fare etnografie, sia pure militanti, dei movimenti sociali? Le risposte date dagli antropologi militanti sono essenzialmente tre e spesso intrecciate tra di loro: per descrivere e

---

1. È a questi che riferirò tutto il mio discorso, per dei motivi precisi che espliciterò nel corso del mio ragionamento.

spiegare il punto di vista interno a forme di vita antagoniste rispetto all'ordine dominante e così restituirle come alternative possibili e praticabili; per dare un contributo ai movimenti sociali tramite l'apporto critico e riflessivo dell'etnografia; per tessere e tradurre forme di co-sapere frutto dell'unione di attivismo e scienza. Mi sembra che Graeber abbia optato soprattutto per la prima (Graeber 2006: 17), ma forse inevitabilmente ha sperimentato anche le altre due. Queste risposte potrebbero essere abbastanza soddisfacenti. Tuttavia, a ben vedere, lontano, sullo sfondo di queste risposte si colloca l'esito finale del lavoro di ogni antropologo (e di ogni studioso, qualunque sia la sua disciplina), ovvero la produzione di conoscenza. Qualsiasi risposta gli antropologi militanti si daranno sul perché fare etnografia dei movimenti essa si tradurrà sempre in produzione di conoscenza. Ora, metto da parte le questioni se per produrre una conoscenza giusta e solidale dei movimenti sociali sia necessaria l'etnografia e se la diffusione di questa conoscenza si possa attuare senza considerare la potenza di fuoco dell'industria mediatica e culturale privata, nonché degli apparati mediatici ed educativi di stato, che normalmente producono conoscenze opposte. Vorrei invece soffermarmi su una questione che potrei definire di epistemologia politica. Mi pare che l'antropologia dei movimenti sociali non abbia tratto le dovute conseguenze da due problemi: che tipo di oggetto è un movimento sociale e in che mani può finire il sapere antropologico su tale oggetto? Questi due problemi sono connessi tra di loro da un problema intermedio: che significa trasformare un movimento in un oggetto? Innanzitutto i movimenti sociali radicali (rivoluzionari, progressivi, comunisti, anarchici ecc.) – e qui si dà il motivo per cui prendo in considerazione questi e non altri – rappresentano una singolarità antropologica: la loro azione non è finalizzata a riprodurre un dato ordine sociale e culturale (Escobar 1992; Koensler, Rossi 2012), e nemmeno ad adattarsi o a resistergli nascostamente (cfr. De Certeau 2001; Scott 2006). La loro è una singolarità radicale poiché rappresentano, nei confronti dell'ordine costituito, una rottura e un'alternativa dichiarate, organizzate e collettive. E sono una rottura e un'alternativa di ordine rivoluzionario, non reazionario: per questo non prendo in considerazione i movimenti fascisti o di estrema destra, che pure esistono: peraltro – e questa è un'altra ragione per cui non mi riferisco a questo tipo di movimenti sociali – non mi risulta che ci siano antropologi reazionari che militino in tali movimenti e che li studino etnograficamente (anche se non mi sento di escluderlo totalmente!). L'antropologo che dunque decide di studiare o che vuole lavorare con i movimenti – che aderisca allo status quo, che propenda invece per una sua alternativa, o che voglia rimanere neutrale – è comunque coinvolto: questa chiamata in causa non è qualcosa da cui egli si può esimere quando vuole, poiché

