

A proposito di antropologia anarchica

Publicato pochi mesi fa da Eleuthera, il testo "Frammenti di antropologia anarchica" di David Graeber ha già cominciato a far discutere. Vale la pena di leggerlo, in quanto è ricco di considerazioni interessanti. Certo, per molti versi lascia a desiderare, e non tanto per la sua frammentarietà (dichiarata, fin dal titolo, dall'autore), quanto per la discutibilità di alcune tesi sostenute, sia in merito all'antropologia sia, soprattutto, in merito all'anarchismo. Ma su questo tornerò più avanti, limitandomi per ora, essenzialmente, a descriverne il contenuto.

Perché tra i docenti universitari si trovano così pochi anarchici?

E' il quesito dal quale l'autore prende le mosse:

«Perché nell'accademia ci sono così pochi anarchici?

La domanda – a detta di Graeber – è pertinente, perché l'anarchismo, come filosofia politica, sta esplodendo proprio adesso. Ovunque crescono movimenti anarchici o ispirati all'anarchismo. I tradizionali principi anarchici (l'autonomia, l'associazione volontaria, l'autogestione, il mutuo appoggio, la democrazia diretta), già base organizzativa del movimento no-global, adesso giocano lo stesso ruolo nei movimenti radicali di ogni tipo e in ogni parte del pianeta. (...) Ormai l'anarchismo (...) occupa il posto che nei movimenti sociali degli anni Sessanta apparteneva al marxismo: anche chi non si considera anarchico fa ricorso a idee anarchiche e si definisce in relazione a queste».

E, tuttavia, i docenti anarchici scarseggiano. Perché?

La risposta, a suo parere, risiede nel fatto che mentre «il



Maya seduto a gambe incrociate (terracotta datata 600-800 d.C.)

marxismo ha cercato di essere un discorso teoretico o analitico sulla strategia rivoluzionaria», per sua natura adatto all'ambiente accademico, «l'anarchismo ha cercato di essere un discorso etico sulla pratica rivoluzionaria», che lo è molto meno. Inoltre «si può come minimo ipotizzare che un docente apertamente anarchico sia più che intenzionato a mettere in discussione il funzionamento dell'università (e non con la richiesta, sia ben chiaro, di istituire un dipartimento di

studi anarchici) cosa che già basterebbe, ben più delle cose che si scrivono, per finire nei guai». (...)

Una "teoria bassa"

«Questo non significa – prosegue Graeber – che gli anarchici debbano essere contrari alla teoria». Solamente, «più che di una "teoria alta", l'anarchismo ha bisogno di quella che si potrebbe chiamare una "teoria bassa": una maniera per fare i conti con quei problemi reali e immediati che emergono nel corso

di un progetto di trasformazione della realtà». E, a suo parere, in questo senso l'antropologia può fornire un contributo rilevante; «non solo perché molte comunità autogestite e molte economie non mercantili del globo sono state studiate dagli antropologi, più che dai sociologi o dagli storici, ma anche perché la pratica dell'etnografia fornisce una sorta di modello, seppure rudimentale e appena delineato, di come dovrebbe funzionare una pratica intellettuale rivoluzionaria e non avanguardista. (...) Compito di un intellettuale radicale è precisamente questo: guardare chi sta creando alternative percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni». (...)

«Non è molto – sostiene – che gli antropologi hanno iniziato a riflettere sull'anarchismo, o addirittura ad abbracciarne consapevolmente le idee; da molto tempo però anarchismo e antropologia si muovono sulla stessa traiettoria, le loro teorie tendono a rimbalsare l'una sull'altra, mentre è evidente che sin dalle origini del pensiero antropologico esiste un'affinità con l'anarchismo, in particolare nel riconoscere la varietà di modi di pensare propri agli esseri umani». Quali esempi (piuttosto discutibili) di tale affinità cita Graves, Radcliffe-Brown, Mauss, Clastres.

A proposito di quest'ultimo segnala però che parla «in maniera troppo sbrigativa dell'egualitarismo privo di compromessi delle società amazzoniche, famose ad esempio per la pratica dello

stupro di gruppo come arma per terrorizzare le donne che trasgrediscono i ruoli di genere».

Contropotere immaginario

Ciò premesso, Graeber, passa a parlare di quella che definisce «una teoria del contropotere immaginario».

