

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 rivoluzionari¹, 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 diventarne 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 diventarne 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)². 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 ripercussioni³. 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.