il movimento è quel soggetto singolare che lo coinvolge più di qualunque altro oggetto. Il movimento dunque va inteso in questi termini di singolarità radicale, che non si dovrebbero ignorare quando esso diventa un oggetto di studio. Quando infatti un movimento, come qualunque altro fenomeno umano, diventa oggetto di studio diventa anche un oggetto in quanto tale, ovvero letteralmente qualcosa che sta di fronte a noi e di cui noi possiamo in qualche modo fare uso. Ma questo oggetto è un particolare tipo di oggetto, cioè un oggetto-di-sapere. Costruire un oggetto di sapere difficilmente viene considerato altro se non un pre-requisito fondamentale di ogni scienza. Penso che questo dipenda dal fatto che siamo abituati ad intendere illuministicamente la conoscenza come qualcosa che dissipa le nebbie dell'ignoranza, o che svela menzogne e mistificazioni. E che quindi si giustificerebbe da sé. Ma la conoscenza non è solo questo. Il sapere costituisce un dispositivo complesso e storicamente condizionato il quale genera effetti di varia natura che vanno ben oltre l'intenzionalità di chi il sapere lo produce. Esso può essere considerato anche uno strumento, un'arma, una risorsa che può essere impiegata da diversi soggetti per diversi scopi. Pertanto il movimento diventato oggetto di sapere può diventarlo anche per chi intende utilizzare quel sapere contro i movimenti e le loro istanze di liberazione, può diventare cioè sapere di polizia. Creare oggetti-di-conoscenza e quindi soggetti-a-conoscenza è infatti anche l'obiettivo di qualunque dispositivo di intelligence. Così il movimento sociale, soggetto radicalmente singolare per definizione perché antagonista all'ordine costituito, dal momento che diventa oggetto di sapere può diventarlo anche per chi l'ordine costituito lo difende. Qua e là capita che degli antropologi si pongano il problema che dati e resoconti etnografici possano essere usati dall'autorità o da forze avverse contro i soggetti studiati, non necessariamente movimenti sociali (Nader 1979: 284; Bourgois 1990: 48-49; Forte 2009: 10)<sup>2</sup>. Potrei sbagliarmi, ma non mi pare

---

2. In effetti, è un problema insito nell'etnografia in quanto tale quello di rischiare di mettere in pericolo l'incolumità, la riservatezza o i diritti di un determinato gruppo che si studia. Tuttavia, penso esista una gradazione di rischio che va, schematicamente, dal rischio minimo se studio qualche potente élite (in quel caso semmai rischia l'antropologo) al rischio massimo se studio soggetti particolarmente esposti a repressione, rappresaglie o persecuzioni. In quest'ultimo caso vedo i movimenti sociali rivoluzionari come un s/oggetto-limite, perché la loro sfida all'ordine costituito è insita nel loro essere e nella loro stessa definizione (mentre, per esempio, dei rifugiati, dei migranti, o un "gruppo etnico", che possono rischiare tantissimo, anche più di un movimento, tuttavia non hanno nella loro ragion d'essere quella di "cambiare il mondo e trasformare la vita"). Per questo parlo di singolarità radicale dei movimenti e per questo ritengo che con loro l'impossibilità dell'antropologia raggiunga il massimo e costituisca una sorta di concetto-limite con implicazioni di varia natura, anche perturbanti o sovversive.



che Graeber abbia affrontato direttamente questo problema, anche se si è premurato di tenere anonima l'identità dei suoi interlocutori-compagni (Graeber 2009). Eppure questa cautela non è stata sufficiente visto che, come racconta Dimitris Dalakoglou nelle belle pagine che ha scritto in memoria di Graeber, alcuni compagni non si sono sentiti sufficientemente protetti dall'anonimato nella sua etnografia e temono serie ripercussioni<sup>3</sup>. Quindi questo problema ha riguardato anche il lavoro etnografico di Graeber. Ma non si tratta solo della questione di garantire l'anonimato delle proprie fonti e dei propri interlocutori. Di fatto è l'intero oggetto-movimento che diviene quasi totalmente trasparente, arrivando così ad assecondare, pur senza volerlo, il lavoro di quei poteri che vogliono gestire le contraddizioni sociali anche attraverso una conoscenza capillare che ambisce alla perfetta trasparenza cognitiva del mondo: il movimento può cioè essere illuminato da una conoscenza totale, esponendo la sua vita intima allo sguardo di chiunque, polizie, militari e servizi segreti compresi. I pericoli a cui possono andare incontro questi compagni – ma anche i movimenti, le organizzazioni e i gruppi sociali di cui fanno parte – possono essere considerati un prezzo da pagare per avere in cambio degli eccellenti resoconti etnografici sulla vita e le pratiche dei movimenti? Io penso di no. E penso che anche a Graeber sia capitato di rimuginare su questo problema. Il punto è che risulta impossibile creare un oggetto di sapere e mantenere il monopolio della sua conoscenza: una volta creato questo oggetto, non possiamo controllare in che mani andrà a finire. È impossibile fare l'etnografia di un movimento antagonista senza offrire questo stesso sapere a quelle forze che fanno tutto l'opposto di questi movimenti. Per questo definisco impossibile l'antropologia, ancorché militante, dei movimenti sociali. Impossibile è l'antropologia che ha fatto Graeber. E che oggi fanno molti antropologi attivisti. Un'antropologia che misura la sua impossibilità sulla radicalità del suo oggetto. Più questo incarna istanze rivoluzionarie e meno sarà possibile approcciarsi etnograficamente ad esso senza esporlo al sapere di polizia: maggiore sarà il livello di conflittualità del movimento e del contesto in cui agisce e maggiore sarà il livello di guardia nei confronti di figure esterne come un antropologo, per quanto simpatizzante o solidale. Mentre meno sarà presente questo aspetto di rottura radicale e più sarà possibile (o sarà meno impossibile) fare di esso l'etnografia: del resto, molta antropologia dei movimenti si occupa di soggetti circoscritti con obiettivi altrettanto circoscritti, certo battaglieri e progressivi, ma che non hanno come scopo quello di proporre e di sperimentare forme di società radicalmente alternative, e in quanto tali preoccupano meno i tutori dell'ordine costituito. L'antropologia dei movimenti sociali si trova così necessaria-