«Nel classico discorso rivoluzionario – scrive – un “contropotere” è un insieme di organizzazioni sociali contrapposte allo Stato e al capitale: dalle comunità autogestite ai sindacati di base, fino alle milizie popolari. (...) Ma il ragionamento di Mauss e Clastres suggerisce qualcosa di più radicale. Suggestisce che il contropotere, almeno in un senso molto elementare, esista anche là dove gli Stati e i mercati non sono ancora presenti. In casi del genere, piuttosto che realizzarsi in istituzioni popolari che si oppongono al potere di signori, re e plutocrati, si realizza in organizzazioni capaci di garantire che figure del genere non compaiano sulla scena». Segnala, inoltre, che “nelle società egualitarie, che pongono un'enfasi enorme sulla creazione e il mantenimento del consenso generalizzato, questo sembra creare una sorta di meccanismo compensatorio basato su un mondo notturno abitato da mostri, streghe e altre creature orribili».

Nell'analizzarle, riconosce tuttavia che «nessuna di queste società è completamente egualitaria: rimangono sempre alcune forme di dominio, quanto meno quelle dei maschi sulle femmine e degli anziani sui giovani» (il che, in tali contesti, non mi pare poco).

Obiezioni abituali

A questo punto, l'autore affronta «le obiezioni abituali (...) secondo le quali lo studio



delle società anarchiche realmente esistenti è irrilevante per il mondo contemporaneo». L'interlocutore scettico – dice – non vuol sentir parlare di «un branco di primitivi», vuole sentir parlare «dell'anarchismo in una società moderna e tecnologica», e vuole anche gli si mostrino casi in cui i rivoluzionari abbiano avuto successo.

Impossibile convincerlo – secondo Graeber – «perché quando lo scettico usa la parola “società”, in realtà vuol dire “Stato”, anzi “Stato-nazione”. E dal momento che non è possibile fornire l'esempio di uno Stato anarchico, che equivarrebbe a una contraddizione in termini, quello che ci viene chiesto è l'esempio di uno Stato-nazione moderno da cui sia stato sradicato il governo (...)». «Nessuno – commenta – permetterà mai una cosa del genere, ovviamente».

E' un ragionamento che lascia perplessi. A parte il fatto che quelle che l'autore chiama “società anarchiche realmente esistenti” sono perlopiù, semplicemente, “società senza stato” (il che è tutt'altra cosa); la risposta fornita all'ipotetico interlocutore appare piuttosto un espediente retorico: quest'ultimo, in genere, non vuole che gli si parli di uno «Stato anarchico»

ma, ovviamente, di un'organizzazione sociale capace di garantire la sopravvivenza e lo sviluppo di una società tecnologica ai cui benefici non intende, a giusta ragione, rinunciare, se non in cambio di qualcosa di meglio (che difficilmente può essere rappresentato da società povere all'interno delle quali, per giunta, «rimangono sempre alcune forme di dominio, quanto meno quelle dei maschi sulle femmine e degli anziani sui giovani»).

«Dato che gli anarchici – prosegue Graeber – non stanno cercando di conquistare il potere all'interno di alcuno Stato-nazione, il processo di sostituzione di un sistema con l'altro non prenderà la forma di un improvviso cataclisma rivoluzionario (la presa della Bastiglia, la conquista del Palazzo d'Inverno) ma sarà necessariamente graduale, si svilupperà con la creazione di forme alternative di organizzazione su scala mondiale, di nuove forme di comunicazione, di nuove e meno alienate forme di organizzazione che alla fine faranno sembrare stupide e assurde le forme attuali del potere». Un quadro ottimista, che mi piacerebbe veder realizzato, ma, a differenza dall'autore, non mi stupisco «non risulti soddisfacente per molti scettici».

Il concetto di rivoluzione

Graeber passa poi ad analizzare il concetto di rivoluzione.

«La definizione comune di rivoluzione – scrive – ha sempre implicato l'idea di un cambiamento di paradigma: un'interruzione netta, una rottura fondamentale nella natura della realtà sociale (...). In questo senso è possibile affermare che il mondo moderno è il risultato di due “rivoluzioni”, quella francese e

quella industriale, nonostante il fatto che non abbiano – secondo lui – niente in comune al di là di essere uno spartiacque con tutto quello che le precedeva».

Ne conclude che «se dietro a tutto questo si nasconde un errore logico, esso si basa sull'ipotesi che il cambiamento sociale e tecnologico prenda la stessa forma di ciò che Thomas Kuhn ha definito “la struttura delle rivoluzioni scientifiche”».

Un'affermazione piuttosto discutibile: sembra infatti più logico pensare sia stato quest'ultimo ad attribuire ai grandi mutamenti nel pensiero scientifico il nome e il carattere precedentemente attribuito a quelli sociali...