3. Si veda il contributo di Dalakoglou in questo forum.

mente di fronte a dei limiti politici posti al sapere antropologico in quanto sapere scientifico, accademico e pubblico. Sono i limiti che la stessa rivoluzione pone, se vogliamo riferirci soprattutto ai movimenti rivoluzionari e se con la rivoluzione ci vogliamo confrontare: ma sono limiti che la rivoluzione pone per la stessa ragione per cui altri ne travalica. Impossibile, però, non vuol dire che non si può fare: come diceva Bakunin, solo inseguendo l'impossibile si può raggiungere il possibile. Tuttavia, in questo anelito verso l'impossibile bisognerebbe considerare che cosa si è disposti a giocare e quali sono le priorità nella propria vita: che posto assegnare al mondo come conoscenza e quale al mondo come vita vissuta, quale ai propri doveri di scienziato/a e quale ai propri doveri di uomo e di donna? Un antropologo anarchico come Graeber è forse l'esempio più fulgido dei nostri tempi della ricerca di questo delicatissimo equilibrio. Ciò nonostante, o forse proprio per questo, la sua antropologia, e tutta l'antropologia attivista dei movimenti sociali, resta un'antropologia impossibile.

L'antropologia attivista dei movimenti sociali, dunque, non può garantire né l'anonimato dei compagni e delle compagne, né che lo stesso sapere etnografico che produce sia al riparo a sua volta dalla presa di un'altra conoscenza, ovvero quella delle intelligence. L'anonimato e la libertà da questa presa ritrovano invece tutta la loro forza in un altro momento dell'opera di Graeber, ovvero nella sua riflessione sui concetti di anarchia e di comunismo, e sul loro stretto legame. Graeber aveva dell'anarchia una concezione molto elastica e aperta, per non dire situazionale e pragmatica: l'anarchia è laddove si pensa e si agisce in un certo modo. Solo in un secondo momento, storicamente parlando nell'Europa del XIX secolo, si è deciso di chiamare anarchia un determinato modo di concepire i rapporti sociali e la sua relativa visione del mondo (Graeber 2012a: 34-49). Così, come ci mostra l'antropologia culturale, c'è qualcosa di simile all'anarchia tra i nuer, i vezo, i piaroa, e tanti altri. Forse non è esattamente l'anarchia che hanno immaginato i classici dell'anarchismo, che peraltro hanno vissuto e si sono formati nella società borghese europea. Ma questa prospettiva getta una luce differente sul concetto di anarchia così come solitamente transita nel senso comune: essa inizia ad apparire meno come un'utopia e più come una cosa concretissima che si può dare sotto i nostri occhi senza che nemmeno ce ne accorgiamo. Una conseguenza di questa concezione dell'anarchia è quella che secondo me è una delle idee più interessanti di Graeber, ovvero l'idea che l'anarchia è già qui e ora, nella forma anonima di un "comunismo della vita quotidiana" (Graeber 2012b: 93-100; Graeber. s.d.: 88-89, 92). Un comunismo senza nome e senza volto, il quale, non essendo nominato e non essendo visto, è come se non esistesse (innanzitutto si può notare che risulta inesistente per