«Cosa sarà allora la rivoluzione? (...) Una rivoluzione di dimensioni mondiali – prosegue Graeber – avrà bisogno di molto tempo. Ma forse è già in corso. La maniera migliore per rendersene conto è smettere di pensare alla rivoluzione come a una cosa (“la” rivoluzione, il grande cataclisma, il punto di rottura) e chiedersi invece: “Che cos'è un'azione rivoluzionaria?”. Ecco la nostra risposta: un'azione rivoluzionaria è qualsiasi azione collettiva che affronti e respinga una qualche forma di dominio e di potere, e che nel frattempo, alla luce di questo processo, ricostituisca nuove relazioni sociali, anche all'interno della collettività».

Un esperimento mentale

«Ci sono migliaia e migliaia di maniere per definire la “modernità”, tutte diverse fra loro. Secondo alcuni – scrive l'autore – la modernità ha a che fare con la scienza e la tecnologia, secondo altri rimanda all'individualismo, per altri ancora concerne il capitalismo più la razionalità burocratica, o l'alienazione, o

un ideale di libertà di un qualche tipo. Nella varietà delle definizioni, tutte concordano sull'esistenza di una Grande Trasformazione che tra il XVI e il XVIII secolo ha investito l'Europa occidentale e le sue colonie, grazie alla quale siamo diventati "moderni" (...).

E se provassimo a dare un calcio a tutta questa storia? (...) Immaginiamo allora che l'Occidente, comunque lo si voglia definire, non sia stato niente di speciale e che non ci sia mai stata una frattura sostanziale nella storia umana. (...) Non è un compito semplice immaginarsi uno scenario come questo. Bisogna andare oltre la miriade di trucchi ed espedienti intellettuali che hanno edificato un muro protettivo attorno alle società "moderne". Ma «buttare giù i muri ci permetterà di mettere a frutto questa storia in una maniera più interessante. Perché è una storia che funziona anche leggendola a rovescio. Non solo le società industriali hanno ancora legami di parentela, ma le società altre hanno movimenti sociali e rivoluzioni. Questo significa, tra le altre cose, che i teorici radicali non devono più passare ore e ore a studiare i soliti duecento anni scarsi di storia rivoluzionaria».

E che cosa, allora, dovrebbero studiare?

Ad esempio «una maniera caratteristica di evitare gli effetti diretti del potere: se non è possibile allontanarsi dal suo sentiero, come fanno i Vezo e i Tsimihety (*popolazioni del Madagascar*), si può sempre provare, per così dire, a fossilizzarlo» (...).

«Tutto questo ha una sua importanza ai nostri giorni? Io direi proprio di sì – afferma Graeber – Gli intellettuali dell'Autonomia in Italia hanno sviluppato negli ultimi vent'anni una teoria dell' "esodo" rivoluzionario, come

lo definiscono loro, ispirato in gran parte da alcune condizioni tipiche dello scenario italiano (il vasto rifiuto del lavoro industriale tra le giovani generazioni, l'emergere di numerosi squat e centri sociali occupati in diverse città italiane). Sembra che l'Italia abbia funzionato da laboratorio per i movimenti sociali degli anni a venire, anticipando tendenze che cominciano adesso a svilupparsi su scala planetaria.

La teoria dell'esodo sostiene che la maniera più efficace per opporsi al capitalismo e allo Stato liberale non è lo scontro diretto, ma ciò che Paolo Virno ha definito la "ritirata impegnata", ovvero la diserzione in massa di chi desidera creare nuove forme comunitarie».

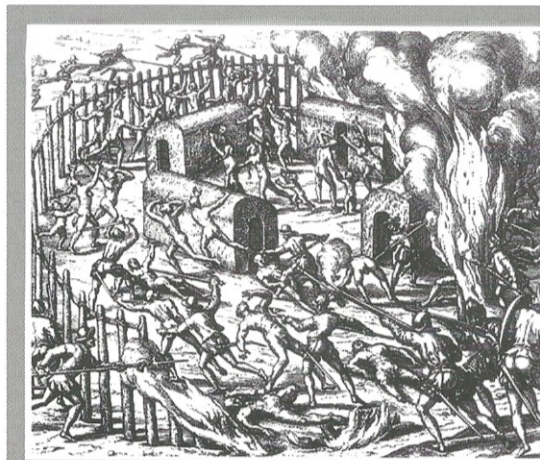
E conclude: «La documentazione storica conferma l'ipotesi che le forme più fortunate di resistenza popolare abbiano assunto proprio questa forma. Non hanno sfidato il potere a testa bassa (così di solito ci si fa ammazzare, oppure si diventa una variante, forse anche peggiore, del potere che al principio si voleva sfidare), ma hanno utilizzato alcune strategie per sfuggire alla stretta del potere, come la fuga, la diserzione, la fondazione di nuove comunità». Ipotesi che contiene molta verità, ma non sembra così confermata dalla documentazione storica come vorrebbe l'autore.