qualsiasi sapere di polizia). In realtà questo comunismo, come sostiene Graeber, nei fatti esiste. Tutte le volte che lavoriamo assieme secondo principi egualitari, di solidarietà e mutuo appoggio, qualunque lavoro facciamo, dal più complesso al più banale, lì si avvera il comunismo. Probabilmente non è un'idea nuova e altrettanto probabilmente Graeber ha trovato ispirazione in alcune tesi di Toni Negri secondo cui il capitalismo sfrutta forme di cooperazione che esistono in buona parte a prescindere da esso. A me ricorda l'idea marxiana per cui quando l'umanità si pone dei problemi significa che è in grado di risolverli (Marx 1969: 6), che è un altro modo per dire, sempre con Marx, che il capitalismo possiede già in sé le condizioni del proprio superamento. Devo dire che anche io, prima di conoscere il pensiero di Graeber in merito, ho iniziato a pensare che esistesse quella che tra me e me ho chiamato "anarchia disseminata". Solo che, diversamente da Graeber, ho pensato questa anarchia nei termini di una sorta di evoluzione storica, cioè come il portato, incompleto e inconcluso, delle conquiste umane in seguite alle lotte per la libertà e la giustizia, ovvero alle lotte di classe. Così, per esempio, la libertà di espressione nelle nostre società, certo molto relativa, fino a un passato non lontanissimo appariva senza dubbio anarchica. Penso che Graeber non escludesse questa interpretazione, ma penso anche che lui facesse un ragionamento inverso: qualcosa di simile all'anarchia è esistita per gran parte della storia dell'umanità (si pensi alle società di caccia e raccolta); poi è parzialmente sopravvissuta in molte società contadine o extra-industriali; oggi questa dimensione anarchica dell'umanità è sfruttata e messa al lavoro in modo perverso dal capitalismo. Pur tuttavia, secondo Graeber, questa anarchia continua ad esistere. Ecco, questa, a mio avviso, è l'anarchia possibile, poiché il comunismo c'è già, in quanto ciò che anonimamente rende possibile la stessa società umana (Graeber 2012b: 95, 98). Si tratta, secondo Graeber, di riappropriarsi del comunismo, di sottrarlo alla presa del capitalismo. Si potrebbe anche dire che si tratta di espropriare chi ha espropriato il comunismo all'umanità. In effetti Graeber ci mostra in senso trans-culturale la natura pratica, molecolare e incorporata del comunismo anonimo. Probabilmente questa sua natura lo tiene fuori anche dalla portata del sapere delle intelligence: in quanto non ci sono fatti circoscritti, né circoscrivibili dal procedimento analitico tipico di un tal genere di sapere. Coerentemente con questa impostazione Graeber evidenzia la tensione pratica, organizzativa ed etica dell'anarchismo come discorso politico. L'anarchismo infatti, secondo Graeber, mira a sperimentare concretamente le idee di uguaglianza, solidarietà e libertà nella loro forma sostanziale. A questo riguardo rovescia i termini del rapporto col marxismo: ai suoi occhi quest'ultimo appare fondamentalmente come raffinata teoria, e più idealista di quanto si

vuol far credere; mentre l'anarchismo è innanzitutto prassi, e quindi meno utopico di quanto solitamente si ritiene (Graeber 2012a: 38). Per questo, secondo Graeber, il comunismo è un principio morale prima ancora che una questione materiale. E non sembri questo in contraddizione con l'idea che l'anarchismo è mosso innanzitutto da ragioni pratiche: la morale, infatti, è pratica. Certo, il rovesciamento dei rapporti tra anarchismo e marxismo rimane azzardato (non fosse altro che è assai parziale identificare il marxismo solamente con una teoria e che la rilevanza pratica dell'anarchismo ne esce ridimensionata dal confronto col socialismo realizzato). Tuttavia, intesa in questo modo, l'anarchia è veramente qualcosa a portata di mano, sebbene possa sembrare che sfugga di continuo. Questo ribaltamento di prospettiva operato da Graeber immette nuova linfa vitale alle idee di emancipazione reale dell'umanità: se l'anarchia è un invariante antropologico della storia umana e se il comunismo si inverte tutte le volte che si realizza l'essenza della socialità umana, perché non dovremmo ritenere che l'anarchia (o il comunismo) sia possibile? Questa nuova apertura sul possibile la dobbiamo a David Graeber.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bourgois, Philippe, 1990, *Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America*, *Journal of Peace Research*, 27, 1: 43-54.
- De Certeau, Michel, 2001 [1980], *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Escobar, Arturo, 1992, *Culture, Practice and Politics. Anthropology and the Study of Social Movements*, *Critique of Anthropology*, 12, 4: 395-432.
- Forte, Maximilian C., 2009, *Militarizing Anthropology*, *Culture*, 2, 2: 7-10.
- Graeber, David, 2006 [2004], *Frammenti di antropologia anarchica*, Milano, Elèuthera.
- Graeber, David, 2009, *Direct Action. An Ethnography*, Oakland-Edinburgh, AK Press.
- Graeber, David, 2012a [2009], *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Milano, Rizzoli.
- Graeber, David, 2012b [2011], *Debito. I primi 5000 anni*, Milano, il Saggiatore.
- Graeber, David, s.d., *Tactical Briefing*, *Menelique*, n. 0: 82-92.
- Koensler, Alexander, Amalia Rossi, 2012, *Introduzione: comprendere il dissenso*, in *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Alexander Koensler, Amalia Rossi, a cura di, Perugia, Morlacchi: 13-32.
- Marx, Karl, 1969 [1859], *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti.
- Nader, Laura, 1979 [1972], *Antropologia cambia rotta! Prospettive dello studio di chi sta in alto*, in *Antropologia radicale*, Dell Hymes, a cura di, Milano, Bompiani: 275-299.
- Scott, James C., 2006 [1990], *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbali segreti" dietro la storia ufficiale*, Milano, Elèuthera.

## It has been almost a year\*

**Nika DUBROVSKY**

Artist and writer

It has been almost a year since David died, and it is still hard to believe it.

For the last five months of his life, he had been ill and complained of several strange symptoms, but nothing significant or life-threatening had been found by the doctors he had been seeing about it.

The shock I felt when within hours of feeling ill that fateful afternoon, on the beach in Venice, on the Lido, where Luchino Visconti's *Death in Venice* was filmed, where I watched my husband collapse, still hasn't faded.

Before David's, I had never seen a corpse. My grandparents died, but for all sorts of reasons, I never saw their dead bodies. A childhood friend of mine died in a car accident, but when he was buried, I stood far away and tried not to look at his corpse.

So in that hospital in Venice, my husband's was the first corpse I had ever seen. To me, he looked as though he had just fallen asleep, calm and even smiling a little.

I remember how I met David, years ago, long before we married. It was in downtown New York. We went out for coffee at noon and walked the city around all day, talking for hours.

We were so different, he and I: I was born in the Soviet Union, and he was raised in the "enemy's heart" of New York City. But I immediately had the feeling upon meeting David that I had known this man all along, that despite the distance between us, he was now my brother, an old friend, a comrade. Many who knew David personally described him having made a similar impression. Most people usually don't open themselves up so fully and quickly to strangers. David almost always did.

When I lived for a time in Jerusalem, I was surprised to learn that what Jesus refers to as hell in the Gospels is not some underground S&M dungeon staffed by devils and full of horrors. Christ was instead referring to a very

---

\* *With kind permission of Nika Dubrovsky, we publish an excerpt from her upcoming longer text about her late husband David Graeber [N.d.R].*



specific place known to all during his time in Jerusalem: the garbage dump, where the corpses of the poor, the homeless, and the criminals were burned and their bones left to be scavenged away by dogs and other animals. When Christ warned sinners, “you will burn in hell”, he was issuing to those who stray from the light a very specific warning: if you do not invest your life with the living, you will die unloved and your corpse will be abandoned, fed to wild dogs.

As an anthropologist, David knew that societies are largely defined by their relationship towards the dead. Our rituals of caring for the dead, the celebration of their life, and the management of grief that follows loss, this is culture, this is what makes us human.

David Graeber was my husband, but he was also an amateur guitar player, a lover of Japanese and Kurdish food, an anarchist, a science fiction enthusiast, a professor, a writer, and, in a seemingly impossible way, a kismet friend to hundreds if not thousands of people all over the world. Given the outpouring of condolences that I have received since his passing, I have never once in this past year feared that David was at risk of going to hell, of being left forgotten among the bodies of so many others. Not with him living on in the hearts and spirit of so many people.