Per un'antropologia anarchica

Quali sono le «aree teoriche che un'antropologia anarchica potrebbe esplorare?»

Si tratta, secondo Graeber, di:

1) «Una teoria dello Stato. Gli Stati hanno un carattere peculiarmente duale. Sono al tempo stesso forme di saccheggio e di estorsione istituzionalizzata, e progetti utopici. Il primo aspetto riflette



Pierre Clastres

La società contro lo Stato

Ricerche di antropologia politica

ombre corte / culture

ovviamente il modo in cui gli Stati sono esperiti nella realtà dei fatti da qualsiasi comunità che mantenga un certo livello di autonomia; il secondo riflette l'immagine di sé che gli Stati proiettano nella documentazione scritta» (...)

2) «Una teoria delle entità politiche non statali. Questo implica ri-analizzare lo Stato in quanto relazione tra un immaginario utopico e una realtà disordinata, costituita da fughe ed evasioni, con élite accaparratrici e un meccanismo di regolazione e controllo. Il che mette in evidenza l'urgenza di un altro progetto, basato sulla seguente domanda: se molte entità politiche che abbiamo l'abitudine di considerare Stati, almeno nel senso weberiano del termine, non fossero af-

fatto tali, allora cosa potrebbero essere? E quali sarebbero le possibilità politiche di una tale implicazione?» (...)

3) «Ancora un'altra teoria del capitalismo. Sono restio a parlarne – scrive – ma è necessario per contrastare gli innumerevoli tentativi di naturalizzare il capitalismo, condotti da chi, riducendo tutto a una faccenda di strategia commerciale, sostiene che il capitalismo è antico quanto i Sumeri. Abbiamo bisogno di un'efficace teoria della storia del lavoro salariato e di altre relazioni affini» (...)

4) «Potere / ignoranza o potere / stupidità. Gli studiosi dell'accademia apprezzano la tesi di Michel Foucault sulla coincidenza tra

Cenerentola

conoscenza e potere e sostengono che la forza bruta non è più il principale fattore di controllo sociale. Apprezzano questo ragionamento perché è adulatorio: la formula perfetta per gente a cui piace pensare di essere politicamente radicale, anche se tutto quello che fa è scrivere saggi che saranno letti da una manciata di persone della cerchia istituzionale. (...) In realtà il nostro mondo è pervaso dalla minaccia di un uomo con un bastone in mano». (...)

5) «Un'ecologia delle associazioni volontarie. In quali e quante forme esistono? Come si sviluppano? Da dove proviene lo strano concetto di "società per azioni"?»

6) «Una teoria della felicità politica. Propongo l'urgenza di una teoria della felicità politica, piuttosto che limitarsi a elaborare una teoria sulle ragioni per cui molte persone ai nostri giorni non l'hanno mai conosciuta». (...)

7) «Gerarchia. Una teoria per spiegare come le strutture gerarchiche, seguendo la loro logica, creano necessariamente la loro controimmagine, ovvero la loro stessa negazione».

8) «Sofferenza e piacere: la privatizzazione del desiderio. Gli anarchici, gli autonomi, i situazionisti e altri gruppi della nuova corrente rivoluzionaria danno per scontato che la vecchia genia di rivoluzionari arcigni, determinati e votati al sacrificio, abituati a vedere il mondo solo attraverso le lenti della sofferenza, può produrre solo altra sofferenza. Almeno questo è quanto è successo in passato, e da qui deriva l'importanza attribuita al piacere, alla baldoria carnevalesca, alla creazione di "zone temporaneamente autonome" dove si possa vivere come se fossimo già liberi». (Piacere? Baldoria carnevalesca? Viene da do-

C O N T A M I N A Z I O N I

Pierre Clastres Archeologia della violenza



MELTEMI

mandarsi se Graeber conosca bene gli anarchici...)

9) «Una o più teorie dell'alienazione. (...) Quali sono le dimensioni di una "esperienza non alienata"? In quali forme potrebbe essere catalogata o considerata? Una antropologia anarchica degna di questo nome dovrebbe dedicare un'attenzione particolare al problema (...). Potremmo iniziare con una sorta di sociologia delle microtopie, controparte di una tipologia delle forme dell'alienazione, delle forme alienate e non alienate delle azioni».

Per un programma anarchico

Non contento di aver esposto le proprie idee intorno a un'antropologia anarchica, l'autore tenta anche di abbozzare un programma anar-

chico redatto, a suo dire, tenendo conto delle «attuali direzioni di pensiero e di organizzazione».

Esso prevede:

1) L'«eliminazione delle disuguaglianze tra Nord e Sud» attraverso l'immediata cancellazione del debito internazionale, l'immediata cancellazione di tutti i brevetti e degli altri diritti di proprietà intellettuale connessi alla tecnologia dopo un anno di validità (???), l'«eliminazione di ogni restrizione alla libertà di spostamento e di residenza su scala mondiale».

«Fatto questo – sostiene – le cose andrebbero poi avanti da sole. Nel momento in cui un abitante della Tanzania o del Laos non avrà più problemi legali per andare a vivere nel Minneapolis o a Rotterdam, i governi dei paesi ricchi e potenti faranno di

antropologia

tutto per assicurarsi che la gente della Tanzania o del Laos preferisca starsene a casa propria».

Sarà vero?

2) «La lotta contro il lavoro» che, a suo dire, «è sempre stata fondamentale per la mobilitazione anarchica» (ma, non cantavamo "noi del lavor siam figli / e col lavor concordi / sfuggir vogliam gli artigli / dei vil padroni ingordi"?).

Tenendo conto che «sulla breve distanza, quello che non può essere eliminato può almeno essere ridotto», in quanto «ci sono un mucchio di lavori che potrebbero scomparire con grande vantaggio di tutti».

3) Il rifiuto della democrazia, che Graeber, in sintonia con parte della tradizione anarchica, sostituirebbe con «una modalità decisionale consensuale» che «si realizza perlopiù con un processo di costruzione dell'unanimità». (La maggior parte dei libertari, tuttavia, preferisce prendere decisioni sulla base della «maggioranza non vincolante»).

Quasi inutile dire che chi volesse sapere qualcosa sul programma anarchico farà meglio a leggere quello redatto nel 1920 da Errico Malatesta: per quanto largamente superato, è certamente più completo, (purtroppo) più condiviso e, malgrado tutto, più convincente.

Le conclusioni dell'autore

Il saggio si conclude con alcune interessanti considerazioni sull'antropologia.

«Come la conosciamo oggi è il risultato di orribili piani di conquista, della colonizzazione, di sterminii di massa... (...) ma, dato che il lavoro antropologico implica un contatto personale con le proprie vittime, (...) si è macerata nei dubbi. Le conseguenze sono state alquanto paradossali: la

riflessione antropologica sulle proprie colpe ha avuto più che altro l'effetto di fornire a persone estranee all'antropologia, e troppo occupate per apprendere qualcosa sul novanta per cento dell'esperienza umana, un paio di comode formule (sui soliti luoghi comuni del proiettare il senso di Alterità sul colonizzato) grazie alle quali si sentono moralmente superiori». (...)

«Ma c'è di più. Per molti aspetti l'antropologia sembra una disciplina spaventata dal proprio potenziale. Ad esempio, è l'unica disciplina che si trova nella posizione di proporre delle generalizzazioni sull'umanità nel suo complesso, dal momento che è l'unica (...) che prende in considerazione l'intera umanità e che ha familiarità con i casi anomali (...). Eppure (...) oggi si rifiuta di fare generalizzazioni. (...)

Per quanto riesca a capire, l'unico vero impegno alla base della disciplina è un evidente populismo. (...) Ma questo populismo come si manifesta nella pratica?

Significa soprattutto dimostrare che la gente che stiamo studiando, gli esclusi, stanno resistendo con successo a una qualche forma di potere o di influenza globalizzante che viene loro imposta dall'alto. (...) Si vuole sempre dimostrare che questa gente non viene ingannata, schiacciata o standardizzata, e che anzi si sta appropriando in maniera creativa (o sta reinterpretando) ciò che le viene buttato addosso (...).