Shortly after his death, my friend Simona Ferlini explained to me the etymology of the word “corpse”. It refers to a body of laws or a collection of works. That I would soon after our marriage find myself dealing with both David’s corpus as well as his actual corpse is, of course, a great personal tragedy. I have to go through and probably will have to spend the rest of my life experiencing the destruction of most of what was dear, familiar, and precious to me. Locked as I was for an entire year in a small studio in the middle of pandemic-stricken London, I spent most of my time going through David’s archives, the writings he did not have time to publish, his diaries, his correspondence. The effluvia of any great thinker like David.

And even here I can see he lives on, I find as I am continually unable to contain my admiration to David Graeber and my joy of looking through what had made him who he was, what he laughed at, what fueled his courage, and how curious and unexpected it all seems in aggregate, on this side of his death.

Actually, it is a perversely happy feeling.

David Graeber was what the French might have called a *homme de lettres*. He lived to share his ideas and experimented with as many ways of expressing them as he could. Much like other noted anarchist scholar, Noam Chomsky, David made himself available to those outside of the academy and would speak almost everywhere he was asked. He poured over his lectures



and was writing virtually all the time. Anyone who knew David, who understood what motivated him knew that this was not out of vanity. Rather, it was a project to change the world, as well as change himself and the others, through ideas, texts, lectures, and speeches.

I believe his project is quite a success. He indeed made our world a slightly better place.

After David's death, this process must continue. Especially today, when changing the world is not a matter of ideological design, but of direct survival for everyone on earth.

David left an enormous archive – more than 100 notebooks, many notes, letters, unpublished texts.

But how do I do this correctly in a digital age?

There are many different traditions of how to treat the corpse. Unfortunately we live in a late capitalism with its brutal structures of symbolic powers and dominations.

Partly it connected to the old catholic way of “caring” for their dead saints. Endless body: bones, fingers, and so on, would be dragged around to various churches and put on display. Like always with the church, money and profit get involved. In our time, all this could be briefly called dismemberment and privatization of corpses.

I truly hope that this can be avoided with David Graeber's body of work.

So I plan to split David's archive into two parts: a physical one and a virtual one. The physical documents, along with his symbolic academic capital, should be kept (and protected) by a meaningful academic institution. After all, David's life has always been very much connected to academia.

But there must yet be another part – the non-academic one. David and I have written several essays called *Art Communism*<sup>1</sup>. In particular, it describes the concept of “culture and the reproduction of culture” introduced by Alexander Bogdanov, the founder of the “Proletkult”. “Proletkult” worked to create horizontal links, interdependent relationships between teachers and students, and most importantly, a new ways of knowledge production and reproduction. The future free humans would be understood not as romantic creators, not as professional-intellectuals, but as amateur (or DIY, *samodeyatelnostl* in Russian) proletariat. Much of what Bogdanov and his allies described was later realized in the best part of the Wikipedia project.

I am looking at David's texts – his archive – as a very generous framework that provides space for horizontal connections, with open questions, doubts, unexpected links to different thoughts, with entry points for the reader-commentator almost anywhere.

1. Cfr. [www.e-flux.com/journal/102/284624/another-art-world-part-1-art-communism-and-artificial-scarcity/](http://www.e-flux.com/journal/102/284624/another-art-world-part-1-art-communism-and-artificial-scarcity/)

I am thinking about creating a wiki environment for all who would be interested to join, including and above all non-academics, so that we can not just read his texts or look at scans of David's (very beautiful) diaries, but have a space to complete, rewrite, compose and develop his works, and thereby create our own.

In other words to set up some version of the "International Proletkult", using David's texts as a basis.

Perhaps this will continue the space of sharing content, creating conditions for working together that David was arranging all his life. Through his texts David's magical power to form direct emotional and intellectual connections with people, in person or through his texts, will make his legacy a living and constantly evolving project in which all of us, his readers, will be involved. By commenting, thinking about and developing his projects, his thoughts, we will constantly shift the boundaries of public and private using our own experiences, our bodies and minds.

I would like to believe this kind an open to collectivity body of David's work is most consistent with the type of care he would practice and approve.