In parte questo è vero. Non intendo certo – prosegue – negare l'importanza di contrastare la convinzione popolare (...) secondo la quale nel momento in cui la gente del Bhutan o gli Irian Jaya sono esposti a MTV (*canale televisivo dedicato alla musica*) la loro civiltà è sostanzialmente distrutta. Quello che trovo fastidioso è la maniera

in cui questa logica va di pari passo con quella del capitalismo globale. Tutto sommato, anche le agenzie pubblicitarie non pretendono di imporre niente al pubblico. In quest'epoca di segmentazione del mercato, la loro pretesa è piuttosto di fornire un materiale di cui il pubblico può appropriarsi in maniera eccentrica e imprevedibile. (...)

Il punto di vista dell'antropologo e quello del direttore di marketing quasi coincidono. Lo stesso vale sul piano politico. Lauren Leve ha recentemente lanciato un allarme: se non fanno attenzione, gli antropologi rischiano di diventare un'altra rotella nell'ingranaggio della "macchina identitaria" globale (...). Questo apparato ha già avvisato gli abitanti della Terra (o almeno la loro classe dirigente) che, ormai terminati i dibattiti sulla natura delle possibilità economiche e politiche, l'unico modo per lanciare una richiesta politica è rivendicare una qualche identità di gruppo (...).

Nel caso non fosse chiaro quello che sto dicendo – conclude Graeber – lasciatevi per un attimo tornare ai ribelli zapatisti del Chiapas e alla loro rivolta del 1994, che si dice abbia lanciato il movimento antiglobalizzazione. Gli zapatisti sono animati in gran parte dalle comunità Maya di lingua Tzeltal, Tzotzil, Tojolobal che si erano stabilite nella selva Lacandonna ma il loro discorso rivoluzionario è rivolto, come minimo, a tutti i popoli del Messico. Tuttavia «non sono stati considerati come una banda di ribelli con un'idea di trasformazione democratica radicale: sono stati immediatamente definiti come un gruppo di indios Maya che chiedevano l'autonomia indigena. (...)

Voglio (...) mettere in evidenza quanto sia stata paternalistica la reazione interna-

zionale alla rivolta zapatista – o meglio, senza eufemismi, quanto sia stata razzista. Perché gli zapatisti proponevano di iniziare quell'opera che gran parte della retorica sull'"identità" in realtà ignora: cercare di comprendere quali forme di organizzazione, quali procedimenti d'azione e quali forme di decisione servirebbero a creare un mondo in cui la gente e le comunità siano realmente libere di decidere che tipo di gente e di comunità desiderano essere. E cosa gli è stato risposto? Che in realtà, dal momento che sono Maya, non hanno probabilmente niente da dire al mondo sui processi attraverso i quali si costruisce l'identità, o sulla natura delle possibilità politiche. Come Maya, l'unica possibile dichiarazione politica che potevano fare di fronte ai non-Maya doveva riferirsi esclusivamente alla loro identità Maya. Potevano difendere il loro diritto a continuare a essere Maya. Potevano domandare il riconoscimento in quanto Maya. Ma per un Maya sarebbe stato inconcepibile dire qualcosa al resto del mondo che non fosse nient'altro che una semplice dichiarazione sulla propria natura di Maya».

... e le mie

Che dire? Come libertario e come antropologo, condividendo l'idea che qualsiasi progetto di trasformazione della società debba basarsi su di un attento studio delle comunità esistenti. Mi sembra quindi

da accogliere l'appello di Graeber ad azzardare, pur con tutte le cautele del caso, alcune generalizzazioni. Rifiutare tale approccio significa fare dell'antropologia una scienza puramente descrittiva quando non, addirittura, giustificativa dell'esistente. Nell'accettarlo occorre però fare attenzione a non scambiare lucciole per lanterne, come spesso è capitato a Clastres nell'analizzare le società senza stato, o a molti di coloro che hanno descritto le economie basate sul dono.

Quanto al "programma anarchico" caldeggiato nel testo, sono convinto, come l'autore (e non da oggi), dell'opportunità di cercare di realizzare un mutamento graduale evitando lo scontro diretto col potere. Ritengo tuttavia che, per avere qualche possibilità di successo, occorra dotarsi di un progetto di società e di una strategia per concretizzarlo assai più articolata di quanto da lui proposto. Non bastano i generici discorsi contro il lavoro salariato e contro la democrazia (peraltro fin troppo presenti anche nei programmi anarchici "classici"), né gli irrinunciabili appelli alla libera circolazione delle persone: occorre elaborare, a partire dallo studio dell'antropologia (ma anche della storia, della sociologia, del diritto, della medicina, delle scienze agrarie e naturali, dell'ingegneria...) qualcosa di più preciso e convincente.

Luciano Nicolini

